

Noción de persona y antropología trascendental.¹***Si el alma separada es o no persona;
si la persona es el todo o el esse del hombre:
de Boecio a Polo***

Blanca Castilla de Cortázar*

Resumen: La noción de persona, ausente en la metafísica de los griegos, es una aportación filosófica del cristianismo. Por obra de los capadocios, se logró despojar al término de *hypóstasis* de su carácter de puro *hypokeímenon* y de sustancia, para acercarlo al sentido que los romanos habían dado al término persona, en cuanto diferente de las cosas. La Teología aplicó esta noción a Dios, describiéndola como *relación subsistente*. Sin embargo, al aplicarla al hombre, Boecio la define como: *substancia individual de naturaleza racional*, despojándola así de las sus características peculiares: la subsistencia y la relacionalidad, perdiendo a su vez la analogía entre la persona humana y la divina.

Santo Tomás, partiendo de Boecio, afirma inicialmente que el alma separada no es persona, pues parece que ésta es el "todo" humano. Sin embargo, él mismo, reformula más adelante dicha noción, describiéndola como «subsistente espiritual» (*De Potentia*, 9, a.4, c), anclándola de nuevo en el ser. Recuperada también, hace pocas décadas, la estructura fundamental de la Metafísica tomista, entre *essentia* y *esse*, Leonardo Polo aplica dicha distinción a la Antropología, entendiendo la persona como el acto de ser libre del hombre.

Palabras clave: persona, trascendentalidad, Leonardo Polo

Abstract: The notion of person, absent from Greek metaphysics, is a philosophical approach of Christianity. Thanks to the Cappadocians, the term hypostasis was stripped of its meaning of pure hypokeimon and of substance, in order to be closer to the meaning that the Romans had given to the term 'person', as an entity different from 'things'. Theology applied this notion to God, describing it as a subsistent relationship. Nevertheless, when applied to man, Boethius defines it as: individual substance of rational nature, stripping it from its peculiar characteristics: subsistence and relationality, losing both analogy between the human and the divine person.

Saint Thomas Aquinas, starting from Boethius, initially states that the separate soul is not a person, since it seems that such is the human "whole". In spite of this, he, himself, further reformulates the aforementioned notion, describing it as a "spiritual subsistent" (*De Potentia*, 9, a.4, c), anchoring it, once more, in the being. The fundamental structure of Thomistic metaphysics (between *essentia* and *esse*), as recently recovered by Leonardo Polo, applies such distinction to Anthropology, understanding a person as the human act of being free.

Keywords: person, transcendentality, Leonardo Polo

¹ Una versión similar ha sido publicada en «Miscelánea Poliana», 40 (2013) p. 62-94. Una versión más breve apareció con el título *Trascendentalidad de la persona* en FORMENT, Eudaldo, (Ed.), «Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA): Dignidad personal, Comunidad humana y orden jurídico», vol. I, ed. Balmes, Barcelona 1994, p. 251-264. Para la versión inglesa cfr. «Journal of Polian Studies» 4 (2017) 81-117.

* blancascor@gmail.com

Doctora en Filosofía y Teología, Profesora Titular de Antropología
Miembro de Número de la Real Academia de Doctores de España

La noción filosófica de persona es ajena a la metafísica de los griegos. Como señala Zubiri, la ausencia completa del concepto y del vocablo mismo de persona es una de las más fundamentales y gravísimas limitaciones del pensamiento helénico. Hizo falta –afirma– «el esfuerzo titánico de los capadocios para despojar al término de hipóstasis de su carácter de puro *hypokeímenon*, de su carácter de *subjectum* y de sustancia, para acercarlo a lo que el sentido jurídico de los romanos había dado al término persona, a diferencia de la pura *res*, de la cosa» (Zubiri X. , El hombre y Dios, 1984, pág. 323).

Con el término persona se intentó resaltar desde el principio la diferencia radical que existe entre un individuo humano y un individuo de cualquier otra de las especies de la tierra, que generalmente se denomina con la palabra *cosa*, o más técnicamente con el término *substantia* o, con más precisión, lo que los medievales denominaron *supuesto* (*suppositum*). Sin embargo, el peso del naturalismo, que tiende a considerar al ser humano como uno más de los seres del cosmos, ha sido grande en el pensamiento occidental. Aún hoy los materialismos, de cualquier corte, no reconocen una diferencia radical entre cada hombre y el resto del Cosmos, considerándolo simplemente como un individuo de una especie más evolucionada.

Los medievales no dudaron en afirmar que «la persona es lo más noble y digno que existe en la naturaleza» (De Aquino, I, q. 29, a.3)² y la intuición fundamental que recoge la noción de persona sigue latiendo en las inquietudes antropológicas de los pensadores de la modernidad. Filósofos como Descartes y, sobre todo, en Kant quieren marcar la diferencia entre el ser humano y la *res naturalis*. Y así, desde diversas perspectivas se habla de la trascendentalidad de la subjetividad humana, bien como infinitud de la voluntad tal como lo concebía Descartes o en forma de "yo trascendental" al estilo de Kant o de Fichte. Hoy también se dice que la libertad es trascendental, que el entendimiento es trascendental y se habla del carácter trascendental de la persona. Ahora bien, ¿qué significa exactamente la trascendentalidad de la persona?

1. Persona y trascendentalidad

Si nos ceñimos a los datos de la metafísica, a lo que se le ha reconocido alcance trascendental fundamentalmente ha sido al Ser como acto, sobre todo tras el re-descubrimiento de la diferencia entre *esse-essentia*, que constituye la piedra clave que sostiene el arco de la elaboración filosófico-teológica de Tomás de Aquino (Gilson, 1996). En efecto, el acto de ser actualiza las formas sin ser forma; hace ser a la substancia y a los accidentes, y por no pertenecer en exclusiva a ninguna, trasciende el nivel categorial situándose en un nivel superior: el plano trascendental. Ahora bien, si el acto de ser lo tiene todo *supuesto* ¿en virtud de qué hablar de una peculiar dignidad de la persona? ¿De dónde procede la supuesta dignidad que se atribuye a la persona? ¿De las características diferenciales que le

² Persona significat *id quod est perfectissimum in tota natura*.

aporta su esencia o de su acto de ser? ¿Qué es exactamente ser persona? Si lo trascendental es el acto de ser, con el nombre de persona ¿se ha de adscribir al *todo* del individuo humano o más propiamente se ha de designar el acto de ser del individuo humano?

En una primera aproximación parece que, puesto que todos los seres se parecen en que son, lo que les diferencia es su esencia: *lo que son*. En otras palabras, que el acto de ser homologa a los entes y lo que les distingue entre sí son las formas que ese acto de ser actualiza. Esta es una posibilidad. En este sentido el individuo humano se distinguiría de los individuos de otras especies en las características que le aporta su esencia, en concreto, la racionalidad. Es lo que bien a decir la definición de Boecio.

Sin embargo, el descubrimiento del Aquinate del Ser como acto y la doctrina de la participación trascendental aporta nuevos datos³. Según ella el acto de ser, según sea recibido –y limitado– por una esencia más noble, él mismo es más perfecto. De tal modo que los seres se distinguen no sólo por su esencia sino por la calidad del acto de ser que les actualiza. No se diferenciarían entonces solamente por lo que son sino también y fundamentalmente en que son. Es decir, el nivel trascendental parece admitir grados o niveles. El acto de ser, entonces, no sería tan igual en todos los seres. Esta es la participación trascendental. En virtud de ella los seres son, desde la perspectiva de su acto, también en el ser, en parte igual y en parte diferentes.

2. El acto de ser del universo y el acto de ser del hombre

Buscando la primera y más importante diferencia entre el ser de las cosas y el ser de las personas Zubiri señala que las personas tienen no sólo un ser propio sino que lo tienen en propiedad: «Ser persona es ser efectivamente mío. Ser una realidad sustantiva que es propiedad de sí misma. *El ser realidad en propiedad*, he aquí el primer modo de respuesta a la cuestión de en qué consiste ser persona. La diferencia radical que separa a la realidad humana de cualquiera otra forma de realidad es justamente el carácter de propiedad. (...) *Se trata de una propiedad en sentido constitutivo*. Yo soy mi propia realidad (...) El 'mío' en el sentido de la propiedad, es un mío en el orden de la realidad, no en el orden moral o en el orden jurídico» (Zubiri X. , *Sobre el hombre*, 1982, pág. 111). Más adelante lo dirá con su propio lenguaje: si las cosas reales son reales porque son 'de suyo', entre ellas, la realidad humana además de ser 'de suyo' es una realidad 'suya'. Esto comporta que el hombre tiene lo que él llama 'suidad' que es un peculiar carácter de realidad. Esta característica la describe como

³ Nos referiremos aquí a la doctrina de la participación sin entrar en discusiones de escuela. Hay importantes estudios que se han dedicado a clarificar las diferencias entre unos y otros. (Forment, *Ser y persona*, 1983) (Forment, *Persona y modo sustancial*, 1983)

'poseerse'. En palabras suyas «tomado el *poseerse* como un carácter del acto primero, este modo de ser suyo es justo lo que constituye la persona» (Zubiri X. , Sobre la esencia, 1985, pág. 504)⁴.

Pues bien, si sólo la persona tiene el ser en propiedad quiere decir que el resto de las cosas del cosmos participan de un acto de ser que, en cierto modo, no es suyo sino del Cosmos. En este sentido afirma Cardona «por lo que se refiere a las criaturas corruptibles, su ser se encuentra ya en el universo (importante sentido metafísico de la *materia quantitate signata* como principio de individuación). (...) El acto de ser es lo que hace subsistir al individuo, aunque este acto de ser está ya radicalmente dado en la creación del universo, desde el comienzo» (Cardona, 1987, págs. 62-72). En otras palabras, los individuos del cosmos tendrán su propio ser en cierto modo como en préstamo; es el ser de la especie y en último término ser el del Cosmos.

Esta propuesta está presente cada vez en más autores. Zubiri afirma en varios momentos que todo el Cosmos constituye una sola substantividad, mientras que cada persona es una substantividad por sí misma. Así afirma: «En el orden de la simple materia, la sustantividad no compete en rigor a ninguna de las llamadas 'cosas' materiales, sino al mundo material tomado en su integridad total, porque cada una de aquéllas, propiamente hablando, no es sino un mero fragmento de la sustantividad total (del Cosmos)» (Zubiri X. , Sobre la esencia, 1985, pág. 171). O en otro lugar «La verdad es que ningún ser viviente tiene una plenaria (...) sustantividad. Todo ser viviente, en una o en otra forma, es un fragmento del Universo. Y su propia vida es un momento del Universo entero» (Zubiri X. , Estructura dinámica de la realidad, 1989, pág. 201).

