

LA DIGNIDAD DEL HOMBRE Y LA DIGNIDAD DE LA PERSONA

1. LA UNIVERSIDAD Y LA PERSONA

Desde su fundación, por S. E. R. Mons. Dr. Octavio Nicolás Derisi, la revista *Sapientia* se ha caracterizado por su fidelidad a unos principios que son los propios de las dos entidades que editan la prestigiosa publicación: la Facultad de Filosofía y Letras de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires y la Sociedad Tomista Argentina. Para contribuir a la celebración de su cincuenta aniversario y para expresar mi homenaje a su fundador, a su equipo de Dirección, a su Consejo de redacción, a sus colaboradores y a sus muchos lectores, presento, en estas páginas, una exposición sintética y sistematizada de los últimos resultado de mis estudios sobre la persona, que vengo realizando desde hace muchos años¹. Estas reflexiones me parecen muy adecuadas para contribuir a la mejor comprensión la importantísima orientación común de las instituciones que le dan vida —que Dios quiera que sea por muchísimos años más—: el servicio al bien de las personas.

La naturaleza de la comunidad universitaria, ya en sus mismos orígenes, ha sido objeto de muchas reflexiones. Quizás, en nuestros días, quienes han expresado su esencia y finalidad de manera más precisa hayan sido los filósofos argentinos Derisi y Caturelli². Este último la define del siguiente modo: «La Universidad es la corporación de estudiantes y profesores que por la investigación y la docencia (comunicación) se ordena a la contemplación de la verdad»³.

Esta orientación a la verdad, propia de la esencia de la Universidad, se concreta en dos fines específicos: la *investigación* y la *comunicación docente*. Ambos son fundantes de la unidad universitaria. Su falta dividiría internamente a esta corporación, cuyo fin es la sabiduría, la verdad en sentido pleno. Por ser la verdad el bien del entendimiento del hombre, investigación y comunicación son los dos bienes universitarios, que son queridos como tales, por todas las personas que constituyen la Universidad.

¹ Hace unos años, esta misma revista me honró con la publicación de uno de mis estudios sobre la persona en Santo Tomás: «El personalismo de Santo Tomás»: *Sapientia* XLV (1990) 277-294.

² Me he ocupado del pensamiento de Octavio Nicolás Derisi sobre la universidad y también del de su amigo y colaborador Alberto Caturelli en el artículo: «La filosofía cristiana en América»: *Sapientia* XLII (1988) 277-298.

³ A. CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, 1963, p. 57.

Sin la afirmación y búsqueda de la verdad y del bien, como se pregunta el profesor Derisi: «¿Qué sentido podría conservar la investigación y la docencia universitaria? Si no se cree en la posibilidad del acceso a la verdad y al bien, la investigación y la docencia y toda la tarea universitaria y la Universidad misma estarían de más»⁴.

De la misión investigadora de la Universidad, primordial y necesaria, fluye de una manera natural la función docente, cuyas precisiones específicas son la formación científica, cultural, profesional, universitaria y parauniversitaria. Todos estos fines generales y específicos, que concretan de modo ordenado la finalidad a la verdad, están a su vez ordenadas al bien del alumno.

La verdad, que buscan o manifiestan la investigación y la docencia universitaria, por ser un bien para el hombre concreto e individual, para la persona humana —único ser del mundo que, por la apertura de sus facultades, es capaz de acoger la verdad y el bien en su universalidad—, es perfectiva del mismo. La verdad no sólo es adecuada a la persona, que puede conocerla, sino también es su bien o perfección. De ahí que la orientación a la verdad, fin esencial general de la Universidad, sea también una ordenación a la persona, a su perfección o a su bien, que puede así considerarse definitivamente su último fin.

La Universidad, desde su nacimiento, y tal como expresa el mismo término, es una unión o comunidad de profesores y alumnos, una comunidad de personas. La unidad conseguida, entre los que transmiten la verdad hallada y los que la buscan, es el principio generador de la Universidad. La unidad universitaria se debe manifestar en todos sus ámbitos, desde los distintos tipos de formación hasta la estructura organizativa de la institución.

Esta unidad esencial está también ordenada a la persona humana. La Universidad, con su formación y con toda su estructura de recursos humanos y materiales, tiene que conseguir que los alumnos logren lo que el filósofo, historiador y teólogo Ramón Orlandis recomendaba a sus discípulos: «Buscad en todo la unidad»⁵. La unidad, que facilita la Universidad —dirigida a la verdad, que se funda en la unidad, y al bien, que lo hace en ambas—, puede considerarse la concreción más próxima de su finalidad humana⁶.

Los alumnos tienen una gran importancia para la Universidad, porque constituyen su fin último, desde el cual tiene sentido la institución. De ahí que sean necesari-

⁴ O. N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1969, p. 186.

⁵ E. FORMENT, «El magisterio tomista del P. Orlandis, Apóstol del Corazón de Jesús»: *Doctor Communis XLVII* (1994) 43-71 y 155-174; cfr. 43.

⁶ Decía el tomista catalán Torras y Bages: «El gran doctor Santo Tomás explica como el apetito de unidad es causa del dolor [*Summ. theol.* I-II q. 36 a. 3c] Los hombres nos sentimos incompletos, y el amor de la unidad tiene unas exigencias tan poderosas que siempre que cuando nos encontramos desposeídos de ella, cuando nos encontramos a faltar alguna cosa, siempre que un obstáculo nos lo impide, experimentamos como una amputación en nuestra naturaleza y no nos sosegamos y sufrimos como a quien le falta una parte una parte de vida» (J. TORRAS Y BAGES, *La ciència del patir*, en *Obres completes*, 8 vol., Editorial Ibèrtica, Barcelona 1913-1916, y vol. VIII y IX, Forment de Pietat, ibi 1925-1927, vol IX, pp. 203- 230, pp. 212-213.

rios buenos profesores, que eduquen al estudiante, que lo formen en todos los aspectos para el logro de su madurez intelectual y humana. Como ha adverido Derisi: «Sin maestros, es decir, sin hombres capaces de buscar y encontrar la verdad y capaces de transmitirla a los otros [...] no es posible la Universidad»⁷. Para comprender esta importantísima misión de la manera más eficaz, es muy útil reflexionar sobre lo que es la persona humana, a la que la comunidad universitaria debe servir siempre.

2. EL PROBLEMA DEL HOMBRE

Los términos persona y hombre, en el lenguaje corriente y cotidiano, se emplean como equivalentes. Es una utilización correcta, aunque sólo en un sentido material, o en cuanto al sujeto, porque todo hombre es persona, y únicamente en este sentido, porque no son equivalentes o convertibles en las proposiciones, no pueden permutarse entre ellos como sujeto y predicado, pues no todas las personas son hombres. Sin embargo, formalmente, o en cuanto a su significado, se diferencian el hombre y la persona, porque son dos realidades distintas.

Ya en el mismo lenguaje cotidiano se advierte una cierta diferenciación, porque con «persona» no se significa estrictamente al hombre, sino a este en cuanto es portador de alguna importancia, de la que carecen los otros seres. Igualmente se advierte esta referencia a una dignidad especial en su misma etimología.

Para unos, la palabra «persona» derivaría del vocablo griego πρόσωπον, que significa cara, rostro, semblante. Se empleaba, por ello, para nombrar las caras artificiales, las caretas o máscaras, que utilizaban los actores en las representaciones teatrales, en lugar del maquillaje actual, para remarcar las características de los personajes, para que fuesen vistos desde lejos. Después, de designar estas «caras» pasó a significar a quienes las llevaban, a los personajes de las obras.

Según otros, persona provendría del verbo latino *persono*, que significa resonar. La palabra «persona» se había utilizado para nombrar a las máscaras de los actores, porque con ellas su voz adquiriría una mayor resonancia, ya que tenían una función parecida a los micrófonos actuales. Desde este primer sentido se explicaría el posterior de «personaje» de una obra teatral, que tuvo finalmente para los latinos. Estos dos sentidos etimológicos coinciden en la alusión al personaje teatral. Santo Tomás, que gracias a Boecio, conoció ambos, advirtió que, siendo casi siempre los personajes representados ejemplares y famosos, el término «persona» sirvió para designar a los hombres que tenían algún cargo o dignidad⁸. Se dice todavía, en la actualidad de un hombre importante que es un «personaje». En definitiva, todos estos sentidos usuales y etimológicos de «persona» ponen de relieve que este nombre no significa estrictamente al hombre, porque le añade un rango peculiar, una dignidad distintiva.

Para comprender lo que es la persona, es preciso, por consiguiente, distinguirla de la noción de hombre. El pensamiento contemporáneo, quizás con más preocupa-

⁷ O. N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, p. 32.

