

CUESTIÓN

Si en el hombre se puede distinguir entre individuo y persona.

Acerca de esta cuestión hay que averiguar cuatro cosas:

Primera: *Si en el hombre se puede distinguir el individuo de la persona a modo de una distinción real o de una distinción de razón con fundamento real.*

Segunda: *Si el hombre es individuo en virtud de la materialidad de su cuerpo.*

Tercera: *Si el hombre es persona en virtud de la espiritualidad de su alma.*

Cuarta: *Si es posible afirmar que el hombre es parte del Estado en cuanto es individuo y la trasciende en cuanto es persona.*

ARTÍCULO 1: *Si en el hombre se puede distinguir el individuo de la persona a modo de una distinción real o de una distinción de razón con fundamento real.*

Ad Primun sic proceditur: Parece que en el hombre la distinción entre individuo y persona sería una distinción de razón con fundamento real.

1. Porque como afirma el R.P.R. GARRIGOU-LAGRANGE O.P.: “La personalidad difiere grandemente de la individuación cuyo principio es la materia sellada por la cantidad. La individuación excluye propiamente la comunicabilidad del universal a los inferiores, se efectúa por algo ínfimo, a saber, por la materia en la cual se recibe la forma, de suerte que la forma recibida no es más participable (cfr. III, 9. 77, a. 2).

Por el contrario, la personalidad excluye propia y formalmente la comunicabilidad de naturaleza a otro sujeto o supuesto; porque la naturaleza está ya terminada y poseída por un único sujeto que existe separadamente *per se*, v.g. por Pedro, la naturaleza humana de Pedro no puede atribuirse a Pablo. De aquí dice Santo Tomás (I, 29, 3) la persona significa lo que es excelentísimo en toda la naturaleza, a saber, un subsistente (existente *per se* separadamente) en la naturaleza racional, mientras que la individuación nuestra se toma de aquello que en nosotros es lo más *ínfimo*, esto es, la materia (De Pot. 9, 1 y 2)” (*De Deo*

Trino et Creadore, pág. 107, citado por Menvielle Julio, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Bs. As. 1993, Ediciones Epheta, pág. 21)

2. En el mismo sentido afirma MARITAIN: “Tales son los dos aspectos metafísicos del ser humano: *individualidad y personalidad*, con su fisonomía ontológica propia. Notemos bien que no se trata de dos cosas separadas. No hay en mí una realidad que se llama mi individuo y otra realidad que se llama mi persona. El mismo ser, todo entero, es individuo en un sentido y persona en el otro. No distinguimos la personalidad y la individualidad en el ser humano como se distingue el hidrógeno y el oxígeno en el agua. (...) La individualidad y la personalidad son dos líneas metafísicas que se cruzan en la unidad de cada hombre. Parte una de los confines del no ser y sube del átomo a la planta, al animal, al hombre y más arriba aún, al Ángel; parte la otra del súper-ser y baja de Dios al Ángel y al hombre. Hallamos aquí una vez más esa condición propia y ese drama del ser humano, de ser, según la expresión de Santo Tomás, un horizonte entre dos mundos” (“*Para una Filosofía de la Persona Humana*”, Bs. As. 1984, Club de Lectores, pág. 160).

3. Por su parte, en otro lugar MARITAIN sostiene: “el alma humana, según esta doctrina, constituye, junto con la materia que informa, una sola sustancia, carnal y espiritual a la vez. Al revés de lo que creía Descartes, el alma no es una cosa –*el pensamiento*– que existe en sí misma como un ser completo; ni el cuerpo es otra cosa –*la extensión*– que existe en sí mismo como un ser completo; sino que el alma y la materia son dos co-principios sustanciales de un mismo ser, de una sola y única realidad que se llama el hombre; y siendo cada alma hecha para animar un cuerpo determinado (cuya materia proviene de las células germinativas que lo han traído a la existencia con toda su carga hereditaria), y teniendo cada alma una relación sustancial a un cuerpo particular, por eso el alma tiene en su propia sustancia caracteres individuales que la diferencian de todas las demás almas (...) El hombre en cuanto individualidad material, no posee sino una unidad precaria, que constantemente tiende a volver a caer en la multiplicidad, ya que la materia tiende por naturaleza a desintegrarse, como el espacio a dividirse. En cuanto somos individuos, cada uno de nosotros es un fragmento de una especie, una parte de este universo, un puntito de la inmensa red de fuerzas y de influencias cósmicas, étnicas, históricas, por cuyas leyes está

regido; puntito sometido al determinismo del mundo físico. Mas cada uno de nosotros es al mismo tiempo una persona; y en cuanto somos una persona, dejamos de estar sometidos a los astros; cada uno de nosotros subsiste todo entero por la subsistencia misma del alma espiritual, y esta es en cada uno principio de unidad creadora, de independencia y de libertad” (*La Persona y el Bien Común*, Bs. As. 1981, Club de Lectores, p. 39).