Este planteamiento tiene mayores consecuencias en el desarrollo, más elaborado, en la antropología de Leonardo Polo que afirma con nitidez que todo el Cosmos tiene un único acto de ser, mientras que cada persona tiene el suyo propio⁵. Así se pregunta: «¿El acto de ser creado es plural? Hay tantos actos de ser como animales o cosas, ¿hay un acto de ser del perro y hay otro acto de ser de la piedra?, o ¿hay un único acto de ser creado? Evidentemente que no se puede admitir que hay un único acto de ser creado, porque el acto de ser del hombre no es el acto de ser de la piedra. Yo no me distingo de la piedra sólo según la esencia sino también según el acto de ser. Mi acto de ser es personal y el de la piedra no» (Polo L. , La esencia del hombre, 2011, pág. 91). De ahí que es necesario «distinguir el acto de ser del hombre de otro acto de ser creado. Pero el acto de ser del universo creado no es plural sino que es uno, ¿por qué? Porque se corresponde con una esencia, ya

⁴La persona, sigue afirmando Zubiri, «es una realidad constituida no sólo por sus notas propias (en esto coincide con cualquier otra realidad), sino también por un peculiar carácter de su realidad. Es que el hombre no sólo tiene realidad, sino que es una realidad formalmente 'suya', en tanto que realidad. Su carácter de realidad es '*suidad*'. Es lo que a mi modo de ver constituye el carácter formal de la persona». (Zubiri X. , El hombre y Dios, 1984, págs. 372-373). El lenguaje zubiriano puede ser más confuso, pues no parte de la diferencia entre esencia y acto de ser, sin embargo, no confunde ambos planos, a pesar de que al acto primero de la persona, que es poseerse, lo califique como carácter formal.

⁵ Puede hallarse en muchas de sus obras, porque constituye una de las coordenadas de su propuesta filosófica. (Polo L. , La esencia del hombre, 2011, págs. 90-91)

que lo que es intracósmico, la vaca, el caballo, ésas no son esencias distintas» (pág. 91). En todo caso, «hay actos de seres distintos. El acto de ser del hombre no es el acto de ser del universo, porque su acto de ser es personal y el del universo no. A su vez, la esencia del hombre no es la esencia del universo. ¿Cuál es la distinción real entre el acto de ser del universo y el universo como esencia? ¿Cuál es la distinción real que existe en el hombre como persona y el hombre como esencia? Son cuestiones distintas, porque las esencias y los actos de ser son distintos» (pág. 98) y «tanto la esencia como el *esse* humanos son superiores a la esencia y al *esse* del universo físico» (pág. 43).

Los primeros tomistas que en el s. XX redescubrieron, recordábamos, la diferencia metafísica entre acto de ser y esencia, hablando de una dimensión *intensiva* del acto de Ser, que consiste en advertir que el Ser como acto, dependiendo de qué tipo de esencia actualice, él mismo es diferente; el acto de Ser se dice en parte igual y en parte diferente, al tratar del acto de Ser de la realidad material o del hombre (González, 1979) (Fabro, 1969)⁶. Si bien, desde la doctrina de la participación trascendental se pueden advertir diferencias en el ser en cuanto ser, para Leonardo Polo esa diferencia es más radical, de modo que el ser a secas, es un término inadecuado para hablar del hombre, pues el Ser del hombre es *ser-con*, como ya lo denominó Heidegger⁷, al que Polo denomina *co-existencia*. Es decir, el acto de ser en el ser humano es diverso al del Cosmos no sólo por la intensidad. Sigue siendo ser, pero al estar en otro nivel, el antropológico, también sus propiedades o características difieren de las del acto de ser del Universo material de modo que desde los trascendentales (propiedades del SER en cuanto Ser⁸) se entiende la propuesta de Polo de hablar de unos trascendentales antropológicos como diferentes de los trascendentales cosmológicos⁹. En efecto, el acto de Ser del Cosmos es diferente del acto de Ser del hombre y los trascendentales cosmológicos no pueden aplicarse simétricamente al hombre porque se quedan cortos.

La propuesta de estudiar los trascendentales del ser humano supone un avance en el conocimiento del orden trascendental. Responde a la necesidad de explicar trascendentalmente la noción intensiva del acto de ser al aplicarla al hombre. En efecto, los trascendentales antropológicos: *ser-con*, *persona*, *libertad*, *inteligencia*, *efusión* o *don*, son diversos nombres para designar el acto de Ser

⁶ Así se afirma: «El acto intensivo de ser, perfección universal y última, que el entendimiento capta como inherente en los sujetos subsistentes que observamos en el universo, con su maravillosa variedad de géneros, especies, subespecies e individuos, les compete a cada uno de ellos en lo que propiamente son, es decir, en la respectiva manera de ser que la esencia proporciona; quiere decirse que el ser que poseen los sujetos subsistentes, lo poseen en diversos grados» (González, 1979, pág. 106) p. 106.

⁷ Efectivamente Heidegger titula el cap. IV de *Ser y Tiempo: El 'ser en el mundo' como 'ser-con' y 'ser sí mismo'. El 'uno' y en concreto el parágrafo 26: El 'ser ahí con' de los otros y el cotidiano 'ser con'*. El ser-con es ser propio del hombre, *Dasein*, ser-ahí. (Heidegger, 1949, págs. 114-129); trad. esp...: en FCE, Buenos Aires 1987, pp. 129-147.

⁸ Los trascendentales se han venido considerando como un progreso nocional en el progresivo conocimiento del Ser, de tal manera que no se da una distinción real entre el ser o la unidad o la bondad. Los trascendentales se convierten con el Ser, se ha dicho. Por tanto no se distinguen realmente del Ser.

⁹ Los llama metafísicos, considerando la metafísica en sentido etimológico.

humano¹⁰. Como se advierte en esta sugerente propuesta se considera el término persona como un trascendental humano, es decir como una de los nombres del acto del ser del hombre. Desde la perspectiva de la trascendentalidad de la persona, se vislumbra en un primer acercamiento la profundidad de la dignidad humana. Una sola persona vale, según esto, más que todo el universo, porque tiene un *esse* propio, como el universo en su conjunto, y además porque ese *esse* es de mayor categoría que el del Cosmos.

Sin embargo, la tradición medieval denomina con el nombre de persona al individuo de una naturaleza más noble, en cuanto completo. Por tanto, la cuestión que nos proponemos a abordar – como se señaló al comienzo– es clarificar qué ha de entenderse por persona: ¿es el *todo* de un individuo humano o más bien el término persona designa el acto de ser de ese sujeto? La persona humana, ¿es el todo o es propiamente uno de sus coprincipios constitutivos, poseedor de unas propiedades trascendentales peculiares? Examinemos, en primer lugar, la definición que aporta Boecio.

3. Noción de persona y reducción boeciana

Como es sabido, la noción de persona se empieza a utilizar en el mundo romano, es en Cicerón donde aparece la oposición clásica entre *persona* y *res*. Se trata de una oposición netamente jurídica, aunque en él también se encuentra el esbozo de una descripción filosófica del concepto de persona, que recuerda a la fórmula que más adelante utilizará Boecio¹¹.

Más adelante, la noción de persona pasa a utilizarse en el ámbito teológico, para lo que necesitó un largo proceso de depuración hasta distinguir nítidamente entre naturaleza y persona. Este esfuerzo fue llevado a cabo en gran parte por los Padres griegos del s. IV, en especial los Capadocios, que tras diversas oscilaciones entre los conceptos de *ousía*, *hypóstasis* y *prosopón*, llegaron a identificar hipóstasis y persona como distintos de la *ousía* y de la substancia individual.

Interesaría destacar un texto de san Basilio: «La *ousía* es lo común a los individuos de la misma especie, que todos poseen igualmente, por lo cual se les designa con un único vocablo, que no expresa ninguno de los caracteres individuantes que la determinan... Si se unen estos caracteres individuantes a la *ousía* tendremos la *hypóstasis*. La *hypóstasis* es el individuo determinado, existente

¹⁰ Así los denomina Leonardo Polo. (Yepes Stork, 1992, págs. 101-124)

¹¹ Cicerón aporta diversos significados de la noción de persona en sus obras: un significado jurídico –sujeto de derechos y de responsabilidad (*De Orat. II, 102*)–, otro de tipo social en el que destaca la dignidad personal frente a la impersonalidad de la realidad colectiva (*De Off. I, 124*). Resalta en otro texto la diferencia entre la excelencia de la persona respecto a la cosa (*De Orat. III, 53*), y también recoger su carácter filosófico en las siguientes palabras: 'Intelligendum etiam duabus quasi nos indutos esse a natura personis, quarum una communis est, ex eo quod omnes participes sumus rationis, praestanteque eius qua antecellimus bestias, (...), altera autem quae propria singulis est tributa' (*De Off. I, 107*), en las que de forma poética Cicerón se acerca a la doctrina de la naturaleza humana, que Boecio recogerá en su definición de persona. (Riva, 1964, pág. 210)

por sí, que comprende y posee la *ousía*, pero que se opone a ella como lo propio a lo común, lo particular a lo general» (San Basilio, Carta 38, 1,4)¹².

Como se aprecia en esta explicación, la noción de *hypóstasis* es todavía casi sinónima de sustancia individual, por lo que San Gregorio Nacianceno añade para caracterizarla las notas de totalidad, independencia, inteligencia y libertad (San Gregorio Nacianceno, Orat., 21, 16). Esto permitirá ir perfilando esta noción, distinguiendo la sustancia individual de su subsistencia, hasta llegar a distinguir claramente entre persona y naturaleza, por muy perfecta y acabada que ésta sea¹³, y señalar que mientras la substancia aristotélica es fundamentalmente forma o esencia, la subsistencia señala el orden del SER. Con esa distinción, por tanto, descubrieron que la *hypóstasis* o persona está en el orden del ser.

La distinción entre Naturaleza y Persona se manifestó muy fecunda a la hora de penetrar racionalmente en los misterios teológicos: ¿cómo se podría hablar, si no, de una Unidad divina, con tres Personas distintas en su intimidad, sin esa diferencia?, o ¿cómo se podría profundizar en la Encarnación sin la Unión Hipostática, que distingue una Persona que teniendo una naturaleza asume además otra? Sin embargo, esa distinción no se aplicó con propiedad a la antropología. Tomemos nota de algunos datos de interés.