⁸ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 3 ad 2um.

ción e interés, que en momentos históricos anteriores, ha intentado responder definitivamente a la pregunta de Kant: «¿Qué es el hombre?»⁹. Sin embargo, continúa siendo válida, en nuestros días, la siguiente observación de Heidegger: «En ninguna época se ha sabido tanto y tan diverso con respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que en ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad que la nuestra. Y sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que el hombre es. En ninguna época ha sido el hombre tan problemático como en la actual»¹⁰.

Existen, como advirtió Scheler, tres «círculos de ideas» sobre el hombre —filosófico, teológico y científico— que han aparecido en distintos momentos históricos —antigüedad clásica, cristianismo y modernidad— y que coexisten en nuestra época. No obstante, «Esos tres círculos de ideas carecen entre sí de toda unidad. Posemos, pues, una antropología científica, otra filosófica y otra teológica, que no se preocupan una de otra. Pero no poseemos una idea unitaria del hombre». Este problema se agrava, porque, «Por otra parte, la multitud siempre creciente de ciencias especiales, que se ocupan del hombre, ocultan la esencia de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean»¹¹.

Puede decirse, por consiguiente, que «En vez de antropología tenemos antropologías»¹². De ahí que, como ha observado el profesor Lobato, «Las antropologías actuales piden la superación en una antropología. A ésta le compete unificar, acoger, fundar todas las aportaciones de aquéllas. Una antropología de esta índole excede los límites de la ciencia, de los saberes parciales. Una tal antropología es la tarea del filósofo, tiene que ser antropología filosófica»¹³. De un modo más preciso: es tarea del filósofo que estudia el nivel último de la realidad, del que llega al límite de lo alcanzable por el entendimiento humano, al estrato fundamentador de todos los otros superiores, cualitativos y cuantitativos, que, a diferencia del primero, además de ser captables por el entendimiento lo son también por los sentidos, es decir, del metafísico¹⁴.

⁹ I. KANT, *Logik* A 25.

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Ser y tiempo*, trad. J. Gaos, F.C.E., México-Buenos Aires 1951, sec. I, cap. 2, n. 12, pp. 65ss.

¹¹ M. SCHELER, *El puesto del hombre en el cosmos*, Losada, 10a. ed., Buenos Aires 1972, p. 24. Véase ID., *La idea del hombre y la historia*, Editorial La Pléyade, Buenos Aires 1974, p. 10.

¹² A. LOBATO, «Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre», en A. LOBATO (Ed.), *Antropología e cristología ieri e oggi*. Atti del Convegno di Studio della SITA, Società Internazionale Tommaso d'Aquino, Roma 1987, pp. 5-41, p. 15. Véase E. FORMENT, «La antropología de Abelardo Lobato», en AA.VV., *Sanctus Thomas de Aquino Doctor Hodiernae Humanitatis*. Miscellanea offerta dalla SITA al suo Direttore A. Lobato O. P., Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino e di Religione Cattolica-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 182-226.

¹³ *Ibid.*, p. 39.

¹⁴ Como ha indicado Mario Enrique Sacchi, la metafísica tiene también como objeto al hombre, debido al «hecho de ser el hombre el único ente del mundo de nuestra experiencia que participa la intelectualidad y, por tanto, capaz de obtener un conocimiento científico y una sabiduría

Esta metafísica antropológica, denominada por Lobato «metantropología», es la que reclaman los saberes antropológicos plurales y superficiales. «La superación de la situación actual requiere poder realizar la fundamentación de la antropología en la metantropología, y la integración en aquélla de las diversas antropologías [...] El discurso filosófico no puede eludir el ser arqueológico, fundamental [...] la antropología culmina en metantropología o metafísica»¹⁵.

3. EL HOMBRE, SER FRONTERIZO

La comprensión metafísica del hombre se inició con el pensamiento griego. Desde Heidegger se habla del hombre como ser-en-el-mundo, pero, como ha señalado A. Lobato, «En la filosofía clásica había dos expresiones de mucho mayor contenido para indicar la inserción del hombre en el mundo. La más antigua, que recoge Aristóteles y será muy del gusto de los medievales, designa al ser humano como *microkosmos*, mundo menor en medio del gran mundo. Todo cuanto se encuentra disperso en el mundo, se encuentra reunido y apretado en el hombre. El hombre es como el compendio y la síntesis de todo el universo, hay en él elementos por los cuales tiene una relación de parentesco con todo el orbe»¹⁶. Por consiguiente, según esta primera imagen clásica, el hombre no es sólo ser-en-el-mundo, sino que también es ser-del-mundo.

En su integración de esta descripción, Santo Tomás, como ha indicado el profesor Lobato, considera al hombre «Como el *mar* al cual van a dar todos los ríos de las criaturas [*In III Sent.*, prol.]: unos ríos vienen en cascada espiritual desde lo alto y son los portadores de las criaturas celestes, son los que llamamos espíritus o ángeles; otros ríos son los que van contra corriente, en dirección hacia lo alto, desde los elementos de la vida, y de la vida hasta la perfecta organización del cerebro humano. El ser humano es el mar al que vienen a dar todos estos afluentes»¹⁷.

filosófica, razón por la cual en esta tierra solamente el ente humano se ordena naturalmente a la inteligencia de la verdad. Ante esta circunstancia, y dado que la ciencia del ente en cuanto ente es también la ciencia de la entidad propia de la verdad, el conocimiento intelectual del hombre merece una consideración expresa de parte de la filosofía primera. Si a ello añadimos que la verdad es igualmente el fin del universo, síguese que la metafísica debe incursionar imperiosamente en este capítulo de tan meridiana impronta en la vida humana y en el orden de todas las cosas a su fin, tal como lo sentenció Tomás de Aquino en el siglo XIII» (M. E. SACCHI, «El problema de la constitución epistémica de la antropología»: *Espíritu* XLIV (1995) 13.

¹⁵ A. LOBATO, «Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre», cit., p. 7.

¹⁶ A. LOBATO, «La dignidad del hombre y los derechos humanos»: *Studium* XXII (1982) 69-105, p. 86.

¹⁷ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», en ID., (Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I: A. LOBATO-A. SEGURA-E. FORMENT, *El hombre en cuerpo y alma*, EDICEP, México-Santo Domingo-Valencia 1994, pp. 25-98, p. 44.

La segunda imagen clásica es neoplatónica. Desde el mundo platónico, «El hombre fue concebido como *confín* de dos mundos, como *horizonte*. Por encima de su cabeza se alza todo el mundo infinito de los espíritus, de las inteligencias, de las substancias separadas. Por debajo todo el universo en cuya composición entra la corporeidad y tiene el peso de la materia. El hombre es ese punto de inserción de dos grandes pirámides invertidas»¹⁸.

En el panorama metafísico neoplatónico, el universo se concibe jerarquizado en una escala de seres superiores e inferiores, que, a pesar de su discontinuidad, por sus diferentes grados de ser, guardan una continuidad de orden. Tal graduación sigue la siguiente ley: «Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior, como algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra»¹⁹. De manera que, como decía el Pseudo Dionisio, «Están unidos los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores»²⁰.

La aplicación de este principio al hombre lleva «A considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las substancias intelectuales, como se ve por su manera de entender»²¹. El entendimiento humano es puramente potencial. No sólo en cuanto que posee una capacidad receptiva de lo inteligible, al igual que las substancias intelectuales inmediatamente superiores, sino también en cuanto que, por carecer del modo de conocimiento por inteligibles innatos, únicamente puede recibirlos, a través de los sentidos sensibles, de las cosas materiales. Por eso Aristóteles equiparaba al entendimiento humano con «una tabla en la que nada hay escrito en acto»²².

En cambio, se considera que el cuerpo humano es superior al de los demás animales por el conocimiento sensible: «El tacto, fundamento de los demás sentidos, es más perfecto en el hombre que en cualquier otro animal». De ahí que «El hombre posea la complexión más equilibrada entre todos los animales». Aunque algunos de éstos le superan en sentidos externos, pues «poseen una vista más aguda y un oído más sutil que el hombre», el cual «tiene el olfato menos fino que todos ellos»; sin embargo, además de tener más grande el cerebro, «es superior también a los demás animales en cuanto a las potencias sensitivas internas»²³.

Asimismo el hombre, a diferencia de los otros animales, es animal erecto. «El tener la estatura recta le fue conveniente al hombre [...] porque los sentidos le fueron dados no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los demás no se deleitan en las cosas

¹⁸ A. LOBATO, *Ibid.*, pp. 86-87.

¹⁹ SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 68.

²⁰ PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *De div. nomin.* VII: PG 3,872B.

²¹ SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 68.

²² ARISTÓTELES, *De anima* III 4: 429 b 31.