Sed Contra: Al respecto dice MENVIELLE: “Porque sabido es que en la tesis de los adversarios existe *oposición* entre individuo y persona, o entre individualidad y personalidad, por cuanto el individuo en cuanto individuo, está atraído por el polo de la pura materia, y la persona, en cuanto persona, está atraída por el polo de lo que es espiritual (...) Pero a esto respondemos: en Santo Tomás no existe ninguna oposición entre individualidad y personalidad. Los adversarios confunden individualidad de naturaleza sensible con toda individualidad; la oposición o tragedia que los adversarios colocan entre individuo y persona existe dentro de la totalidad de la especie humana; la oposición de individuo-persona implica la partición en dos de un único sujeto de subsistencia y de operación (...) En síntesis, se da el nombre de persona a aquellos individuos que verifican de modo más especial y perfecto la condición de individuo. ‘*Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus*’. Luego, si las sustancias racionales individuales son persona porque verifican mejor la condición de *individuales*, no se puede establecer *oposición* entre individuo y persona. Para Santo Tomás, ‘individuo’ significa *quod est in se indistinctum ab aliis vero distinctum*; no entraña en su concepto imperfección ya que *substantia individuatur per seipsam*; e importa no sólo la incomunicabilidad del universal a los inferiores, como pretende el P. Garrigou-Lagrange, sino cualquier *incomunicabilidad*. (*Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Bs. As. 1993, Ediciones Epheta, p. 25).

Por su parte, más adelante agrega: “En Santo Tomás y en los tomistas, individualidad se identifica formalmente con incomunicabilidad, y, por tanto, el efecto formal de la supositalidad en las sustancias irracionales y de la personalidad en las racionales es propiamente *individualizar en forma completa* como es comunicar en forma

completa. (...) El efecto propio adecuado de ese modo substancial que es la personalidad en las naturalezas racionales no es ni hacer *subsistir* ni hacer *existir* ni *sobreexistir*, sino que es sencillamente *individualizar*, hacer subsistir como una individualidad completa.(...).Pero podemos añadir que si no tiene fundamento en Santo Tomás la oposición de individuo y persona, considerados estos conceptos en una persona, sea humana, angélica o divina, mucho menos lo tiene si se consideran, como corresponde, en un mismo hombre singular. Si no se oponen –sostenemos- individuo y persona con mucha mayor razón no pueden oponerse *individuo humano* y *persona humana*. (*Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Bs. As. 1993, Ediciones Epheta, p. 31).

Respondeo: Cuando hacemos una distinción, ésta puede ser *real*, si distinguimos una realidad de otra distinta (p. ej. cuando en el agua distinguimos el hidrogeno del oxígeno), o puede ser *de razón* con fundamento real, si en un mismo ser distinguimos racionalmente aspectos constitutivos del mismo (p.ej. cuando en el ser humano distinguimos su ser persona o *hipostasis* como substancia primera, de su naturaleza humana o *ousía* como substancia segunda).

Está fuera de discusión que respecto al hombre, entre individuo y persona no puede existir distinción real. En otras palabras, no se puede distinguir o separar en el hombre, un ser humano *individuo* y un ser humano *persona*, pues en ese caso ya no tendríamos un único sujeto de subsistencia y de operación, sino dos, lo que es a todas luces falso. En realidad, ni MARITAIN, ni GARRIGOU-LAGRANGE han sostenido que la distinción entre individuo y persona sea una distinción real como la señalada, sin perjuicio que según la crítica de MENVIELLE, si al mismo tiempo y en el mismo sentido reciben predicados opuestos no pueden ser sino dos sujetos realmente distintos aunque no fueren separables (Cf. Menvielle, Julio, op. cit., pág. 48).

Por lo tanto, parecería más bien que la cuestión se circunscribe a determinar si entre *individuo* y *persona* podría existir una distinción *de razón* con fundamento real, si podemos distinguir en el hombre su individualidad y su personalidad como aspectos distintos,

aunque relacionados y constitutivos de un único y mismo ser humano, a la vez individual y personal.