La Teología describió la Persona divina como Relación, *relación subsistente*: así lo recoge el propio Boecio en su tratado *De Trinitate*, por lo que santo Tomás concluye que «la noción de persona significa relación» (Summa Theologiae, I, q.29, a.4, sed contra). Sin embargo, ¿qué pasó cuando Boecio aplicó esta noción al hombre? Es interesante constatar que conocía bien que a la substancia, aplicada a la persona, se le llamaba subsistencia. Sin embargo, queriendo ser fiel a Aristóteles, vuelve al lenguaje original, que le parece decir lo mismo, perdiendo por primera vez la profundización ontológica, obra de los padres griegos, al volver a introducir en la noción de persona el carácter de *subjectum* y de *hypokeimenon*. Él mismo relata la cuestión de la siguiente manera: «De forma altamente expresiva, los griegos han denominado *hypóstasis* a la subsistencia individual de una naturaleza racional; nosotros, por indigencia de términos, hemos tenido que optar por una designación figurada: lo que ellos expresan por *hypóstasis* nosotros lo denominamos persona. Pero la lengua griega es más sutil; en ella la *hypóstasis* es la subsistencia individual» (Boecio)¹⁴.

¹² Dirigida a san Gregorio Nacianceno.

¹³ Para la obra llevada a cabo por los Padres Capadocios ver (Buda, 1956) (Gómez Arboleya, 1949)

¹⁴ «Longe vero illi (Graeci) signatius naturae rationalis individuum subsistentiam *hypostáseos* nomine vocaverunt; nos vero, per inopiam significantium vocum, translaticiam retinuimus nuncupationem, eamque quam illi *hypóstasis* dicunt, personam vocantes. Sed peritior Graecia sermonum *hypóstasis* vocatindividuum subsistentiam», en (Minge, 1847, PL 64, 1344 A)

Sin embargo, considera que en definitiva *hypóstasis* –subsistencia individual–, viene lo mismo que substancia individual (Minge, 1847, PL, 64, 1344 B)¹⁵, pues, aunque reconoce que substancia y subsistencia no quieren decir exactamente lo mismo, en su opinión la noción de subsistencia sólo se puede aplicar a las nociones universales. Por tanto subsistencia individual viene a ser lo mismo que substancia individual. Boecio, ni entendió bien el término subsistencia, ni parece que advirtiera que el cambio de terminología¹⁶ –de subsistencia a substancia– significaba la distinción entre el orden del ser como distinto de la esencia.

Tanto es así que formuló una definición de persona, cuando el orden del ser no se puede definir, porque el SER no es idea formal, susceptible de ser expresada por géneros y diferencias. El ámbito del ser sólo se puede describir, pues no entra dentro de los géneros y las especies de la lógica. Por otra parte, en su tan traída y llevada definición: «substancia individual de naturaleza racional» también está ausente la relacionalidad. Por lo tanto, los dos elementos que la razón humana alcanzó como constitutivos de la Persona divina –a saber: subsistencia y relacionalidad–, se pierden con Boecio, por lo que su célebre definición poco tiene que ver con el difícil hallazgo de sus predecesores. Por otra parte, no es menor la importancia de que no sirve para ser aplicada a Dios, de lo que él fue plenamente consciente (Boecio), perdiendo así la analogía entre la persona humana y la divina. Este lastre, que sigue pesando hoy, ha supuesto una gran rémora para la antropología teológica, a la hora de avanzar en el desarrollo de la *imago Dei*, en el ser humano.

Sin embargo, dicha fórmula hizo fortuna, y, desde entonces hasta aún hoy se sigue dando por buena. La reducción boeciana ha tenido importantes secuelas que no es el caso considerar aquí. Lo cierto es que tras él, el *iter* de la noción de persona se torna sinuoso, se recupera y se vuelve a perder según los autores y desaparece de hecho de los fundamentos de la cultura occidental que se apoya en la naturaleza, eso sí, pero no en la persona.

4. La persona según Tomás de Aquino

Tomás de Aquino parte pacíficamente de la definición de persona aportada por Boecio. Sin embargo, a medida que madura su pensamiento, el aquinate, en virtud de su profunda visión de la trascendencia del «*ess*», transforma la fórmula boeciana en orden a perder su carácter de definición y a abandonar el ámbito de la substancialidad. En efecto, él supo ver y expresar mejor que todos los que le precedieron la radicalidad de la persona en el ser¹⁷. Su concepción la han resumido Schütz y Sarach diciendo que «la Persona para él designa ese modo y manera inmediatos en que el Ser real

¹⁵ «Quocirca cum ipsae subsistentiae in universalibus quidem sint, in particularibus vero capiant substantiam, jure subsistentias particulariter substantes *hypostáseis* appelaverunt».

¹⁶ Para un desarrollo pormenorizado de estas cuestiones ver (Gracia Guillén, 1984, págs. 72-73).

¹⁷ Ver Tomás De Aquino, *In Sent.*, I, d.6, q.2, a.1; d.7, q.1, a.1; d. 23, a.2; *S. Th.*, I, q. 29, a.1.

posee su esencia plenamente y dispone libremente de ella» (Schütz & Sarach, 1965, pág. 70)¹⁸. Por eso sustituirá de nuevo la expresión 'sustancia' por la de 'subsistencia', para terminar describiendo la persona como «subsistente espiritual» (Tomás De Aquino, *De Potentia*, 9, a.4, c.).

Sin pretender hacer aquí un estudio exhaustivo de los textos en los que Tomás de Aquino trata sobre la persona¹⁹, expondré la ampliación que hace de la fórmula boeciana que le sirve de punto de partida.

4.1. La incomunicabilidad de la persona

La definición de Boecio al aludir a la 'sustancia individual' quiere designar lo que en lenguaje aristotélico corresponde a la sustancia primera (*Summa Theologiae*, I, q.29, a.2)²⁰ como diversa de la sustancia segunda (sustancia universal: la forma en el pensamiento). La sustancia primera es llamada también hipóstasis o 'supuesto'²¹. Además, la persona es el nombre especial que reciben los singulares de las sustancias racionales (*Summa Theologiae*, I, q.29, a.1)²², en cuanto que éstas son un tipo de sustancias especiales o más perfectas²³. Al hilo de la primera idea, en diversos pasajes explicita lo que hace que una sustancia sea individual. Lo individual es en primer lugar *lo incomunicable*. Por ello se va afirmando que no pueden ser persona:

- 1) los accidentes, porque se comunican con la sustancia²⁴,
- 2) tampoco los géneros abstractos pues pueden ser participados por muchos individuos²⁵. Por otra parte si la persona tiene una naturaleza racional quedan excluidos
- 3) los individuos no racionales²⁶. Además sostiene que la sustancia que compone la persona ha de ser completa: no pueden ser persona, por tanto,

¹⁸ Trad. esp. *Mysterium Salutis. Manual de Teología como Historia de la salvación*, ed. Cristiandad, 1970, t. II.

¹⁹ Para ello puede confrontarse (Forment, *Ser y persona*, 1983, págs. 15-69)

²⁰ «... in definitione personae... 'sustancia' accipitur communiter, prout dividitur per primam et secundam: et per hoc quod additur 'individua', trahitur ad standum pro substantia prima». (En la definición de persona... 'sustancia' se toma en general, en cuanto se aplica a la primera y a la segunda, y al añadir 'individual' se contrae a significar la sustancia primera).

²¹ Ver Tomás de Aquino, *Quaestiones Quodlibetales, Quodl. II*, q. 2, a. 2: «Suppositum autem est singulare in genere substantiae quod dicitur hypostasis vel substantia prima». (El supuesto, en cambio, es el singular en el género de la sustancia, que se denomina hipóstasis o sustancia primera).

²² «in praedicta definitione personae ponitur substantia individua in quantum significat singulare in genere substantiae: additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis». (En dicha definición de persona se pone 'sustancia individual', en cuanto se significa el singular en el género de la sustancia; se añade 'de naturaleza racional' en cuanto se significa el singular en las sustancias racionales).

²³ «sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus». (Pero de un cierto modo más especial y perfecto se halla lo particular e individual en las sustancias racionales).

²⁴ Ver Tomás de Aquino, *Quaestiones Disputatae, De Potentia*, q.9, a.2: «Per hoc ergo quod dicitur substantia excluduntur a ratione personae accidentia quorum nullum potest dici persona» (Por decir sustancia se excluyen del concepto de persona los accidentes, que de ninguno de ellos puede decirse persona).

²⁵ «Per hoc vero quod dicitur individua excluduntur genera et species in genere substantiae, quae etiam personae dici non possunt». (Por decir individual se excluyen los géneros y las especies de género, que tampoco pueden decirse persona).

²⁶ «Per hoc vero quod additur rationalis natura excluduntur inanimata corpora, plantae et bruta quae personae non sunt». (Por añadirse de naturaleza racional son excluidos los seres corpóreos, plantas y animales, que no son personas).

- 4) las partes de la sustancia primera, aunque sean individuales: por ejemplo una mano. De que haga falta ser una sustancia completa se deduce que no puede ser persona,
- 5) una sustancia singular incompleta, por ejemplo en el caso del hombre el alma separada, pues es sólo parte de la esencia substancial del hombre²⁷ que está compuesta de cuerpo y alma.

Por tanto, según lo dicho hasta ahora, en la definición de Boecio se indica que la persona es una sustancia individual, completa y distinta o no común, lo cual se expresa con los términos *individua substantia* y de naturaleza racional, lo que se expresa con los términos *rationalis naturae*²⁸. O dicho de otro modo, la persona puede ser definida como el 'supuesto racional'.

Sin embargo, todas estas características de la persona corresponden exclusivamente al plano predicamental. De aquí podría deducirse que la sustancia primera, hipóstasis o supuesto sea un género y la persona una de sus especies, siendo la racionalidad la diferencia específica. Así se ha afirmado muchas veces, dice Forment (Persona y modo sustancial, 1983, págs. 10-23), considerando que para Santo Tomás la persona es algo esencial, y que se diferencia del supuesto por una determinación de la esencia, la racionalidad. Esta concepción en todo caso puede atribuirse a Boecio, no a Santo Tomás porque éste, aunque sin advertirlo explícitamente, modifica la concepción de Boecio. Esto se manifiesta cuando se consideran otras características de la persona que Tomás de Aquino descubre a la luz de la Teología: así,

- 6) no es persona lo asumido por la personalidad de otro²⁹.