²³ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 91 a. 3 ad 1um.

sensibles más que en orden al alimento y a la procreación, sólo el hombre se deleita en la belleza del orden sensible por la belleza misma. Por eso, dado que los sentidos están situados la mayor parte en el rostro, los demás animales lo tienen inclinado hacia la tierra, como para buscar el alimento y proveer a su nutrición, mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo por medio de la vista, que es el más sutil, perciba muchas diferencias de las cosas y pueda conocer libremente todas las cosas sensibles, tanto en la tierra como en el firmamento, en orden a descubrir la verdad». También, porque, «Si el hombre anduviera curvado, sus manos deberían hacer de patas anteriores, y no podría utilizarlas para la ejecución de las diversas operaciones»²⁴.

Por esta suprema superioridad del cuerpo humano e inferioridad del espíritu humano, con respecto a otras substancias inmatriciales y subsistentes «Se dice que el alma humana es como *horizonte y confín* de lo corpóreo e incorpóreo, en cuanto que es sustancia incorpórea, forma, sin embargo, del cuerpo»²⁵. El alma es sustancia inmaterial, porque realiza operaciones, como el entender y el querer, en que no interviene intrínsecamente lo corpóreo. La materia en los actos de entender y de querer es sólo su condición, porque concurre en ellos de una manera extrínseca e indirecta.

Por lo mismo que es sustancia inmaterial, el alma es también forma del cuerpo. En el hombre hay una única sustancia, aunque compuesta de la sustancia alma, que necesita unirse esencialmente al cuerpo. «Los dos componentes son coprincipios respectivamente. El alma es alma de un cuerpo, el cuerpo es relativo al alma. Uno sin el otro no constituyen al hombre. Ni el cadáver es más hombre que cuando era viviente, ni el alma separada es más hombre integral y personal»²⁶.

Según esta concepción hilemórfica del ser humano, hay que afirmar que «Consta de cuerpo y alma, íntimamente enlazados. El uno es para el otro. El uno no actúa sino a través del otro»²⁷. De ahí que «Nada llega al alma sino a través del cuerpo, nada brota del alma sin algún concurso de lo corporal»²⁸.

Explica Santo Tomás, que, por informar al cuerpo, el alma humana es individual. No admite la interpretación de la filosofía musulmana del aristotelismo de una única alma humana intelectiva²⁹. De acuerdo con Aristóteles, cada alma humana es un individuo de la especie alma, no por ser una sustancia inmaterial, sino porque por su misma naturaleza está destinada a informar a un cuerpo, únicamente a uno y no a otro. «Aunque el cuerpo no sea de la esencia del alma, sin embargo, el alma según su esencia tiene una ordenación al cuerpo, en cuanto le es esencial que sea forma del cuerpo. Luego, así como es de la noción de alma que sea forma del cuerpo, así de la noción de esta alma es que tenga una ordenación a este cuerpo»³⁰.

²⁴ *Ibid.* I q. 91 a. 3 ad 3um.

²⁵ SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 68.

²⁶ A. LOBATO, «Il rapporto medico-malato: la dimensione etica secondo San Tommaso», en ID. (Ed.), *Etica dell'atto medico*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1991, pp. 11-41.

²⁷ ID., «Primacía de lo intelectual en la comunicación interpersonal»: *Revista de Filosofía* (Madrid) XXI (1962) 89-94, 92.

²⁸ ID., «El problema del hacer humano»: *Salmanticensis* XIII (1966) 283-325, 321.

²⁹ Cfr. SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 76 a. 2 ad 1um.

³⁰ SANTO TOMÁS, *De spirit. creat.* a. 9 ad 4um.

También el alma humana, por estar destinada a ser forma del cuerpo, constituye la unidad del compuesto. El alma comunica al cuerpo su unidad, precisamente porque es su forma. «La forma es principio de unidad en el compuesto, como la materia lo es de multiplicidad. Los diversos elementos están unidos por la forma que les da la más radical cohesión»³¹. Según Santo Tomás, «No es menor la unidad resultante de la substancia intelectual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla la forma a la materia, resulta mayor unidad»³². Por ello, como ha observado Lobato, «Es el hombre “un poco menor que los ángeles” —tal como se dice en el *Salmo* 8—, pero está situado a distancia infinita de los animales. El “puesto del hombre en el cosmos”, buscado con pasión por Scheler, es bien concreto en la escala del ser, pero no es reductible a un lugar como el mundo de Aristóteles, desde el momento en que el alma espiritual es emergente y no puede ser encerrada en la cárcel de la materia»³³. De ahí que, como ha dicho en otro lugar, «El hombre es un *centro descentrado*»³⁴. Por «Esta diferencia del peso ontológico de los dos componentes del ser humano [...] la balanza se inclina no por la ley de la gravedad y el peso de la materia, sino por la tendencia vertical del espíritu que tiende a lo alto y hace que las alas tengan en el hombre más fuerza que las raíces»³⁵.

4. EL HOMBRE, CONEXIÓN ADMIRABLE

Explica también el profesor Lobato que «En la unión de los dos órdenes de la realidad no hay mera yuxtaposición, no hay absorción de un elemento en otro, hay una auténtica unidad de las dos esferas del ser, y por ello se produce un cierto milagro natural, una sorpresa. Por medio del hombre surge en el universo escalonado un *anillo* que abraza al mismo tiempo al espíritu y a la materia, en una conexión estupenda: *mirabilis connexio* (*Cont. Gentes* II 68)». Añade a continuación: «La sorpresa sube de punto cuando se piensa que los dos órdenes del ser, unidos y no confundidos en el hombre, tampoco están en igual peso y proporción, porque en la balanza tiene mayor peso el espíritu. Es el alma la que confiere la especie, la que informa la materia y la constituye en el orden del ser, es el espíritu el que le da al hombre su dignidad y su distinción»³⁶.

En efecto, en primer lugar, como explica Santo Tomás, que asumió tanto esta doctrina hilemórfica como la tesis neoplatónica de la escala de los entes, «La corpo-

³¹ A. LOBATO, «La forma substancial y la unidad del compuesto» en *IV Semana Española de Filosofía. La forma*, CSIC, Madrid 1959, pp. 161-165, p. 164.

³² SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* II 68.

³³ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., pp. 44-45.

³⁴ ID., «La aportación de los Dominicos en el s. XVI a la defensa y promoción del hombre»: *Angelicum* LXX (1993) 363-415, 410-411.

³⁵ ID., «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», p. 45.

³⁶ *Ibid.*, p. 44.

reidad, en cuanto que es forma substancial en el hombre, no es otra cosa que el alma racional»³⁷. Al cuerpo humano se le puede denominar «materia», tal como se hace corrientemente, pero no en el sentido de «materia primera», la que recibe a todas las formas substanciales, sino de materia corpórea, que es la constituida por la materia prima, una forma substancial cualquiera y la primera actualización de esta última, con el accidente de la cantidad que le acompaña³⁸. El cuerpo del hombre, por consiguiente, no es idéntico a los otros cuerpos, ni siquiera al de los animales, ya que está constituido en parte por el alma humana, participando así de su dignidad.

En segundo lugar, se advierte el gran valor que tiene el cuerpo en esta concepción aristotélica, que supera a la dualística platónica, en otra importante tesis. Como indica Lobato, «Aristóteles había advertido (*De Anima* I: 415 b 15) que el alma es fin de los cuerpos que tienen vida, y que es el cuerpo para el alma y no al revés, porque no está contenida el alma en el cuerpo, cuanto el cuerpo esté contenido en el alma y por el alma, y ordenado a ella»³⁹. Decía también Santo Tomás al incorporar esta consecuencia del hilemorfismo que «Los seres espirituales contienen a las cosas en que están, como el alma contiene al cuerpo»⁴⁰.

Comentando este texto, explica Lobato: «En la relación de continente y contenido no sirve la imagen de la experiencia corporal. Es preciso invertirla. El vaso contiene el agua, pero el cuerpo no contiene al alma, más bien es contenido por ella. Tomás aplica este principio a la relación entre los seres espirituales y corporales. Así Dios contiene el mundo, y la substancia espiritual contiene al cuerpo y no al revés»⁴¹.

Por último, se infiere también de la doctrina hilemórfica aplicada al hombre, que la corporeidad, a pesar de su valor, es al mismo tiempo una limitación. El cuerpo es también una barrera para el hombre. «La materia es límite estructural a las posibilidades del hombre, porque no se adecua totalmente al alma, porque reduce las posibilidades del espíritu, que de suyo es abierto a la totalidad. La disposición de la materia ya influye en el ser del alma y del individuo con mayor o menor perfección, y por lo mismo condiciona el obrar. Por la corporeidad acontece la fatiga, el dolor, la incapacidad de realizar muchas cosas. En la adquisición de las virtudes, tanto en la vida intelectual, cuanto en la perfección moral la corporeidad puede ser obstáculo»⁴².

³⁷ SANTO TOMÁS, *Summ. c. Gent.* IV 81.

³⁸ La primera actualización de las formas es común a todos los entes materiales y persiste a través de los cambios. La cantidad resulta del compuesto materia y forma y esta primera determinación. Gracias a la cantidad, la materia corpórea se puede disponer en distintas partes, adquirir cada una de ellas las tres dimensiones, señalarse en un lugar determinado y distinguirse numéricamente.