Para poder responder a esta cuestión es necesario remitirse a la noción misma de hombre como *corpus et anima unus*, un ser compuesto de cuerpo (materia) y alma (forma), unidos substancialmente, en un único ser substancial donde el cuerpo y el alma no son dos substancias completas (son incompletas en la línea de la especie, aunque en el caso del alma es completa en la línea de la sustancialidad, en tanto subsiste en sí y puede existir sin la materia –inmortalidad del alma-), sino más bien dos co-principios sustanciales de un mismo y único ser, que se relacionan como acto (forma substancial) y potencia (materia). El hombre no es espíritu puro, ni alma espiritual encarcelada en un cuerpo, como tampoco es solo materia, sino que es una unidad sustancial de cuerpo y alma, cuerpo animado y alma incorporada.

Esta concepción del hombre que es la de Aristóteles (a la que se remite Maritain), en parte coincide con la de Platón y en parte es distinta, pues para éste el hombre es el alma, considerada como una sustancia completa y cerrada en sí misma, unida accidentalmente a un cuerpo, como un piloto y la nave. Por eso sostiene Santo Tomás: “Además en el caso del alma racional debe considerarse otra cosa: en efecto, no solamente sin la materia y sin sus condiciones recibe las especies inteligibles, sino que no hay posibilidad de que en su operación propia tenga comunicación con un órgano corporal de suerte que una cosa corporal, fuera órgano de la intelección, como el ojo lo es de la visión. Así por el hecho de que tiene una operación propia sin comunicación con el cuerpo, es necesario que el alma intelectual obra por sí. Y como cada cosa obra según esté en acto, *es necesario igualmente que esta alma intelectual tenga el ser absolutamente por sí, independientemente del cuerpo*. En efecto, las formas cuyo ser depende de la materia o del sujeto, no tienen operación que les sea propia; y así no es el calor sino lo que está caliente lo que obra.

Por estas razones, los filósofos que vinieron después juzgaron que la parte intelectual del alma es algo que subsiste por sí. Así declara Aristóteles que el intelecto es una sustancia y que no se corrompe. Y la afirmación de Platón, en el diálogo *Sobre lo bello*, de que el alma

es inmortal y subsistente por sí por moverse a sí misma, desemboca en lo mismo: en efecto, aquí toma movimiento en sentido amplio, como designando toda operación, de suerte que es necesario comprender que el intelecto se mueve a sí mismo, porque obra por sí.

Pero Platón afirmaba todavía del alma humana (libro V *Sobre la naturaleza del hombre*) no solamente que ella es subsistente por sí, sino también que posee una naturaleza específica completa. En efecto, decía que toda la naturaleza específica está en el alma, de suerte que el hombre no es un compuesto de alma y cuerpo, sino un alma que se junta a un cuerpo; y así la relación del alma y el cuerpo sería compatible a la del piloto en el navío, o a la del que está vestido con su vestidura. Pero tal opinión no se puede sostener. En efecto, es manifiesto que aquello por lo que vive el cuerpo es el alma. Ahora bien, *vivir, para los vivientes, es ser*. Así es que *el alma es aquello por lo que el cuerpo humano tiene el ser en acto*; pero tal cosa es forma: el alma humana es, pues, *la forma del cuerpo*. De igual manera, si el alma estuviera en el cuerpo como el piloto en el navío, no especificaría al cuerpo, como tampoco a sus partes; mientras que lo contrario es lo manifiesto por el hecho de que al retirarse el alma, cada una de sus partes no conserva su antiguo nombre sino por equívoco. En efecto, por equívoco se denomina ojo al ojo de un muerto, como el que está pintado, o en piedra, y lo mismo debe decirse de las otras partes. Además, si el alma estuviese en el cuerpo como el piloto en el navío, se seguiría que la unión del alma y el cuerpo sería accidental. Así que la muerte, que provoca su separación, no sería una corrupción sustancial, lo cual es evidentemente falso. Queda, pues, que el alma es una realidad concreta en el sentido de que puede subsistir por sí, no como si poseyera en sí una especie completa, sino como la forma del cuerpo que perfecciona la naturaleza específica del hombre. Por lo cual es a la vez forma y una realidad concreta” (*Cuestiones disputadas sobre el alma*, art.1).