En efecto, la Teología al analizar el misterio de la Encarnación, advierte que Cristo asume una verdadera naturaleza humana individual completa, alma y cuerpo –es, por tanto verdadero hombre–, pero la humanidad de Cristo no es persona humana. Su humanidad es asumida por la Persona del Verbo. Por tanto, una característica muy peculiar de la persona es que no puede ser asumida. No puede ser trasferida a otro. Sin embargo, la persona, que no es asumible ella misma, sí puede asumir. Siguiendo al pie de la letra la definición de Boecio la naturaleza humana de Cristo tendría que ser considerada persona (Summa Theologiae, III, q. 16, a. 12, ob. 2)³⁰. Por otra parte, la persona no es

²⁷ Ver *De Potentia*, q. 9. a. 2 ad 14: «Anima separata est pars rationalis naturae, scilicet humanae, et non tota natura rationalis humana, et ideo non est persona». (El alma separada es parte de la naturaleza humana y, por ello, no es persona). Ver también *Summa Th.* I, q. 29, a. 1, ad 5: «Anima esta pars humanae speciei et ideo: licet sit separata (...) non potest dici substantia individua quae hypostasis vel substantia prima, sicut manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit et neque definitio personae, neque nomen». (El alma es parte de la especie humana y, por ello, aunque esté separada (...) no puede decirse sustancia individual, que es la hipóstasis o la sustancia primera, como no es la mano, ni cualquier otra parte del hombre. Y así al alma no le compete ni la definición ni el nombre de persona).

²⁸ Para poder aplicar esta noción a los ángeles y a Dios que tienen inteligencia pero no racionalidad al estilo humano, Tomás de Aquino interpreta la racionalidad en sentido amplio como sinónimo de inteligencia: Cfr. *S. Th.*, q. 29, a. 3, ad 4.

²⁹ Ver Tomás de Aquino, *In quattuor Sententiarum, III, Sent.*, d.5, q.2, a.1, ad 2: «assumptibilis secundum quod id quod assumitur transit in personalitatem alterius, et non habet personalitatem propriam. Non est autem contra rationem personae communicabilis et assumptibilis». (Lo que es asumido pasa a la personalidad del otro y no tiene personalidad propia. No va contra el concepto de persona la comunicabilidad del asumente).

³⁰ «Praeterea Christus, secundum quod homo, est substantia rationalis naturae, non autem substantia universalis. Ergo

sólo individual frente a lo universal. La persona se caracteriza también como lo propio frente a lo común³¹. Por tanto, la persona no es:

7) lo singular que es común a varios y por tanto predicable de muchos³².

A esta conclusión llega, profundizando en el misterio de la Trinidad. En Dios hay tres Personas y una sola esencia o naturaleza. Pues bien, la esencia en cuanto común no es persona, si no en Dios habría cuatro personas en vez de tres (Forment, *Ser y persona*, 1983, págs. 21-23)³³. Esto en Dios representa un mayor misterio ya que su naturaleza no está a nivel predicamental. La esencia divina es su ESSE. En Dios hay un solo ESSE y sin embargo tres personas. Esto manifiesta que la definición de Boecio no es suficiente. La persona ha de añadir a la naturaleza individual algo más, que es precisamente lo que no puede ser asumido. Por tanto, en su lectura literal, la definición de Boecio al menos no es completa. La persona parece que trasciende el plano categorial o esencial, pues una naturaleza perfecta desde el punto de vista esencial³⁴ es asumida por Cristo.

4.2. La persona como 'subsistencia racional'

De lo dicho se deduce que lo personal es algo irreductible, incomunicable, irreplicable, distinto de los demás, único. La persona constituye lo propio e intransferible. De ahí la dificultad para conocer una persona y para saber qué es ser persona. La persona no puede definirse. Cada uno es cada uno y lo singular y propio no puede definirse, sino sólo aquello que pertenece al concreto común de

substantia individua. Sed nihil aliud est persona quam 'rationalis naturae individua substantia'; ut dicit Boethius. Ergo Christus, secundum quod homo est persona». (Cristo en cuanto hombre es una substancia de naturaleza racional. No una substancia universal. Luego es una substancia individual. Pero, según Boecio, la persona es 'una substancia individual de naturaleza racional'. Luego Cristo, en cuanto hombre, es persona).

³¹ En este sentido es útil recordar que en la progresiva elaboración del concepto de persona se han barajado dos aspectos: desde la perspectiva aristotélica se hace hincapié en la individualidad frente a la universalidad; y desde el platonismo se diferencia lo propio frente a lo común. Cfr. (Alvarez Turrieno, 1970, pág. 65)

³² Ver Tomás de Aquino, *De Potentia*, q. 9, a.2, ob et ad 12: «...essentia enim divina, secundum quod est essentia, non est persona; alioquin esse in Deo una persona, sicut est una essentia (...) Ad duodecim dicendum, quod individuum in definitione personae sumitur pro quod non praedicatur de pluribus; et secundum hoc essentia divina non est individua substantia secundum praedicationem; cum praedicetur de pluribus personis, licet sit individua secundum rem». (La esencia divina, en tanto que es esencia no es persona; de otro modo Dios sería persona en cuanto que es esencia... A esto hay que decir que individuo se toma en la definición de persona por esto que no es predicado de muchos; y, según esto, la esencia divina no es sustancia individual según la predicación, porque es predicada de varias personas, a pesar de que sea individual según la realidad)

³³ En estas páginas se señala como la persona se distingue no sólo de lo universal predicable de muchos, sino también de lo singular que es común a varios y por tanto predicable de muchos. Con este término se indica que la persona no es común a muchos, o que es inmultiplicable y, por tanto, distinta de las otras. (...) Así en la trinidad hay que sostener que en Dios hay tres personas realmente distintas en una única y misma naturaleza o esencia. Esta naturaleza o esencia en cuanto tal, según la definición de Boecio, tiene que ser persona, pues es una sustancia individual de naturaleza racional (espiritual). Con ello Dios (...) sería una cuaternidad". pp. 21-22

³⁴ A pesar de esto la tradición escolástica está llena de interpretaciones que sostienen que la especificidad de la persona -lo que ésta añade a la naturaleza-, está a nivel esencial. Entre ellas y dentro de la tradición tomista está la interpretación de Cayetano (1469-1534), que influida por la terminología empleada por Suárez (1548-1617) se ha venido a calificar como un 'modo substancial'. Por otra parte está la opinión de Scoto (1266-1308) para quien la persona es calificada de un modo negativo: la persona es la mera esencia con la negación de toda dependencia. Entonces la humanidad de Cristo no sería persona humana porque ha sido asumida y es, por tanto, dependiente. Sin embargo, también entre muchos pensadores que se llaman tomistas, sobre todo los que siguen a Cayetano, también sostienen una interpretación esencialista. Para más detalle (Forment, *Persona y modo substancial*, 1983) (Forment, *Ser y persona*, 1983)

singularidad³⁵. Para descubrir la raíz de la irrepetibilidad hay que trascender el orden esencial. Tomás de Aquino lo ve claro. Sustancia primera no significa esencia substancial, sino esencia substancial que subsiste. Sustancia primera es lo que se encuentra en la realidad, por eso la llama también *res naturae*, y eso significa que subsiste³⁶. Y la subsistencia consiste en un tipo de existencia: lo que existe por sí y no en otro³⁷.

Dicho de otro modo, no hay que olvidar que la substancia es un predicamento correspondiente al nivel categorial. Como es sabido Aristóteles no terminó de esclarecer el carácter trascendental del ser como acto (Garay, 1987). Sin embargo, para Tomás de Aquino es evidente que el supuesto es ante todo 'individuo subsistente' (*Summa Theologiae*, I, q.2, a.2)³⁸. El supuesto no incluye sólo la esencia. El supuesto incluye en su estructura además de su determinación a nivel esencial –substancia individual–, otro coprincipio que es un cierto modo de existir: la subsistencia.

Para explicar qué entiende Tomás de Aquino por subsistencia hay que referirse a su concepción del ser. El ser (*esse*) es un coprincipio del ente. En efecto, para él el término ente designa «lo que tiene ser»³⁹. El ente incluye dos elementos el poseedor y lo poseído: la esencia que tiene ser. En definitiva, subsistir es tener un determinado tipo de existencia: existir en sí y no en otro. Y ese determinado tipo de existencia es el modo de tener *el esse*⁴⁰.

Pues bien, para subrayar esa intrínseca composición de todo ente entre una esencia y un acto de ser, Tomás de Aquino donde Boecio dice *sustancia él entiende subsistencia*. Es decir, si la esencia de la persona es la 'naturaleza racional' para designar al ente personal completo hay que añadir de algún modo su acto de ser.

³⁵ Ver (*Summa Theologiae*, I, q.29, a.1, ad 1): «Licet hoc singulare vel illud definiri non possit, tamen id quod pertinet communem rationem singularitatis, definiri potest: et sic Philosophus definit substantiam primam. Et hoc modo definit Boethius personam». (Aunque este singular o aquél no pueden definirse, sin embargo, aquello que pertenece al concepto común de singularidad sí puede definirse, así Aristóteles define a la sustancia primera, y de ese modo define Boecio a la persona).

³⁶ Ver *S. Th.* I, q.29, a.2: «Dicitur substantia 'subjectum vel suppositum quod *subsistit* in genere substantiae'... Nominatur etiam tribus nominibus significantibus rem, quae quidem sunt 'res naturae, subsistentia et hipóstasis'. (Se dice substancia al sujeto o supuesto que subsiste en el género de substancia... Es nombrado también con tres nombres significativos de las cosas reales: 'realidad de naturaleza', 'subsistencia' e 'hipóstasis'.)

³⁷ «Secundum enim quod per se existit et non in alio vocatur 'subsistentia', illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt». (Según que por sí existe y no en otro se llama 'subsistencia', ya que subsistir llamamos a lo que no en otro sino en sí existe)

³⁸ «... supposito naturae, quod est individuum subsistens in natura illa... quia natura dicitur secundum quod est essentia quaedam eadem, vero dicitur suppositum secundum quod est subsistens. Et quod est dictum de 'supposito' intelligendum est de persona in creatura rationali vel intellectuali; quia nihil aliud est persona quam 'rationalis naturae individua substantiae' secundum Boethium». (... el supuesto de la naturaleza, que es el individuo subsistente en tal naturaleza... porque naturaleza se dice según que es una cierta esencia, en cambio se dice supuesto según que es subsistente. Y lo que se dice del supuesto hay que entenderlo de la persona en la criatura racional o intelectual, porque la persona es 'substancia individual de naturaleza racional' según Boecio).

³⁹ Ver *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, XII Metaph., lect.1, n.2419: «Ens dicitur quasi esse habens». *In Quattuor libros Sententiarum*, III Sent., d.6, q.2: «Ens enim subsistens est quod habet esse, tamquam esse quod est».

⁴⁰ Esta es la razón por la que Tomás de Aquino no identifica el *esse* con la existencia o mera presencia en la realidad del ente, o el hecho de existir la esencia. La existencia es un efecto de tener el *esse*. Por esto varios autores afirman que el *esse* al componerse con la esencia realiza dos fundiciones: 1) la entificadoradora: hacer que una esencia sea ente y 2) la realizadora o existencial: hacer que ese ente exista, esté presente en la realidad.