³⁹ A. LOBATO, «Anima quasi horizon et confinium», en ID. (Ed.), *Lanima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino. Atti del Congresso della Società Internazionale Tommaso d'Aquino*, Massimo, Milano 1987, pp. 53-80, p. 57.

⁴⁰ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 8 a. 1 ad 2um.

⁴¹ A. LOBATO, «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», en *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis. Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale*, Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino e di Religione Cattolica-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1991, vol. I, pp. 44-82, p. 66.

⁴² *Ibid.*, p. 65.

Por otra parte, «El alma como forma del cuerpo y substancia espiritual al mismo tiempo penetra todo lo humano. Porque afecta al ser del hombre nada se escapa a esta presencia y a esta dignificación que viene del espíritu [...] La condición del alma horizonte está cualificando toda la realidad humana»⁴³.

Por su naturaleza espiritual, el alma humana es distinta de la de los animales, pero también lo es de los otros espíritus, que no informan a ningún cuerpo. «Porque el alma humana es espiritual, pero no es un espíritu separado de la materia, no es adecuado al pensamiento tomista hablar de ella como si fuera espíritu en el mundo o espíritu encarnado. Hay en todo un resto de platonismo, y la expresión no refleja la realidad de ser alma forma del cuerpo»⁴⁴. No obstante, «Una cierta irradiación de la naturaleza espiritual irradia sobre todo el ser del hombre»⁴⁵. Por ella, el hombre es superior a los otros seres del cosmos. Como afirma también Lobato, «El hombre es un árbol, pero con las raíces hacia arriba. Es un animal, pero transformado por la presencia informante del alma espiritual»⁴⁶. Sostiene, además, que «Está a nuestro alcance percibir de algún modo la belleza espiritual humana, en cuanto se patentiza en las obras, cuyo origen es propiamente el espíritu. Por el ordenar, entender y dirigir los actos de la vida humana captamos la belleza del alma»⁴⁷.

La presencia del alma espiritual se manifiesta en todo el obrar humano. Incluso en las mismas actividades económicas. Como ha señalado Millán-Puelles, «Solamente en virtud de que en el hombre hay espíritu, puede darse en el ser humano una cierta necesidad de cosas artificiales, o sea, de cosas que no llegan a existir, ni pueden tampoco ser usadas, sin que funcione el poder de nuestra razón»⁴⁸.

En síntesis, como explica Lobato, «El hombre ha nacido para la verdad, para el bien. Tiene acceso a toda verdad y está capacitado para todo bien. El horizonte del alma se dilata hasta el infinito. Eso le compete por su dimensión espiritual. Pero al mismo tiempo, por ser forma de un cuerpo, su actividad está condicionada por la corporeidad, a la cual informa y de la cual tiene que emerger constantemente»⁴⁹.

5. EL NOMBRE PERSONA

Estas concepciones racionales del hombre, por ser conformes con la realidad humana, fueron asumidas e integradas por Santo Tomás en una antropología completa, que tiene así afinidad con el platonismo y con Aristóteles. La original antropología tomista tiene sus raíces en una metafísica, totalmente nueva y singular, centrada en la concepción del ser como acto. Su antropología, por fundamentarse en esta metafísica del ser, que hasta nuestros días no ha sido suficientemente develada en todos sus componentes, totalmente diferenciados de todos los demás, es una metantropología.

⁴³ ID, «Anima quasi horizon et confinium», cit., p. 69.

⁴⁴ ID., «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», cit., pp. 73-74.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁷ A. LOBATO, *Ser y belleza*, Herder, Barcelona 1965, p. 81.

⁴⁸ A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico filosófico*, Rialp, Madrid 1984, p. 531.

⁴⁹ A. LOBATO, «Anima quasi horizon et confinium», cit., p. 70.

Sin duda, esta valiosa herencia tomista contribuirá, una vez desaparecidos algunos prejuicios de la modernidad, a despejar muchas de las incógnitas sobre el hombre. «Los genios nos enseñan a ver de modo nuevo lo que vemos cada día. Tomás de Aquino es este genio de la humanidad, que nos ha enseñado a ver el mundo no sólo desde fuera, a ver el hombre también desde dentro, un tanto al revés, como quería Hegel de todo filósofo, más allá del mero fenómeno, porque el ser esconde en lo interior sus tesoros. El descubrimiento es siempre esta capacidad del espíritu de ir hacia el interior de las cosas desde los signos externos»⁵⁰.

Además, la metantropología del Aquinate incluye una concepción de la persona, basada directamente en esta metafísica del ser, que no se encuentra en esta etapa clásica de la antropología, centrada exclusivamente en el hombre⁵¹. A pesar del origen de la palabra, el pensamiento antiguo no descubrió que cada hombre es persona, ni, por ello, se preocupó de diferenciarla del mero hombre, ni de buscar el fundamento de su dignidad.

Esta problemática de la persona se suscitó con el cristianismo, con la reflexión de sus principales misterios revelados, el de la Trinidad y el de la Encarnación, cuya formulación está centrada en la persona⁵². Sin la aparición del cristianismo, probablemente no se hubiera ido más allá de esta concepción antropológica clásica. Al ser evangelizado, el mundo pagano pudo tomar conciencia de muchas verdades de tipo racional, entre ellas las del carácter personal de todo hombre y de su gran dignidad.

Para establecer la diferencia entre hombre y persona, y así determinar a esta última, Santo Tomás hace notar que el nombre «persona» tiene, desde una perspectiva lógica y gramatical, un significado universal, en cuanto que puede suponerse en muchos sujetos, en los entes personales, y a los que, por ello, puede predicarse de cada uno. En este sentido coincide con los demás nombres comunes, incluso el de «hombre».

Los nombres comunes expresan la naturaleza o la esencia universal de las cosas, de un modo o con una «intención» lógica genérica o específica. Como indica el Aquinate, «Los nombres de los géneros y de las especies, como hombre y animal, son impuestos para significar las mismas naturalezas comunes, aunque no las intenciones

⁵⁰ ID., «El Novus Orbis y el hombre nuevo. El triple legado antropológico del tomismo del siglo XVI», en E. FORMENT (Ed.), *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA). Dignidad personal, comunidad humana y orden jurídico*, Editorial Balmes, Barcelona, 1994, vol. I, pp. 47-72, p. 48.

⁵¹ También a la metafísica le compete el estudio de la persona, porque, como igualmente explica Sacchi, «Ninguna otra ciencia trata del hombre en cuanto persona, pues la concepción de la entidad prosópica sólo cae dentro del sujeto de aquella teoría epistémica que analiza el predicamento de substancia y el acto de ser participado por la creatura racional, en cuya entidad la naturaleza y la persona se distinguen realmente» (M. E. SACCHI, «El problema de la constitución epistémica de la antropología», cit., 14).

⁵² Al igual que otros temas y cuestiones filosóficas, como la libertad, la naturaleza del espíritu, la virtud de la humildad, etc., la temática de la persona, que es de ámbito racional o filosófico, fue suscitada por la religión cristiana. Cfr. F. SUÁREZ, *Disputationes metaphysicae*, disp. XXXIV, sect. 3, n. 18, Gredos, Madrid 1956, vol. V, p. 354.

lógicas de las naturalezas comunes, que se significan con los nombres de género y de especie»⁵³. El significado general o esencia universal de los entes se expresa con las intenciones lógicas de género o de especie, pero estas últimas no están incluidas intrínsecamente en el significado, sino que le advienen al significarse o predicarse⁵⁴.

A diferencia de estos nombres, la persona, no obstante, no significa una naturaleza universal o general que se diga de muchos. No significa, por tanto, la esencia humana, el concepto objetivo de hombre, que se puede predicar de cada uno de los hombres, porque lo son realmente, ya que realizan esta naturaleza universal en su individualidad. Ni siquiera significa ninguna de las concepciones examinadas, que expresan lo que el hombre es; tampoco significa cualquiera de las perfecciones analógicas de la racionalidad o sociabilidad participables por todos los hombres, que implican.

El término persona nombra directamente lo individual, lo propio y singular de cada hombre. Con ello coincide con la de los nombres propios, porque, como señala el Aquinate, «Con el nombre de un individuo concreto se significa lo que precisamente lo distingue de los otros, como, por ejemplo, con el nombre de Sócrates se significan esta carne y estos huesos».

No obstante, tampoco coincide plenamente con el nombre propio, porque «persona», aún significando siempre lo individual o lo distinto, tiene la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales. En este aspecto es comparable con el nombre común, tomado en un sentido concreto, porque también puede poseer esta característica. Como añade Santo Tomás, «El individuo indeterminado, como, por ejemplo, algún hombre, significa la naturaleza común, con el modo determinado de existir, que compete a los singulares, es decir, al subsistente por sí mismo y distinto de los demás».

A pesar de esta última coincidencia, el nombre «persona» tiene un estatuto lógico-gramatical único, porque, tal como dice seguidamente el autor de este pasaje, «Adviértase, sin embargo, una diferencia, y es que algún hombre significa la naturaleza, o individuo por parte de la naturaleza, y, en cambio, el nombre persona no se impone para significar el individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza»⁵⁵.

Según esta conclusión de este perspicaz análisis lingüístico, la persona, a diferencia de todos los demás nombres, no significa la naturaleza, ni únicamente a una naturaleza humana individual, sino que significa directamente el ser personal propio de cada hombre, lo que le hace subsistir, o existir en sí y por sí. La persona no es algo, sino alguien. No es nombre de naturaleza, ni abstracta ni concreta, ni común ni individual, sino del ser personal. La persona significa, por tanto, «El estrato más profundo del sujeto humano singular»⁵⁶.

⁵³ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 30 a. 4c.

⁵⁴ Cfr. ID., *De ente et essentia* 4.

⁵⁵ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 30 a. 4c.

⁵⁶ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

6. LA SUBSISTENCIA PERSONAL

La palabra persona nombra al ser de la esencia individual humana. Santo Tomás considera que ello está expresado en la definición clásica de Boecio: «La persona es la substancia individual de naturaleza racional»⁵⁷. Como ha indicado el profesor Lobato, «Tomás aceptó la noción boeciana de persona y la sometió a un análisis crítico para que su núcleo fuese aplicable a todos los distintos sujetos personales, hombres, ángeles, divinas personas»⁵⁸.

La expresión «substancia individual», que aparece en la definición, la interpreta significando la substancia íntegra, tanto en el orden esencial como en el entitativo, y, por tanto, incluyendo el ser substancial. Explícitamente declara el Aquinate: «Hay que decir que la substancia individual, que se pone en la definición de persona, significa la substancia completa, subsistente por sí misma, separadamente de las otras. De no ser así, la mano del hombre podría decirse persona, puesto que es una substancia individual. Sin embargo, porque es una substancia individual existente en otro, no puede decirse persona»⁵⁹.

En un pasaje anterior al que se encuentra este estudio lingüístico de la persona, se lee: «Según que existe por sí y no en otro, [la substancia] se llama *subsistencia*, ya que decimos subsistir a lo que existe en sí y no en otro»⁶⁰. Este modo de existir es propio de la substancia, pues, como se dice en un texto paralelo, «La substancia no necesita un fundamento extrínseco en el que sostenerse, sino que se sustenta en sí misma, y, por ello, se llama subsistir al existir por sí y no en otro [...] Así pues, la substancia que es sujeto, en cuanto subsiste, se llama hipóstasis o subsistencia»⁶¹. La substancia se sustenta en sí misma, ya que existe por sí y no en otro, y, por ello, es subsistente.

La existencia es el hecho de estar presente en la realidad, o el estar fuera de las causas. Su causa inmediata es el ser⁶². La existencia de cada ente es causada por su ser, acto de los actos, acto primero y fundamental de todo ente⁶³. «El ser como acto del ente no es pues meramente [...] el hecho de darse fuera de la mente, y fuera de la nada y de las causas. El ser no es mera actualidad fáctica, sino acto y perfección, y aquello que constituye la actualidad y perfección de toda forma o esencia»⁶⁴. El ser es, por tanto, un constitutivo entificador y perfeccionador del ente.

Además de estas dos funciones, el ser causa la subsistencia. De manera que, como dice Santo Tomás, «En cualquier ente hay que considerar dos realidades: la misma razón de especie y el mismo ser, por el que aquel subsiste en esta especie»⁶⁵. Si lo

⁵⁷ BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis* 3: PL 64,1343.

⁵⁸ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁵⁹ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* III q. 16 a. 2 ad 2um.

⁶⁰ *Ibid.* I q. 29 a. 2c.

⁶¹ ID., *De potent.* q. 9 a. 1c.

⁶² Cfr. ID., *In I Sent.* dist. 33 q. 1 a. 1 ad 1um.

⁶³ Cfr. ID., *Summ. theol.* I q. 4 a. 2c.

⁶⁴ F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1981, p. 212.

⁶⁵ SANTO TOMÁS, *De verit.* q. 21 a. 1c.

que hace existir, o encontrarse en la realidad extramental, de cualquier modo, es el ser propio, constitutivo formal del ente —porque, además de hacer que el ente exista o sea, hace que el ente sea lo que es, ya que es el fundamento de las formas de las mismas esencias⁶⁶—; lo que hará existir a la substancia de un modo especial será igualmente su ser propio, su ser proporcionado a su esencia. La causa del subsistir de la substancia, el existir por propia cuenta y en sí mismo y no en otro, es su ser propio⁶⁷.

La substancia se puede denominar, por ello, con el término «subsistencia», como lo que subsiste, o existe de modo autónomo e independiente, la «realidad subsistente». Subsistencia, en este sentido concreto, es sinónimo de subsistente, lo que es sujeto o posee el subsistir, o la esencia substancial individual con su propio acto de ser, pues este último es el constitutivo entitativo, que causa tal modo de existir. Igualmente, puede tomarse «subsistencia» por este principio que hace subsistir, es decir, significando aquella perfección por medio de la cual el que la posee subsiste, esto es, el ser substancial.

7. LA TOTALIDAD PERSONAL

Según esta definición de Boecio, tal como la interpreta Santo Tomás, la persona está constituida por la esencia substancial individual —en un nivel que incluye la forma más alta de vida, la intelectiva o racional, que se desarrolla con las operaciones interiores del entendimiento y la voluntad—, y por el ser propio y proporcionado a ella. Ambos constitutivos son necesarios e imprescindibles para que se dé la persona. De ahí que enseñe siempre el Aquinate que la persona «designa algo íntegro»⁶⁸, o que, como dice en otro lugar, «La persona es lo más completo en el género de la substancia»⁶⁹. Estos dos constitutivos esenciales, sin embargo, no se comportan de igual modo, porque sus funciones y propia constitución es distinta. Según Santo Tomás, el ser se comporta con respecto a la esencia de una manera análoga a la forma con la materia, es decir, como el acto a la potencia.

Aristóteles ya había determinado la relación acto potencial entre los accidentes y la substancia y entre la forma y la materia, pero el Aquinate análogamente la aplica a principios de orden distinto, el ser y la esencia. Por ello, afirma que «El ser es la actualidad de toda forma o naturaleza, pues no se significa la bondad o la humanidad en acto, sino en cuanto significamos el ser. Así, pues, es preciso que el mismo ser sea comparado con la esencia, que, por eso, es algo distinto, como el acto a la potencia»⁷⁰.

⁶⁶ Cfr. ID., *Summ. c. Gent.* I 22-23.

⁶⁷ Si la substancia existiera por otro ser —como les ocurre a los accidentes, que existen por el de la substancia, y, por este motivo, están en ella, existen por otro y en otro—, ya no existiría por sí misma, ya no sería subsistente. Se daría entonces el modo de existir de la inherencia, que es la propia de los accidentes.

⁶⁸ SANTO TOMÁS, *Comp. theol.* I 211.

⁶⁹ ID., *Summ. c. Gent.* IV 38.

⁷⁰ ID., *Summ. theol.* I q. 8 a. 1c.

Porque el ser es el acto de los actos esenciales, es también la máxima perfección, constitutiva de todas las demás perfecciones de orden esencial. «El ser es lo más perfecto de todo, pues es comparado a todo como acto. Pues nada tiene actualidad, a no ser en cuanto es; de donde el mismo ser es la actualidad de todas las cosas, y aun de las mismas formas. De donde no es comparado a otro como el recipiente a lo recibido, sino más bien como lo recibido al recipiente. Así, pues, cuando digo el ser del hombre, o el ser del caballo, o el ser de cualquier cosa, el mismo ser es considerado como algo formal y recibido, no, en cambio, como aquello a lo que compete el ser»⁷¹. Nunca el ser es recipiente de perfección alguna, y, por tanto, tampoco podrá completarse, o perfeccionarse, por algo, que de este modo sería recibido. Siempre es el ser el que completa al recipiente. Lo hace además de modo íntegro, porque le confiere la totalidad de perfecciones capaz de recibir.

Puede decirse, igualmente, que los entes creados participan del ser, lo poseen en parte o limitadamente, y lo hacen según la medida o grado que indica su esencia. «Todo lo que es después del primer ente, puesto que no es su ser, tiene el ser en algo recibido, por el que el mismo ser es contraído; y, así, en cualquier ente creado, una cosa es su naturaleza, que participa del ser, y otra el mismo ser participado»⁷².