La subsistencia, es decir, el existir por sí y no por otro, que es aportada por el *esse*, está en la raíz misma de la comunicabilidad de la persona. Como afirma en un lugar «el *esse* es el complemento de todo» (De Aquino, Quaestiones Quodlibetales, Quod. XII, q.5, a. 5)⁴¹. El *esse* completa a la esencia. La completa en el sentido de que le hace real, le hace ser ente y que ese ente, que ha constituido, esté en la realidad o exista. En efecto, «cada cosa es por su ser... Toda cosa es por esto que tiene de ser» (De Aquino, Summa Contra Gentiles, I, c.22)⁴².

El *esse*, por tanto, completa a la esencia pero lo hace sin formar parte de ella, la completa trascendentalmente, de lo que se pueden obtener varias conclusiones. Ante todo es preciso sostener que como todo supuesto la persona tiene al *esse* como uno de sus constitutivos. «El ser pertenece a la misma constitución de la persona» (Summa Theologiae, III, q. 19, a.1, ad. 4)⁴³, por eso termina o completa a la persona. Y como con el término persona se está denominando al subsistente, la persona se dice fundamentalmente del *esse* que completa y termina la esencia o naturaleza: «... este nombre de persona no es impuesto para significar el individuo por parte de la naturaleza, sino para significar algo subsistente en tal naturaleza» (Summa Theologiae, I, q. 30, a. 4)⁴⁴.

El no existir por sí misma⁴⁵, es la razón por la cual la naturaleza humana de Cristo, que es perfecta desde el punto de vista esencial, no puede denominarse persona. Existe pero no subsiste. Existe en otro, aunque sin ser accidental, asumida por la Persona del Verbo. De aquí que para Tomás de Aquino la substancia individual sea un ente substancial o substancia completa. Es decir algo completo por sí existente⁴⁶, un ente completo, que posea un *esse* propio. En un primer acercamiento, por tanto, el término persona se puede decir que es el 'supuesto racional', o mejor 'subsistencia racional' ya que todo supuesto tiene esencia y acto de ser.

4.3. Transcendentalidad de la persona

Pero esto no es suficiente. Desde esa perspectiva puede parecer que lo que diferencia a la persona de otros supuestos es la diferencia que le aporta su peculiar esencia: la racionalidad. En efecto, si el supuesto y la persona se distinguen ha de ser por algún elemento que incluya la persona del que carezca el supuesto. Parece que ese elemento no pueda ser el *esse*, pues lo poseen tanto la persona como el supuesto y en ambos es su constitutivo radical. Lo único en que parecen diferir es en la naturaleza. Sin embargo, esta explicación puede ser discutida.

⁴¹ «Esse est complementum omnium».

⁴² «Unum quodque est per suum esse... omnis res est per hoc quod habet esse».

⁴³ «Nam esse pertinet ad ipsam constitutionem personae et sic quantum ad hoc se habet in ratione termini».

⁴⁴ «...hoc autem nomen 'persona' non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum *rem subsistentem* in tali natura».

⁴⁵ Ver (S. Th., III, q. 16, a. 12, ad 2)

⁴⁶ Ver *Quaestiones Disputatae, De Potentia*, q.9, a.2 ad 13

Tomás de Aquino concibe el «*esse*» como acto de los actos de un ente y perfección de sus perfecciones. «Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del ser; según esto, pues, las cosas son perfectas en cuanto de algún modo tienen ser»⁴⁷. Es el acto primero de un ente. El no recibe nada sino que más bien es recibido. De tal modo que el «*esse*» no forma parte de la esencia, no es una perfección más de la esencia, sino que el *esse* está a otro nivel. Es un acto que no pertenece a la esencia pero que es precisamente el que actualiza todas las perfecciones de la esencia. El «*esse*» hace real a la esencia⁴⁸.

De aquí se deriva que tanto la esencia como el *esse* son coprincipios necesarios para la persona. Ahora bien, la esencia individual y su *esse* propio no se comportan del mismo modo. Como ya se dijo anteriormente el *esse* completa a la esencia pero no forma parte de ella. Le completa desde otro nivel, el nivel trascendental.

Que el *esse* sea trascendental quiere decir el ser es «la actualidad de toda forma o naturaleza». Las formas respecto al acto de ser son como la potencia respecto al acto⁴⁹. El *esse* no es el acto último que se añade a la esencia para hacerla real. No es la última actualidad sino la primera, la que fundamenta o posibilita los demás actos, los actos formales. De ahí se deriva lo que se afirma: «El ser es lo más íntimo de cualquier cosa y lo que está más profundo de todo» (Summa Theologiae, págs. I, q. 8, a. 1)⁵⁰. El *esse* es la actualidad de todas las formas, el acto más radical y profundo de los seres. De ahí se deriva que el *esse* es el constitutivo radical de los seres, lo más profundo de la dualidad creada. El «*esse*» es perfección de perfecciones.

Sin embargo, ningún ente, excepto el Absoluto, es el Ser. El resto de los entes reciben el ser. Para explicitar esta composición real entre *esse-essentia*, el aquinate afirma que los seres creados reciben el ser conforme a su esencia. La esencia, por tanto, coartaría por así decir las perfecciones que el «*esse*» podría aportar. En este sentido afirma el aquinate que los seres creados «no son imperfectos por causa del *esse*, pues no lo tienen según toda su posesión, sino que participan del ser por un cierto modo particular e imperfecto» (De Aquino, S.C.G., I, c. 28)⁵¹. La esencia marcaría, entonces, el grado de limitación del *esse*, sería su posibilidad de expansionarse. Todas las perfecciones pertenecen a la perfección del *esse*. Todas las perfecciones provienen del *esse* y no de esencia, porque la esencia no es, si

⁴⁷ Ver (S. Th., I, q.4, a.2): «omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi: secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent».

⁴⁸ Ser acto de la esencia 'actus essentiae', es el sentido propio con el que Tomás de Aquino utiliza el término *esse*, aunque se hace eco de que otros autores lo utilizan en otros sentidos: Ver *In Quattuor Sententiarum*, I Sent., d.33, q.1, a.1, ad 1.

⁴⁹ Ver (S. Th., I, q.3, a. 4): «Quia esse est actualitas omnis formae vel naturae... Oportet igitur quod ipsum esse comparetur ad essentiam que est aliud ab ipse, sicut actus ad potentiam». (Porque el ser es la actualidad de toda forma o naturaleza... Así, pues, es preciso que el mismo ser sea comparado con la esencia, que, por esto mismo, es algo distinto, como el acto a la potencia).

⁵⁰ «Esse est illud quod est magis íntimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest».

⁵¹ «...non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti, non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum».

no es por el *esse* y sobre todo porque la esencia contrae o limita al *esse*. En esto se basa precisamente la distinción real que el aquinate establece entre esencia y *esse*⁵².

De aquí que tanto en cualquier supuesto como en la persona el *esse* es lo más profundo de la dualidad de la que cada uno está compuesto. Y a la vez aplicando a ambos la doctrina de la participación del *esse* hay que afirmar que el supuesto y la persona difieren porque son distintas participaciones del *esse*, que es la perfección suprema.

Desde este punto se empieza a vislumbrar que la categoría de la persona proviene fundamentalmente de su *esse*. En efecto, se denomina personas a un determinado tipo de supuestos, en los que en virtud de que la esencia tiene una mayor capacidad, coarta de un modo diferente al *esse* y este tiene una mayor plenitud. De tal modo que cualquier supuesto difiere de la persona por la categoría del *esse*. En palabras de Tomás de Aquino «Persona significa lo más perfecto de toda la naturaleza, es decir, el subsistente de naturaleza racional» (De Aquino, *Quaestionis Disputatae. De Spiritualibus Creaturis*, q.1, a.1)⁵³.

Pues bien, esa perfección máxima le viene por el plano trascendental, porque el *esse* de la persona es de una categoría superior al del *esse* de un supuesto cualquiera. Para distinguir ese diverso nivel de participación trascendental es por lo que al supuesto racional se le da un nombre peculiar, el de persona. El término persona, por tanto, designa sobre todo al subsistente más que a la esencia. Así se afirma: «Si el supuesto y la persona difieren, es porque el *esse* propio del supuesto está limitado en un cierto grado, es decir, es el *esse* limitado en cierta medida y el *esse* propio de la persona está limitado en otra cierta medida. Si la persona posee una mayor perfección o dignidad que el supuesto, no es porque le advenga la racionalidad, sino porque su *esse* está menos limitado o imperfeccionado que el del supuesto, en el caso de las criaturas, y en cambio en Dios sin limitación alguna, por acrecer de esencia receptora. De ahí que aún siendo el *esse* el constitutivo (radical) de la persona y también del supuesto, pero como es el propio, es decir, que en cada uno está limitado de un modo propio distinto, difieren el supuesto y la persona. Y ésta es muchísimo más perfecta que el supuesto» (Forment, *Ser y persona*, 1983, págs. 61-62).

De aquí se puede deducir que según la doctrina del angélico el supuesto y la persona difieren fundamentalmente porque tienen un *esse* diverso. Porque la densidad ontológica del *esse* personal es de una categoría superior al del *esse* del supuesto. También diferirán en la esencia pero radicalmente lo

⁵² Ver *Quaestionis Disputatae. De Spiritualibus Creaturis*, q.1, a.1: «Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse contrahitur; et sic in quolibet creato aliud est natura rei quae participat esse, et aliud ipsum esse participatum». (Así, pues, 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 algo es su naturaleza, que participa del ser, y algo distinto el mismo ser participado).

⁵³ «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura».

que les hace diferentes es el *esse*. *El esse* propio es lo que hace ser a la persona ente substancial (supuesto) y a la vez persona, es decir un ser de otra categoría mucho más elevada.

4.4. El *esse* humano y la persona

Es la doctrina del acto de ser de Santo Tomás la que permite descubrir en profundidad que supuesto y persona no son términos sinónimos. Entre ellos hay una diferencia radical en el orden trascendental. No es lo mismo el acto de ser de un supuesto que el acto de ser de una persona. Y es precisamente esa diferencia en el *esse* o, dicho de otro modo, el *esse* peculiar de la persona lo que le diferencia del supuesto. En este sentido se habla del «carácter *trascendental* de la persona»⁵⁴, y de que el constitutivo radical de la persona es su *esse*.