La naturaleza o esencia, individual y racional, de la persona es, por consiguiente, su constitutivo material; y el ser participado, o limitado, según el grado de esta esencia, es su constitutivo formal. De ahí que como afirma Santo Tomás, «El ser pertenece a la misma constitución de la persona»⁷³. El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, es su ser propio. La personalidad, lo que convierte a la naturaleza en persona y hace que ésta sea distinta de los otros entes substanciales, es el ser.

Si el principio personificador, el constitutivo formal de la persona, fuese alguna propiedad esencial, como, por ejemplo, la racionalidad, la libertad, la capacidad comunicativa o relacional, o cualquier otra característica, por importante y necesaria que sea, el hombre no sería siempre persona. Todos los atributos de la esencia individual humana cambian en sí mismos o en diferentes aspectos, en el transcurso de cada vida humana. Pueden incluso considerarse en algún momento en potencia, o en hábito, pero no siempre en acto. Además, como son poseídos en distintos grados, según los individuos y las diferentes circunstancias individuales, habrían entonces distintas categorías de personas.

Por el contrario, la realidad persona se encuentra en todos los hombres. Ser persona es lo más común. Está en cada hombre, lo que no ocurre con cualquiera de los atributos humanos. Todos los hombres y en cualquier situación de su vida, independientemente de toda cualidad, relación, o determinación accidental y de toda circunstancia biológica, psicológica, cultural, social, etc., son siempre personas en acto. Además, todo hombre es persona en el mismo grado. No hay participación en el ser

⁷¹ ID., *De potent.* q. 9 a. 2 ad 9um.

⁷² ID., *De spirit. creat.* a. 1c.

⁷³ ID., *Summ. theol.* III q. 19 a. 1 ad 4um. Cfr. E. FORMENT, *Ser y persona*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 2a. ed., Barcelona 1983.

personal humano. En cuanto personas todos los hombres son iguales entre sí, aun con las mayores diferencias en su naturaleza individual, y, por ello, tienen idénticos derechos inviolables. Los niños, los ancianos, los enfermos mentales, el hombre en su fase embrionaria, todos los hombres en cualquier condición, son siempre personas humanas. Nunca son ni pueden convertirse en «cosas». Y son personas sin diferencias en el orden personal. No hay categorías de la persona en cuanto tal. Como hombres somos distintos en perfecciones, como personas, absolutamente iguales en perfección y dignidad.

Por expresar directamente el ser, en la noción de persona se alude al máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de su naturaleza. Santo Tomás afirma simultáneamente las tesis de que el hombre posee una naturaleza humana, con unos fines e inclinaciones propias, y de que el hombre es una persona. Tanto por su naturaleza como por su persona, el hombre posee perfecciones, pero su mayor perfección y la más básica es la que le confiere su ser personal. La persona indica lo más digno y lo más perfecto. Como afirma Santo Tomás, «La persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza»⁷⁴. Por tanto, «La persona es nombre de *dignidad*, porque está puesto para designar lo más alto y noble entre los seres»⁷⁵.

Puede parecer que la noción de persona, por esta perfección suprema, básica y fundamental, y no genérica, que significa, sea un trascendental. Sin embargo, no puede considerarse tampoco como trascendental, como un concepto no genérico ni específico de máxima extensión, convertible con el de ente. La persona carece de esta universalidad. En todo caso, por trascender todos los géneros y todas las categorías o géneros supremos, puesto que no puede explicarse por determinaciones sobre géneros o especies, ni por ninguna de las categorías, como si fuese algo meramente substancial o accidental, hay que concebirla como inmediatamente participante del ser.

Aunque todas las perfecciones del ente se resuelvan en último término en el acto de ser, la persona sin mediación de algo esencial, directamente se refiere al ser⁷⁶. Por ello, debe comprenderse como participante del ser, y en los trascendentales que fun-

⁷⁴ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 3c. Cfr. U. DEGLI INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma 1967.

⁷⁵ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁷⁶ El ser personal en cuanto tal, al igual que el vivir y el entender en cuanto tales, están constituidos por el *esse*. La persona humana no rebaja o deprime esta perfección del acto de ser, a pesar que esta actualidad es participada por la esencia humana. Como ha advertido Canals, «Nada en cuanto en la escala de los seres se nos presenta como constituyendo un grado de perfección, puede ser entendido en su propias razón de ser, si se le concibe como incluido en alguno de los modos del ente predicamental. Ni la vida, ni la naturaleza cognoscente, pueden ser adecuadamente concebidas por diferencias genéricas o específicas, como determinaciones de la substancia. Se trata de grados en la más y más perfecta participación del *esse*» (F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, p. 20).

da, la unidad, la verdad y la bondad. En este sentido, la persona tiene un carácter «trascendental», y, por ello, es lo que posee «más» ser, y, por lo mismo, lo más unitario, lo más verdadero y lo más bueno.

8. LA SINGULARIDAD PERSONAL

Podría considerarse como una definición de persona exclusivamente propia de Santo Tomás, la siguiente: «Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional»⁷⁷. En esta definición tomista no sólo quedan expresados sus constitutivos, y en este sentido es equivalente a la de Boecio, con el significado que ha dado a sus términos el Aquinate, sino también la especial singularidad de la persona

Según lo dicho, tal como ha observado Lobato, «La persona es el concepto *más completo* de cuantos poseemos, porque además de las estructuras del ser categorial y del ser trascendental dice referencia al ser en acto y al acto de ser». Además, y precisamente, por ello, como también nota el eminente tomista, «La persona es siempre *singular, concreta*. De suyo la persona no tolera un discurso genérico, ni abstracto»⁷⁸.

Las cosas, los individuos no personales, son estimables por la naturaleza que poseen. En ellos, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos únicamente interesan en cuanto son portadores de ellas. Todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas, porque interesa su individualidad, que intenta expresar el nombre de persona, que no es así ni un nombre común, en sentido estricto, ni propio. A diferencia de todos los demás, «El individuo humano es *único e irreplicable*, es un ser personal»⁷⁹.

Cada individuo humano es único e insustituible. Merece, por ello, ser nombrado no con un nombre que diga relación a algo genérico o específico, sino con un nombre propio, que se refiera a él mismo. Un nombre que indica su carácter individual y valioso por sí mismo. Sólo las personas tienen nombre propio. Si se da también a otras realidades es por su relación directa con personas. El nombre propio se puede extender de la persona, su objeto directo, a su entorno, que tiene un nombre propio no por sí mismo, sino por estar referido a las personas. Ello explica que la persona, por su bondad individual, sea «un ente capaz de ser fin en sí mismo», y, por tanto, «el ente capaz de ser amado por sí mismo»⁸⁰. Sólo la persona puede despertar un amor pleno, el amor de donación recíproca, que se constituye por una unión afectuosa y origina una comunicación de vida personal⁸¹. Puede decirse que la persona es «un ser

⁷⁷ SANTO TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 4c.

⁷⁸ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁷⁹ *Ibid.* También por este motivo, «No se puede confundir con la naturaleza, aunque se realicen ambas en el sujeto existente» (*Ibid.*).

⁸⁰ J. BOFILL, *Autoridad, jerarquía, individuo*, en *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona 1967, pp. 11-23, p. 19.

⁸¹ Cfr. ID., *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Ed. Cristiandad, Barcelona 1950.

capaz de amar y ser amado con amor de donación», o como lo que es sujeto y objeto de amor no posesivo⁸².

También, como consecuencia, las personas, a diferencia de los otros vivientes, tienen una *vida personal*, una vida biográficamente descriptiva, de la cual merece la pena ocuparse y comprenderla en lo posible. En las biografías no se determinan características o propiedades universales del hombre, sino que se intenta explicar de alguna manera la vida del hombre individual, la vida de una persona. «La *vida personal* se explica en las relaciones interpersonales, en la comunión de personas, sobre todo en las relaciones de *conocimiento* y de *amor*, de mutua donación desinteresada»⁸³.

Con el término persona se expresa esta individualidad o «distinción», que es mucho mayor que la de las esencias de las cosas, incluida la esencia humana individual. La persona, como ha señalado Lobato, «Es inefable, mucho más que el individuo»⁸⁴, y hasta que el individuo humano. La individualidad personal incluye, por una parte, la de su naturaleza substancial, individualizada como las otras substancias compuestas por sus principios individuantes de orden también esencial; por otra, la mayor singularización que le proporciona la posesión de un ser propio y proporcionado a esta esencia.

Este ser personal hace que la persona se posea a sí misma, por medio de su entendimiento y por medio de su voluntad. Tal posesión intelectual y amorosa revela una suprema individualidad. Precisa, por ello, Santo Tomás que, «De un modo más especial y perfecto se encuentra lo particular e individual en las substancias racionales, que tienen el dominio de sus actos, y no sólo son movidas, como las demás, sino que también obran por sí; y las acciones están en los singulares. Por tanto, de entre las otras substancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial; y éste es persona»⁸⁵.