Ahora bien, quizá en la misma obra de Santo Tomás no están sacadas todas las consecuencias de esta peculiar composición metafísica descubierta por él. En efecto, él iba acomodando a su visión más amplia de la realidad las definiciones que encontraba en otros autores. Así hizo con la noción de persona de Boecio. La noción que éste tenía de la persona no hace referencia a su característica más peculiar: la perfección de su *esse*. Sin embargo, desde esta perspectiva es posible superar algunas de las dificultades que no era posible soslayar desde la perspectiva boeciana.

Siguiendo la literalidad del angélico se afirma con claridad que «el alma humana no es persona» (Forment, *La mujer y su dignidad*, 1990, pág. 1015). Esta afirmación tiene su lógica en cuanto que por alma entendemos la forma substancial de la esencia humana. El alma no goza plenamente de la incomunicabilidad pues es forma del cuerpo. Por otra parte si el alma está a nivel esencial y la persona se constituye a nivel trascendental está claro que «el hombre no es persona tan solo por poseer un alma, aunque ésta sea espiritual» (pág. 1015).

El cuerpo humano, por otra parte, no puede ser concebido sin el alma, que es su forma substancial. Dicho con otras palabras, el alma humana –expresión de la naturaleza– no da razón directa de la dignidad humana. La dignidad humana procede de que el hombre es persona. Y el hombre es persona por su *esse*, porque es alguien subsistente en tal naturaleza. Por tanto, desde un punto de vista teórico, se puede decir que «ser hombre o poseer la naturaleza humana no es lo mismo que ser persona» (pág. 1012).

⁵⁴ Que la perfección de la persona es trascendental se ha puesto de manifiesto en la obra de E. Forment (*Ser y persona*, 1983, págs. 61-69). Contrastando las diversas interpretaciones que dieron al pensamiento tomista Capreolo y Cayetano demuestra que el constitutivo radical de la persona es la diversa participación del «*esse*». En diálogo con estos autores utiliza la terminología utilizada por ellos, que hablan de constitutivo formal de los seres, afirma en el caso de la persona es el *esse*. *Esto resulta de comparar la relación esse-essentia*, a la que se da entre forma-materia. Pero teniendo en cuenta que según el pensamiento de Tomás de Aquino el *esse* creatural no tiene un contenido esencial, es más clarificador hablar de constitutivo radical o constitutivo real.

Otra característica de la persona, al menos de la persona humana, es que además de «determinaciones esenciales tiene características accidentales» (pág. 1015). Esto se deriva de la misma doctrina del *esse*. El acto de ser actualiza a la substancia y a los accidentes. Los accidentes inhiere en el único *esse* que hace subsistir a cada ente. Siguiendo en esta línea se dice que la persona designa al todo. Al todo completo desde dos puntos de vista: a) desde la esencia, que ha de ser completa y b) desde el punto de vista entitativo, pues además de la esencia ha de tener su correspondiente acto de ser que le hace subsistir (Forment, Ser y persona, 1983, pág. 48). El *esse* es lo que actualiza un ente, constituyendo uno de los componentes constitutivos intrínsecos del ente. El *esse* actualiza a la esencia substancial, alma y cuerpo, y a los accidentes. No se da separado de ellos. Sin embargo, se distingue de ellos. El *esse* pertenece al alma, al cuerpo y a los accidentes. Y es sólo uno. El *esse* es la raíz última de la unidad de un ente. Pero aunque esté unido inseparablemente al resto de los constitutivos del ente el *esse* se distingue de la esencia y de los accidentes. El alma no es la persona. Los accidentes no son la persona. De aquí que sea comprensible afirmar que la persona es el todo. Se puede llamar persona al todo, porque todo está actualizado por el *esse*. Pero también hay que afirmar que en sentido propio la persona se dice del *esse*, porque éste es el elemento personificador⁵⁵.

4.5. La persona y el alma

Esta perspectiva puede esclarecer el problema planteado respecto a las almas separadas. Si se toma demasiado estrictamente el afirmar que la persona es el todo: ¿qué pasaría con las almas separadas? Ateniéndonos a la literalidad del texto, Tomás de Aquino dice explícitamente que las almas separadas no son personas. Pero si nos apoyamos en el fondo de su concepción metafísica de la persona quizá se puedan superar las dificultades que le llevaron a hacer esa afirmación. En efecto, sacando todas las virtualidades que contiene la propia doctrina del aquinate, *es posible discrepar con él desde él*.

Cuando afirma que el alma separada no es persona lo hace basándose en la idea de que la sustancia ha de ser completa a nivel esencial. Para argumentarlo afirma repetidas veces que no basta que algo sea individual para ser supuesto o persona. Y el ejemplo que pone el de la mano. Una mano o un brazo aunque sea individual no es persona, porque es sólo parte de la sustancia y no subsiste

⁵⁵ Aplicado esto a la Cristología se puede decir que la unión de naturalezas se da en la Persona. El misterio de la unión hipostática es que la naturaleza humana de Cristo no tiene un *esse* propio, sino que es asumida por la Persona del Verbo, pero sin mezcla de Naturalezas. La Persona divina, por tanto, tampoco es el todo.

separada del resto de las partes del cuerpo⁵⁶. De ahí deriva que una sustancia incompleta como es el caso del alma separada no es persona⁵⁷.

Pero quizá no haya que exagerar esa exigencia de que sea completa la sustancia individual esencial. En este sentido y llevando la exigencia hasta sus extremos se podría decir que un mutilado de guerra ha dejado de ser persona porque le faltan algunos de sus miembros. Más grave sería aún si se tratara de un anciano demente o de un niño deficiente. De ellos se podría decir también que no tienen su substancia completa.

Sin embargo, siguiendo los principios de la metafísica tomista habrá que decir: el alma humana empieza a existir informando un cuerpo concreto. Sin embargo, cuando por la muerte se separa del cuerpo el alma sigue viviendo. La razón que explica la inmortalidad del alma humana es de orden trascendental. En efecto, el alma separada si sigue existiendo es porque sigue conservando el *esse* y por eso no desaparece. Cada alma si conserva su individualidad y existe separada de las demás, será gracias a su *esse* que le hace subsistir. El alma humana separada subsiste en sí y no en otro. Es diferente a las demás y no ha sido asumida para existir en otro.

Pues bien, si como se ha dicho ser persona proviene fundamentalmente del *esse*, en consecuencia el alma separada sigue siendo persona. Si las características de la persona en una primera aproximación son su incomunicabilidad, su irrepetibilidad, su ser una y única, esas características no las pierden las almas separadas, que por otra parte siguen guardando una relación especial con su cuerpo, pues para él fueron hechas.

Según la doctrina del aquinate el *esse* es el elemento personificador. Es el constitutivo decisivo y más importante de la persona, raíz de su dignidad. Por tanto, si admitimos que el alma separada tiene el constitutivo que hace ser persona, si el alma tiene el elemento personificador, es muy forzado decir que no es persona. Si el elemento personificador es el *esse* propio, se puede decir siguiendo los principios de Santo Tomás que el alma humana separada, puesto que tiene su *esse*, sigue siendo persona (Cardona, 1987, pág. 75). En realidad, una sólida argumentación de la inmortalidad humana, más que desde el alma y sus operaciones, habría que hacerla desde su ser personal. La naturaleza, tanto el cuerpo como la psique, es transmitida por los padres, sin embargo, el *esse* personal es el creado por Dios para cada uno y no podría desaparecer si no fuera por aniquilación. Por esta línea se encaminan hoy también algunos tomistas. Así Carlos Cardona afirma: «aunque la naturaleza humana completa

⁵⁶ Ver (S. Th., III, q. 16, a. 12, ad 2): «Substantia individua quae ponitur in definitione personae, importat substantiam completam, per se subsistentem separatim ad alios. Alioquin manus hominis posset dici persona cum sit substantia quaedam individua: quia tamen est substantia individua sicut in alio existens, non potest dici persona». (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).

⁵⁷ Ver (S. Th. I, q. 75, a. 4, ad 2), entre otros lugares.

incluya el cuerpo, el alma es directamente creada por Dios como subsistente en sí misma, y participando al cuerpo su propio acto de ser. Sabemos que subsiste por sí porque tiene operaciones (el entender y el amar) que no son corpóreas (...); y el obrar sigue al ser: una operación espiritual – inmaterial– supone una sustancia espiritual. El cuerpo es condición inicial pero no origen o causa de la individualidad del alma (Cfr. S.C.G., II, 81). Por eso, y teniendo en cuenta las connotaciones actuales del término persona (consciencia y libertad), no hay inconveniente alguno en decir que, después de la muerte del hombre, el alma separada sigue siendo persona, aunque entonces (y hasta la resurrección) ya no participe su propio acto de ser al cuerpo, y le falte algo para ser propiamente un hombre; pero siendo un sujeto individual y singular de su ser y de su obrar».

Ya se ha visto al hablar de la trascendentalidad de la persona que el individuo humano se dice persona precisamente por la perfección del *esse* que le constituye. «El ser pertenece a la misma constitución de la persona» (Summa Theologiae, III, q. 19, a. 1, ad 4). Y si la persona tiene un nombre diferente del supuesto es precisamente por la dignidad y mucha mayor densidad ontológica del *esse* humano. La persona lo es por su *esse*. Por tanto, siendo consecuentes con que el constitutivo radical de la persona es su *esse*, y aunque se denomine persona al todo, porque todo el hombre concreto está actualizado por su *esse*, también se podría denominar persona al *esse* peculiar del individuo humano, poseído en propiedad por él, en expresión de Zubiri.

Resumiendo, en todo este *excursus* se pone de manifiesto que ni siquiera santo Tomás que partió pacíficamente de Boecio corrigió esa falta de analogía entre persona divina y persona humana, hasta su pensamiento tardío. En efecto, en una de sus Cuestiones disputadas se puede leer que la persona es un “subsistente espiritual”⁵⁸, fórmula aplicable tanto a Dios y a los ángeles como al hombre. Al tornar de la substancia a la subsistencia, Tomás de Aquino resitúa de nuevo a la persona en el plano trascendental, el del *esse*, de ahí que en él hay un apoyo notable para poder seguir desarrollando la trascendentalidad en antropología (Lombo, 2003).

Sin embargo, como es patente, esta superación a Boecio no ha tenido eco, pues los lectores de Tomás de Aquino no la han advertido. Por otra parte, sólo recupera uno de los elementos anteriormente perdidos: llama la atención constatar que la relacionalidad, constitutiva de la noción de persona en Dios, es excluida en el angélico al hablar de las personas humanas u angélicas, lo que justifica afirmando que la analogía no es univocidad⁵⁹. Si a eso se une, que la clave de su pensamiento no se trasmite a la posteridad, la filosofía posterior desconoce no sólo el SER, sino también lo más importante del ser humano: LA PERSONA.