El ser propio de la persona, en un nivel de mayor participación, le confiere la autoposesión. Esta posesión personal se realiza por medio de la autoconciencia intelectual o experiencia existencial de la facultad espiritual inteligible e intelectual. Gracias a ella, aunque en un grado limitado, la persona se posee intelectivamente a sí misma. La autopresencia, como ha probado Canals, «Es el núcleo o raíz originaria de todas las capacidades de conocimiento objetivo»⁸⁶.

Las posesión propia de la persona se lleva a cabo también por su facultad espiritual volitiva. La posesión de sí misma de la voluntad en cuanto tal, se expresa por lo que San Agustín denominaba «amor», la última dimensión de la triada «mente, noticia y amor»⁸⁷, que unidas constituyen la «memoria de sí», porque por ellas se está

⁸² Cfr. F. TOMAR ROMERO, *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofill*, PPU, Barcelona, 1993.

⁸³ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁸⁴ *Ibid.* Cfr. E. FORMENT, «La dimensión personal del ser humano», en J. LOMBA (Ed.), *El arte de vivir*, Obra Cultural-Ibercaja, Zaragoza 1994, pp. 49-63; e ID., «El personalismo de Santo Tomás»: *Scripta Fulgentina* II (1992) 5-31.

⁸⁵ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 20 a. 1c.

⁸⁶ F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona 1987, p. 480.

⁸⁷ SAN AGUSTÍN, *De Trinit.* IX 4.

presente a sí misma. Con esta autoposesión, la persona se ama a sí misma, de un modo natural y necesario, pero no desordenadamente, porque entonces este «amor de sí» se convertiría en egoísmo⁸⁸.

Por su autoposesión, o por ser dueña de sí misma, con sus facultades superiores, aunque en el grado indicado, como corresponde a la limitación de la inteligencia y de la voluntad del ser humano, la singularidad de la persona es más plena que la de los demás entes substanciales. En ella todo está atravesado por esta singularidad. En cualquier persona tal individualidad tiene siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico. De ahí, que esté incluida formalmente en las dos definiciones de persona examinadas.

9. LA INCOMUNICABILIDAD Y LA COMUNICABILIDAD

Al individuo, al «subsistente distinto», según la definición de Santo Tomás, o a la «substancia individual», que aparece en la de Boecio, por su totalidad entitativa —que indican los términos «subsistente» y «substancia»—, y por su singularidad —indicada por los de «distinto» e «individual»—, se le puede caracterizar como totalmente incommunicable. «En el aspecto óptico la persona está *clausurada*, es un castillo inaccesible desde fuera. Se opone [...] a todo dominio, a ser parte de otro. Sólo está *abierta* a sí misma y a la irrupción de Dios que es más íntimo que ella misma»⁸⁹.

Por esta incommunicabilidad metafísica, la persona no posee las siguientes «comunicabilidades»: 1) la que tienen los accidentes en relación con la substancia a la que inhiere; 2) la comunicación lógica de lo universal respecto a lo individual, que lo realiza; 3) la que tienen las partes substanciales con relación al todo que constituyen; y 4) la que es propia de las substancias «incompletas» con respecto al compuesto substancial, como la que tiene el alma humana, que, por ello: «no le compete ni la definición de persona, ni el nombre»⁹⁰.

A diferencia de los otros nombres, el término «persona» también expresa formalmente la incommunicabilidad metafísica, porque «Dos cosas implica la persona, una *naturaleza* y un *modo de existir*. La naturaleza tiene que ser espiritual, la más noble de todas. El modo de existir tiene que ser completo, clausurado, sin posible comunicación, subsistente en sí mismo»⁹¹.

Declara el mismo Santo Tomás: «La forma significada con el nombre de persona no es la naturaleza absolutamente, porque así significaría lo mismo el nombre de hombre y el nombre de persona humana, lo cual es evidente que es falso. Por el nombre de persona se significa formalmente la incommunicabilidad, o la individualidad subsistente, en la naturaleza»⁹².

⁸⁸ Véase SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I-II q. 77 a. 4c.

⁸⁹ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁹⁰ SANTO TOMÁS, *Summ. theol.* I q. 29 a. 1 ad 5um.

⁹¹ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁹² SANTO TOMÁS, *De potent.* q. 9 a. 6c.

Esta incomunicabilidad metafísica, como ha mostrado el profesor Martínez Porcell, «No significa negar la posibilidad de comunicación consigo mismo y con las demás personas; incomunicabilidad ontológica no es incomunicación psicológica»⁹³. Igualmente ha notado el profesor Lobato que «La persona, de suyo *incomunicable* en el orden del ser, es lo más *abierto y comunicante* en el orden del obrar»⁹⁴. Precisamente la incomunicabilidad metafísica es la que posibilita la comunicación antropológica. Con palabras de Martínez Porcell, «La noción de persona como *subsistens distinctum incommunicabile* no la encierra en el solipsismo, sino que abre su vida personal, como grado ontológico, a la comunicación propia de la intelección y el amor»⁹⁵.

Por consiguiente, como también concluye Lobato, «Al mismo tiempo que la persona se constituye en esta clausura ontológica, y en esta independencia en el ser, por su condición de sujeto libre, consciente, cognoscente, *quodammodo omnia*, el ser personal es el sujeto de todas las *relaciones*, y la plenitud de su ser se comunica a través de ellas, recibiendo y dando»⁹⁶. Esta capacidad comunicativa se descubre claramente en el misterio de la persona: «El hombre manifiesta la doble dimensión de su ser en toda circunstancia: la de finitud con sus límites —*el hombre tan pequeña cosa*, como escribe Santo Tomás (*In Psalm.* 8, n. 3)— y la de su apertura al infinito, que el mismo Aristóteles interpretaba en los signos de la mente y de la mano, abierta hacia la totalidad: *de alguna manera todo* (*De Anima* III 8: 431 b 21)»⁹⁷.

Se dice, en el canto sobre el hombre de *Antígona* de Sófocles: «Portentos, muchos hay; pero nada es más portentoso que el hombre»⁹⁸. Esta grandeza del ser humano se explica por su alma espiritual, que, como también afirmó Aristóteles, es «en cierto modo todas las cosas»⁹⁹. Comentando este importantísimo texto, explica Santo Tomás que «El alma fue dada al hombre en lugar de todas las formas para que el hombre sea en cierto modo todas las cosas, ya que su alma es receptiva de todas las formas»¹⁰⁰.

Lobato ha advertido asimismo que «La frase aristotélica, el hombre es en cierto modo todas las cosas, *quodammodo omnia*, tenía un sentido preciso. Se trataba de poner de relieve la capacidad típica del hombre, por la cual emerge entre todos los animales: hacia adentro la *mente*, y hacia afuera la *mano*. Por la mente y la mano el hombre va más allá de los propios confines y puede llegar a superar cualquier límite en el pensar y en el hacer»¹⁰¹.

⁹³ J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, PPU, Barcelona 1992, p. 233.

⁹⁴ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

⁹⁵ J. MARTÍNEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, p. 325. Véase E. FORMENT, «Misterio trinitario y metafísica de la persona», en AA.VV., *S. Tommaso teologo. Ricerche in occasione dei due centenari accademici*, Pontificia Accademia di S. Tommaso-Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, pp. 200-214.

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ ID., «La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino», p. 11.

⁹⁸ SÓFOCLES, *Antígona* 332-333.

⁹⁹ ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 431 b 21.

¹⁰⁰ SANTO TOMÁS, *In III De anima*, lect. 13, n. 790.

¹⁰¹ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., pp. 79-80.

Sobre la afirmación de Aristóteles que «La mano es el instrumento de los instrumentos»¹⁰², comenta Lobato: «Se le han dado las manos al hombre, como parte integrante de su ser. Por las manos entra en contacto con el contorno. Aristóteles veía en las manos el órgano por excelencia, el medio de la acción productiva, el instrumento humano de mayor alcance. Tomás de Aquino apunta la razón de esta singular eficacia de las manos del hombre. Guiadas por la inteligencia pueden adquirir una dimensión ilimitada. Originan nuevos auxiliares de su acción, una cadena sin fin de instrumentos, que tiene en la mano su primer anillo, y pueden servir para producir un número incontable de efectos»¹⁰³. Por consiguiente, como indica en otro lugar, «La mano humana no es comparable con ninguna mano animal, es un instrumento del espíritu»¹⁰⁴.

10. EL DINAMISMO PERSONAL

Santo Tomás no sólo ha presentado su metafísica de la persona, que justifica la apertura universal de la persona a las demás y a las cosas, sino que «Se ha cuidado también de indicar las vías de su promoción. A la teoría ha añadido la orientación de la praxis». Añade Lobato que «La gran dignidad del hombre es su ser personal, pero su gran tarea es llevar a cabo las posibilidades de su personalidad. Al imperativo socrático de invitación a conocerse, *conócete a ti mismo*, corresponde el imperativo de Píndaro, *llega a ser el que eres*»¹⁰⁵. Esta promoción personal le es posibilitada por la ética, ampliamente desarrollada por el Aquinate.