⁵⁸ Ver (De Aquino, *De Potentia.*, 9, a.4, c): «Persona es un subsistente distinto de naturaleza espiritual».

⁵⁹ Ver (*S. Th.*, I, q.29, ad 4).

5. Radicalidad de la persona en Polo

El largo *lapsus* desde el s. XIII hasta la propuesta poliana se puede recorrer en la obra de Xavier Zubiri, quien con ocasión de que en 1959 le solicitaran unas lecciones sobre la persona. Después de haberlo impartido comenzó a redactarlo. De ese propósito nació el artículo *El hombre, realidad personal*, publicado en 1963 (Zubiri X. , El hombre, realidad personal, 1963). Más tarde, buena parte del curso que había quedado sin terminar de escribir, se recogió en dos capítulos del libro *Sobre el hombre* (1982)⁶⁰. La cuestión le suscitó tantos interrogantes que se embarcó en una profunda investigación sobre «esa gran realidad» (Zubiri X. , Respectividad de lo real, 1979), como llama a la persona, empezando por un estudio histórico⁶¹. Fue tal la importancia que en su pensamiento tuvo el configurar bien qué es el hombre en cuanto persona que aquel curso y su posterior redacción le condujo a escribir el libro *Sobre la esencia*, que nació como una nota a pie de página a un tratado de antropología⁶².

Zubiri analiza y comenta las diversas nociones que forjan en el Medioevo y concluye que «en la articulación entre *intimidad*, *originación* y *comunicación* estriba la estructura metafísica última del ser» personal (Zubiri X. , El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina, pág. 475). Constata como la cuestión de la trascendentalidad de la persona, redescubierta tras Boecio, se volvió a perder, pues «esta cuestión, si bien trascendental, se consideró como un bizantinismo» (Zubiri X. , En torno al problema de Dios, pág. 425)⁶³. Más adelante, «la filosofía, desde Descartes hasta Kant, rehízo, penosa y erróneamente, el camino perdido. El hombre aparece, en Descartes, como una sustancia: *res* (...); en la 'Crítica de la Razón pura' se distingue esta *res*, como sujeto, del *ego* puro, del yo; en la 'Crítica de la Razón práctica' se descubre, allende el yo, la persona; a la división cartesiana entre cosas pensantes y cosas extensas sustituyó Kant la disyunción entre personas y cosas. La historia de la filosofía moderna ha recorrido así, sucesivamente, estos tres estadios: sujeto, yo, persona⁶⁴. Más qué sea persona es cosa que Kant dejó bastante oscura. Desde luego no es sólo conciencia de la identidad, como para Locke. Es algo más. Por lo pronto, ser *sui juris*, y este 'ser *sui juris*' es, para Kant, ser imperativo categórico» (págs. 425-426). Pero en su opinión la modernidad: «tampoco se llegó con

⁶⁰ cap. IV: *La persona como forma de realidad: personeidad*, y la primera parte del cap. V: *La personalidad humana y su constitución*, pp. 103-152.

⁶¹ Ver el primer capítulo de mi libro: (Castilla de Cortázar, 1996).

⁶² Ver Introducción a (Zubiri X. , *Sobre el hombre*, 1982) de Ignacio Ellacuría, p. XX.

⁶³ Comienza esa cita diciendo: «Ya los teólogos escolásticos decían que no es lo mismo 'naturaleza' y 'persona', aun entendiendo por naturaleza la naturaleza singular. Boecio definía el supuesto: *naturae completae individua substantia*; la persona sería el *supuesto racional*. Y añadían los escolásticos que ambos momentos se hallan entre sí en la relación de 'aquello por lo que se es (*natura ut quod*) y 'aquel que se es' (*suppositum ut quod*) (...). La personalidad es el ser mismo del hombre: *actiones sunt suppositorum*, porque el supuesto es el que propiamente 'es'».

⁶⁴ Aquí Zubiri aclara que «en realidad no se ha pasado de distinguir estos tres términos como si fueran tres estratos humanos; haría falta plantearse el problema de su radical unidad»

ello a la cuestión radical acerca de la persona», por lo que «hay que retroceder nuevamente a la dimensión, estrictamente ontológica, en que por última vez se movió la Escolástica, en virtud de fecundas necesidades teológicas, desdichadamente esterilizadas en pura polémica» (pág. 426).

En el s. XX –testigo de tantos atropellos a la dignidad humana, ante los horrores de las dos guerras mundiales–, surge una pléyade de autores preocupados por redescubrir el significado profundo de lo que significa ser persona, que configura una especie de conciencia colectiva de la inviolabilidad y universalidad de la dignidad de cada hombre. Son los autores llamados personalistas (Burgos, 2012) y otros como Zubiri o Polo que, sin quererse llamar así, avanzan dentro de una antropología realista que pivota en torno a la persona.

Entre ellos señalaré una superación de Boecio distinguiendo las cosas de las personas, precisamente en su dimensión trascendental, en su *esse*, en palabras de Karol Wojtyła: «En la noción de persona se incluye algo más que en el de *individuum*, persona es algo más que naturaleza individualizada. (...) Es una plenitud que no consiste solo en ser concreta y, además, única e irrepetible. El lenguaje corriente dispone de un pronombre lapidario y expresivo a la vez: la persona es un *alguien*. (...) La persona es un *suppositum*, sujeto que existe y actúa, pero con esta nota, que su existencia (*esse*) es personal, y no tan sólo individual. (...) La persona se deja identificar como *suppositum* (...) sólo si el *suppositum* “alguien” indica, además de la semejanza, la diferencia y distancia respecto a cada *suppositum* “algo”» (Wojtyła, 2011, págs. 129-130)⁶⁵.

Por su parte, el punto de partida de la antropología en Leonardo Polo es sencillo e iluminador. Tras conocer, recién redescubierta, la distinción real entre *esse-essentia*, Polo la aplica a la antropología, advirtiendo que se trata de una diferencia similar a la realizada por los Padres Capadocios entre naturaleza y persona, lo que permite leerlas a la vez. En virtud de la distinción real entre esencia y *esse*, propiamente el individuo humano es persona por su *esse*. De ahí que propiamente hablando la persona es el *esse*, el acto de ser humano, en cuanto diferente a su esencia o naturaleza. Esta es la propuesta de Polo al hablar de la radicalidad de la persona (Polo L., La radicalidad de la persona, 1994) (Polo L., La persona humana y su crecimiento, 1996, págs. 141-159).

En la concepción poliana la especificidad del *esse* humano se dibuja con nitidez porque se separa de la explicación de la Creación como mera participación trascendental, que explica las diferencias en el *esse* según la intensidad que la esencia actualizada le permita desplegar. Polo considera la Creación también de un modo radical. En este sentido afirma, «el acto de ser de la criatura no se distingue del acto de ser de Dios porque sea distinto realmente de su esencia, sino porque es creado» (Polo, La libertad, pág 30). La persona humana no es el Ser, lo tiene, dice la doctrina de la participación: desde ahí razona: sí, tiene un *esse* proporcionado; pero si se considera este *esse* proporcionado, la

⁶⁵ El original: Wojtyła K., *Persona e atto*, Librería Editrice Vaticana, 1982.

persona sí es su *esse*. Esto hace advertir que la persona humana aunque no sea el Ser sí es su ser. Desde aquí se desprende un sentido peculiar del ser, propio del espíritu, que no es meramente constitutivo del ente, sino en cierto modo otorgante del acto. Este sentido del ser Polo lo describe como apertura “hacia dentro” o “intimidad”, y permite incoar una consideración trascendental de la persona creada

Desde esta perspectiva es más fácil advertir que toda la esencia humana, cuerpo y alma, es personal al estar actualizada por el *esse* personal. Pero a la vez, en virtud de la diferencia *esse-essentia*, propiamente hablando persona es el *esse*, y de la perfección que él comunica a cada una de sus partes, es por lo que las demás se pueden decir personales.

6. Propiedades del *esse* personal

Como se ha venido diciendo, además de que en la escolástica tardía se perdió la noción de persona, por diversas y complejas causas⁶⁶, tampoco se transmitió la distinción real entre *essentia* y *esse*, estructura íntima de los seres que han recibido su ser. Quizá la más importante ha sido puesta de manifiesto por Leonardo Polo al afirmar que la distinción descubierta por Tomás de Aquino no es simplemente analítica (Polo L., *El acceso al ser*, 1964, pág. 256)⁶⁷. Así, «el hombre es una unidad que no se reconstituye partiendo del análisis. Las diferencias en el hombre son internas... Un punto no tiene, no puede tener intimidad; el hombre es intimidad antes que composición» (Polo, *La libertad*, 1991)⁶⁸. La distinción *essentia-esse* aplicada a la antropología adquiere su entera congruencia pues constituye el momento de profundidad en su consideración. Pero ese desarrollo no se llegó a hacer debido a la limitación que comporta el conocimiento analógico del ser y la consiguiente debilidad de entender la creación sólo como participación⁶⁹. En efecto la analogía, considerada sobre todo como proporcionalidad, no permite calibrar las diferencias que comporta la intensidad del Ser.

Para seguir profundizando en el Ser personal, partiendo de este planteamiento, en primer lugar, habría que decir con Polo que el Ser creado se divide a su vez en ser principal (otras veces lo llama fundamento y se está refiriendo al *esse* del Cosmos) y en ser personal, a quien denomina «segunda

⁶⁶ El no haberse separado claramente de sus predecesores ha traído consecuencias nefastas a la doctrina del angélico. Me refiero a las interpretaciones que se han hecho posteriormente de su doctrina, en las que sus comentaristas no advertían la originalidad de su pensamiento. Quienes lo captaron se vieron en la obligación de dar diversas definiciones de persona desde la perspectiva boeciana, según la cual el *esse*, al no entrar a formar parte de la esencia, se decía extrínseco a la persona, y la concepción entitativa, por así decir, en que el *esse* forma parte intrínseca de la persona. A estos dos posibles modos de describir a la persona Capreolo los llamó la 'persona denominative' y 'persona formaliter'. Pero la doctrina del acto de ser se diluyó entre las disputas escolásticas. Ahora en el siglo XX están siendo necesarios grandes esfuerzos para clarificar tantos malos entendidos. En este sentido son muy meritorias las dos obras de Forment a las que se ha aludido en estas páginas.

⁶⁷ «Para admitir el valor real de la distinción entre esencia y existencia (*esse*) es menester advertir que tal distinción no es analítica, por cuanto no divide una noción de ente ya anteriormente poseída con plenitud... Lejos de ser un obstáculo a la trascendentalidad del ente, la duplicidad aludida no constituye otra cosa que el momento de profundidad en su consideración... Distinción real significa... que la esencia depende de la existencia (*esse*)».

⁶⁸ Citado por (Yepes Stork, 1992)

⁶⁹ Cfr. POLO L., *El Ser I*, Eunsa, Pamplona 1964, p. 126. Como señala Ricardo Yepes Stork (1992, pág. 114, nota 40) «la interpretación de la creación como relación accidental es el punto de Tomás de Aquino que más dificultad dio a Polo».

criatura» (Polo L. , La coexistencia del hombre, 1991, pág. 36). Dicho de otra manera, Polo distingue entre Metafísica y Antropología, pues ésta «estudia una realidad que es más alta que la que se ha tematizado metafísicamente» (AA, 2011, pág. 106)⁷⁰. Esto supone, frente a la filosofía tradicional, «que la *Antropología* no es una filosofía segunda, y eso porque la persona es la realidad más alta, y la *Metafísica* no es capaz de abordarla» (pág. 106). Por su parte, la filosofía moderna, aunque intentó tratar el tema de la *subjetividad* (poco tratado en la filosofía griega, algo más en la medieval, pero insuficientemente) se centra en el *sujeto* humano con nociones tomadas de la metafísica clásica, pero como desde la metafísica no se alcanza a la persona, su objetivo fracasa. De ahí que su propuesta consista en que para «acceder a la persona humana, deberíamos emplear un método nuevo que permita encontrar nuevas nociones que no sean metafísicas» (pág. 107). La Antropología poliana se funda en la existencia de la libertad, lo que permite desarrollar una Antropología compatible con la Metafísica, pero distinta de ella, pues «la persona, que es el gran tema de la Antropología, es superior a los temas metafísicos y, por lo tanto, su interpretación metafísica la degrada» (pág. 106).

Al ser diferentes en el orden trascendental, cada uno de ellos tendrá unas características trascendentales no homologables. En efecto, «el hallazgo de la distinción real es espléndido, pero no puede ser una consagración de la metafísica⁷¹ como único planteamiento trascendental, sino al revés: si hay actos de ser distintos también se distinguen las esencias y la distinción entre el acto de ser y las esencias también serán distintas. El acto de ser del hombre se distingue de la esencia del hombre, es distinto de su esencia, y será también distinto del acto de un ser que tenga carácter de fundamento y de su esencia» (Polo, La libertad, pág. 119). En opinión de Polo la dualidad expresada en la distinción real *essentia-esse*, «alcanza una mayor nitidez en el hombre que en cualquier otra criatura; y, (...) tanto la esencia como el *esse* humanos son superiores a la esencia y al *esse* del universo físico» (Polo L. , La coexistencia del hombre, 1991, págs. 33-48), porque su esencia es capaz de hábitos y su *esse* es libre.

Respecto a la diferencia en cuanto a la esencia entre el Cosmos y el ser humano afirma: «A la consideración de la esencia (humana) se llega cuando a la naturaleza se le añaden los hábitos, que constituyen su perfección más elevada. La esencia del hombre es, pues, la consideración de la naturaleza respecto de su perfección natural característica, la cual es el hábito. Claro está que, al no ser la naturaleza física capaz de hábitos, no puede llamarse esencia en el mismo sentido que la humana. La perfección peculiar de lo físico es predicamental y se denomina causa final. Esta sucinta observación es suficiente para excluir la simetría en lo que toca a la esencia» (pág. 44).

⁷⁰ AA.VV., *Entrevista con Leonardo Polo. La distinción entre la antropología y la metafísica*, en «*Studia Poliana*» 13 (2011) 106.

⁷¹ Polo entiende por metafísica el estudio del ser de Cosmos también en su dimensión trascendental. Pero si el acto de ser humano es diverso del Cosmos hará falta un desarrollo de la antropología diferencial al de la metafísica.

Respecto al *esse* humano, una diferencia radical con el ser del Cosmos, aunque no la única, es la libertad, a la que Polo dedica diversos escritos (Polo L. , Persona y libertad, 2007).

7. Concluyendo

Tras el estudio de la noción de persona en Tomás de Aquino se ha concluido que afirmar que la persona sea el todo tiene cierta lógica, por dos razones. Primero porque ni la esencia ni el *esse* de los seres existen separados y con la noción de persona, en el caso de las personas creadas, se está designando a un ser compuesto. Y, en segundo lugar, porque el *esse* actualiza todas las características de cada ser, por eso si el *esse* humano es personal se puede decir que el cuerpo y el alma son personales. Sin embargo, si se toma al pie de la letra puede concluirse que el alma separada no es persona, lo cual contradice, no sólo la realidad sino la misma lógica interna del pensamiento del aquinate. En efecto, él descubrió –y esa es la clave de su síntesis metafísica– que el *esse* y la esencia aunque están unidos en cada ente, son dos co-principios distintos, que se relacionan entre sí como potencia y acto. Esa distinción es la que permite distinguir el plano trascendental del plano predicamental. La esencia pertenece a las categorías y, sin embargo, el *esse* es trascendental, acto de los actos, actualiza a las formas predicamentales, tanto la substancial como las accidentales. Pues bien, aunque el término de persona puede designar al todo humano individual, en virtud de la distinción real entre esencia y *esse*, propiamente el individuo humano es persona por su *esse*. De ahí que también se puede denominar persona al *esse*, en cuanto que éste es diferente a la esencia. En este sentido, afirmar que el alma separada no es persona sería lo mismo que negar su existencia.

Profundizar en el conocimiento de lo que es ser persona requiere, por tanto, desentrañar las consecuencias que tiene el que la persona radique en el ser (*esse*). En este sentido, la propuesta poliana advierte que es preciso hacer un desarrollo de la trascendentalidad en el ser humano, pues difiere con respecto al ser del Cosmos. La antropología trascendental tal como él la propone es una "teoría del ser personal", es decir del *esse* humano que tiene unas características propias que Polo denomina los trascendentales antropológicos (Yepes Stork, 1992, págs. 120-121). Estos trascendentales del ser personal –*co-existencia*–, para él son libertad, inteligencia y el amor donal que, en la misma línea de la trascendentalidad del ser humano, Polo ha ido desarrollando y plasmado en diversas obras, culminado en su Antropología Trascendental I: la persona humana (1999). Respecto al segundo elemento constitutivo del ser personal que es la relacionalidad, la misma expresión de *co-existencia* pone de relieve que Leonardo Polo sitúa la apertura en el *esse* personal. La persona, ontológicamente considerada, es *co-existente a radice*. Sin embargo, cómo y hasta qué punto desarrolla Polo esta dimensión relacional excede al objetivo de este trabajo.

Bibliografía

- AA, V. (2011). Entrevista con Leonardo Polo. La distinción entre la antropología y la metafísica. *Studia Poliana*(13).
- Alvarez Turrieno, S. (1970). *El Cristianismo y la formación del concepto de persona, en Homenaje a Xavier Zubiri*. Madrid: Moneda y crédito.
- Basilio, S. (s.f.). Carta 38, 1, 4, dirigida a san Gregorio Nacianceno.
- Boecio. (s.f.). Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium.
- Buda, C. (1956). Evolución del concepto de persona. *Revista de Filosofía*(15), 243-259.
- Burgos, J. (2012). *Introducción al Personalismo*. Madrid: Palabra.
- Cardona, C. (1987). *Metafísica del bien y del mal*. Pamplona: EUNSA.
- Castilla de Cortázar, B. (1996). *Noción de persona en Xavier Zubiri*. Madrid: Rialp.
- Fabro, C. (1969). *Tomismo e pensiero moderno*. Roma.
- Forment, E. (1983). *Persona y modo sustancial*. Barcelona: PPU.
- Forment, E. (1983). *Ser y persona*. Barcelona: Publicaciones Universidad de Barcelona.
- Forment, E. (1990). La mujer y su dignidad. *Verbo*, 287-288.
- Garay, J. (. (1987). Pérdida del sentido trascendental del acto en Aristóteles. Logos y acto. En *Los sentidos de la forma en Aristóteles* (págs. 144-153). Pamplona: EUNSA.
- Gilson, E. (1996). *El ser y los filósofos*. Pamplona: EUNSA.
- Gómez Arboleya, E. (1949). Sobre la noción de persona. *Rev. de estudios políticos*(47), 104-116.
- González, A. L. (1979). *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- Gracia Guillén, D. (1984). Persona y comunidad. De Boecio a Santo Tomás. *Cuadernos salmantinos de filosofía*(11).
- Heidegger, M. (1949). *Sein und Zeit*. Tübingen: Neomarius Verlag Tübingen.
- Lombo, J. (2003). Lo trascendental antropológico en Tomás de Aquino. Las raíces clásicas de la propuesta de Leonardo Polo. *Studia Poliana*(6), 181-208.
- Minge, J. (1847). *Patrologiae. Cursus completus*. Paris: Vrayet de Surcy.
- Nacianceno, G. (s.f.). Orat., 21, 16.
- Polo, L. (1964). *El acceso al ser*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (1991). *¿Quién es el hombre?* Madrid: Rialp.
- Polo, L. (1991). La coexistencia del hombre. *Actas de las XXV Jornadas Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Navarra*.
- Polo, L. (1994). La radicalidad de la persona. *Themata*(12), 209-224.
- Polo, L. (1996). *La persona humana y su crecimiento*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (1999). *Antropología trascendental I: La persona humana*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2007). *Persona y libertad*. Pamplona: EUNSA.
- Polo, L. (2011). *La esencia del hombre*. Pamplona: EUNSA.
- Riva, C. (1964). Origine del concetto di persona. *Iustitia*.
- Schütz, C., & Sarach, R. (1965). El hombre como persona. En V. AA., *Misterium Salutis*. Einsiedeln: Benzinger Verlag.
- Wojtyła, K. (2011). *Persona y acción*. Madrid: Palabra.
- Yepes Stork, R. (1992). Leonardo Polo y la historia de la Filosofía. *Anuario Filosófico*, 25(1).
- Zubiri, X. (1963). El hombre, realidad personal. *Revista de Occidente*, 2º época(1), 5-29.
- Zubiri, X. (1979). Respectividad de lo real. *Realitas*(III-IV), 14-43.

- Zubiri, X. (1982). *Sobre el hombre*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1984). *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza editorial.
- Zubiri, X. (1985). *Sobre la esencia*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (1989). *Estructura dinámica de la realidad*. Madrid: Alianza.
- Zubiri, X. (s.f.). El ser sobrenatural: Dios y la deificación en la teología paulina. En *Naturaleza, historia y Dios*.
- Zubiri, X. (s.f.). En torno al problema de Dios. En *Naturaleza, historia y Dios*.