En la ética tomista se integran, por una parte, una serie de componentes de la ética aristotélica: la doctrina de la virtud, la concepción de la virtud como justo medio, la función primordial de la prudencia, la recta razón como regla de la moralidad y el papel destacado de las pasiones. Por otra, Santo Tomás le anexionó una serie de elementos nuevos, que convienen perfectamente con los anteriores: la ley natural, la gracia, la humildad, la caridad y la contemplación amorosa. Es tan importante, en el tomismo, esta síntesis ética, con todos estos diez integrantes esenciales, que se ha dicho incluso que es «su contribución más original»¹⁰⁶.

La gran valoración de la persona y su conducta ética no implica un rebajamiento de lo social. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, considera que la persona es un ser social, porque necesita de la agrupación con los demás para lograr su perfección personal, pero también para difundir la que posee. «La sociedad humana no sólo tiene su fundamento en la necesidad de *recibir* lo que uno solo no se puede procurar, sino también en esta expansión perfecta, en la cual las personas se *dan* a sí mismas en el amor, y dan de la abundancia del corazón»¹⁰⁷.

¹⁰² ARISTÓTELES, *De anima* III 8: 432 a 1.

¹⁰³ A. LOBATO, «El problema del hacer humano», cit. 284.

¹⁰⁴ ID., «La humanidad del hombre en santo Tomás de Aquino», p. 67. Véase J. GARCÍA DEL MURO, *Ser y conocer*, PPU, Barcelona 1992.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰⁶ J. A. WEISHEIPL, *Tomás de Aquino. Vida, obras y doctrina*, EUNSA, Pamplona 1994, p. 298.

¹⁰⁷ A. LOBATO, «La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo», cit., p. 50.

La persona requiere la sociedad, en primer lugar por su imperfección, puesto que necesita de unos bienes materiales y espirituales, que no puede obtener en soledad. En segundo lugar, por su propia perfección. El bien, que es la misma persona, como tal necesita expansionarse y comunicarse, y lo hace en el amor de donación a las otras personas. De ahí que «La persona humana, que es mezcla de *indigencia* y de *abundancia*, merced a este intercambio de recibir y de dar, puede realizar el desarrollo de sus posibilidades y alcanzar una *madurez personal*»¹⁰⁸. La sociedad es, por tanto, la prolongación de la vida personal de los hombres, que la constituyen. Vida que se traduce en las relaciones sociales o interpersonales. «La persona humana se *desarrolla* en el proceso histórico de las relaciones interpersonales, mediante las cuales recibe y da, en la familia, en la comunidad humana, ante Dios»¹⁰⁹. La persona humana no sólo es un ser *imperfecto*, sino también «Un ser en proceso, destinado a conquistar una *plenitud* que sólo le compete en el camino de la evolución ascendente, hacia adelante y hacia arriba, pero no de modo determinado sino en cuanto ser personal y por ello en cuanto él es el principio de su dinamismo en el tiempo y en la historia»¹¹⁰.

Todas las personas están llamadas a la promoción total de sí mismas. El itinerario personal de perfección está en las manos de cada persona. Ella es la dueña de sus actos y de la dirección de su vida. El programa tomista de perfección personal se basa en el uso de la libertad humana. En su empleo se juega el desarrollo integral de su promoción personal, de su bien, y, por tanto, de su felicidad.

Todo ser personal humano, como asimismo ha señalado el profesor Lobato, «Tiene, sin saber bien por qué, un camino lleno de peligros y de obstáculos. Hay dentro de él como una ley de gravedad espiritual que lo desvía del fin. Los instintos no se someten fácilmente al imperio de la razón»¹¹¹. Además de esta innegable tendencia de la persona al mal, se encuentra también, en nuestros días, con un ambiente que fomenta la *vulgaridad* y la *ordinariedad*, que se ha extendido y ha penetrado en todos los ámbitos de la cultura actual.

La *mediocridad*, por una parte, tiende a anular la manifestación de lo personal. Como decía Ortega y Gasset, hace que, con ella, el individuo personal «Se sienta «como todo el mundo» y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse idéntico a los demás»¹¹². La persona «chabacana», como también la denomina Ortega, «Se acostumbra a sí misma, se encuentra cómoda a sí misma y tiende a generalizarse y eternizarse»¹¹³. Para ella, «ser diferente es indecente»¹¹⁴. Por otra parte, y como consecuencia, esta «masificación» impide que las personas se conduzcan a sí mismas y se esmeren en perfeccionarse.

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 50-51.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 50. Cfr. E. FORMENT, «La persona humana», en A. LOBATO (Ed.), *El hombre en cuerpo y alma*, vol. I, pp. 685-954.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 51.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 53.

¹¹² J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid 1937, p. 40.

¹¹³ *Id.*, *Misión de la Universidad*, Revista de Occidente, Madrid 1936, p. 21.

¹¹⁴ *Id.*, *La rebelión de las masas*, p. 42.

De la medianía o mediocridad, que es «el máximo peligro»¹¹⁵ para la vida personal, debe no sólo librarse la persona, sino también ayudar a la posible liberación de todos los demás, al igual que el hombre del mito de la caverna de Platón. Ortega creía que ello podría hacerse con la enseñanza universitaria¹¹⁶. La universidad ciertamente podría colaborar decisivamente en la liberación de la mediocridad o chabacanería, pero, para ello, debe ser consciente de su finalidad última, el bien del alumno, el perfeccionamiento de personas. No debe olvidar nunca la tesis personalista, que formula Santo Tomás, al iniciar una obra estrictamente racional o filosófica, del siguiente modo: «Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad»¹¹⁷.

Únicamente a las personas, a cada una de ellas en su concreción y singularidad, tal como significa el término persona, se ordenan todas las ciencias, teóricas y prácticas, las técnicas, las bellas artes, toda la cultura y todas sus realizaciones, en definitiva. Siempre y todas están al servicio de la persona humana. A la felicidad de las personas, a su plenitud de bien, es aquello a lo que deben estar dirigidos todos los conocimientos científicos, sean del orden que sean, e igualmente la misma tecnología.

Si las más geniales creaciones culturales, científicotécnicas, artísticas, o de cualquier otro tipo, no tendiesen a la perfección —especulativa, moral, estética, o de otra dimensión—, al bien, de las personas en su singularidad, que son solamente las que pueden ser felices, carecerían de todo sentido y por tanto de interés alguno. Son siempre relativas a la persona. No hay nada, en este mundo, que sea un absoluto, todo esta siempre referido a la felicidad de las personas, el único absoluto en el orden creado.

A esta primacía de la persona en todo orden humano o natural, justificada por la máxima participación directa en el ser y en los trascendentales fundados en él —la unidad, la verdad y la bondad—, el mismo Santo Tomás le presenta la siguiente objeción: «Lo que es propio de los mejores, es más digno de lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales»¹¹⁸. Parece, por tanto, que el ser persona no sea lo más digno del hombre, ya que es común a todos. Es innegable, que siempre las cosas más perfectas son escasas. Así, en el universo hay menos hombres, que animales; hay menos animales que plantas; y menos plantas que seres inertes. Igualmente, en el mundo cultural, son pocos los grandes investigadores, artistas, etc. Lo más común se presenta, por tanto, como menos valioso y digno de estimación.

Santo Tomás da la siguiente respuesta a esta objeción basada en que cantidad y perfección se presentan en relación inversa: «La comparación entre lo más común y lo menos común [...] no es válida, porque no siempre se cumple que lo menos común es lo más perfecto. No es la escasez o la menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo abundante, sino el ser fin respecto a unos medios»¹¹⁹. Lo que

¹¹⁵ A. CATURELLI, *La Universidad*, p. 56.

¹¹⁶ Cfr. J. ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, p. 42.

¹¹⁷ SANTO TOMÁS, *In Metaphys.*, prooem.

¹¹⁸ ID., *Summ. theol.* I-II q. 3 a. 5 obi. 3a.

¹¹⁹ *Ibid.*, ad 3um.

descubre una mayor perfección no es la menor cantidad, sino el ser fin de otros, sean abundantes o escasos.

Si todo se ordena o está al servicio de las personas humanas, si todo es un medio para que consigan la felicidad, es porque es menos perfecto que ellas. Por consiguiente, cualquiera que cultive algún ámbito de la cultura, está al servicio de las personas, de lo que son todos los hombres, lo más común y corriente. Aunque la persona sea como el común denominador de todos los hombres, que difieren en salud, biológica o psíquica, en riquezas, materiales o espirituales, poder, placer, cultura y en todas las determinaciones esenciales, en ella está la dignidad del hombre y su mayor dignidad. Lo más común, lo más ordinario, es precisamente lo más noble y perfecto. La persona, en su singularidad, es lo sumo y lo supremo.

EUDALDO FORMENT

Universidad de Barcelona.