La concepción del hombre como alma solamente, reaparece a través del yo pensante de Descartes (*Cogito ergo sum*) y a partir de allí penetra en el pensamiento moderno, donde el alma es sustituida por la mente, constituyendo un dualismo cuerpo-mente, distinguiendo actos físicos de actos mentales (Cf. Sanguineti, Juan José, *Filosofía de la mente, un enfoque ontológico y antropológico*, Madrid, 2007, Palabra, p. 14). Con Descartes se invierte la relación, el hombre, su alma, se reduce a su pensamiento, a la autoconciencia de sí. Por

tanto, este pensamiento como acto no se funda en un ser que existe *per se*, siendo la raíz de todos sus actos y movimientos, sino que es el pensamiento autoconciente el que funda su ser o existir personal. El hombre es alma espiritual unida accidentalmente a un cuerpo que es solo *extensión*.

Ahora bien, si volvemos a la concepción de Aristóteles, el alma es “*aquello por lo que primeramente vivimos, sentimos y pensamos*” (De An., II, 2, 414 a, 12-13). En consecuencia, el alma es la “*primera perfección (acto) de un cuerpo natural orgánico*” (De An., II, 1, 412 b, 5-6). Sobre la base de estos textos afirma Fabro: “Se llaman ‘animados’ aquellos cuerpos en los que son llevados a cabo de modo perceptible las operaciones (inmanentes) de la vida en cualquiera de sus grados (vegetativo, sensitivo, intelectual). Los cuerpos se llaman, por tanto, ‘animados’ y vivos a causa del alma, y no por ser cuerpos; de lo contrario, todo cuerpo sería vivo, y en cambio no lo es. El alma es, por consiguiente, lo que da al viviente la naturaleza de ser tal y de obrar en consecuencia: es el primer principio que especifica al cuerpo y lo mueve a realizar las operaciones vitales” (*Introducción al problema del hombre –la realidad del alma-*, Madrid, 1982, Rialp, pág. 151). En otras palabras, es el principio que da el *ser*, la *unidad* y la *especie* al viviente.

En consecuencia, en el hombre solo puede haber un alma como forma substancial y es necesariamente racional y por ende espiritual. Así lo sostiene el Aquinate en la *Suma Teológica*: “Por tanto, se ha de decir que en el hombre no hay ninguna otra forma substancial fuera del alma intelectual, la cual, así como contiene virtualmente todas las formas inferiores y hace por sí sola cuanto las formas más imperfectas hacen en los demás seres” (*S.Th. I Q 76 art. 4, resp.*). Es conveniente aclarar respecto al alma intelectual que a diferencia de lo que sostenía Averroes, en cuanto a que el intelecto (como substancia separada) es común a todos los hombres, el Aquinate sostiene que es parte del alma, y por tanto, que esta es individual y necesariamente creada directamente por Dios en el mismo instante de su unión con el cuerpo: “Pero- como dice Santo Tomás- el alma humana tiene como propio entre las demás formas, el subsistir en sí misma, y es esa misma existencia propia lo que comunica al cuerpo. El alma tiene, por lo tanto, su modo esencial de llegar a la existencia, diferente del de las otras formas que se constituyen accidentalmente de

elementos hechos. Ahora bien, como el alma humana no tiene la materia como parte de sí misma, no puede hacerse de algo material. Sólo queda, pues, concluir que es creada de la nada. Y así es. Por consiguiente, como la creación es obra propia de Dios, como arriba se probó, hay que concluir que el alma es creada directamente por Dios” (CG, L 2, Cáp. 87).

Y necesariamente, el alma espiritual creada directamente por Dios es singular, creada en el mismo instante de su unión con el cuerpo individual y concreto que informa y por dicha unión comunica al cuerpo y a todo el hombre el acto singular de ser, único y distinto del acto singular de ser de todo otro hombre. Por eso, el alma espiritual en tanto acto primero del cuerpo es necesariamente *incomunicable*, pues si así no fuera y pudiera comunicar su mismo ser a otro, ese ser humano dejaría de ser el que es, para convertirse en otro, lo que es palmariamente imposible. En consecuencia, cada ser humano es único e irrepetible y por lo tanto *incomunicable* y no intercambiable con ningún otro.

“Por consiguiente, *persona* –dice SANTO TOMÁS-, cualquiera que sea su naturaleza, significa lo que es distinto en aquella naturaleza, y así, en la naturaleza humana significa esta *carne, estos huesos, esta alma*, que son los principios que individualizan al hombre y que, si ciertamente no entran en el significado de la persona en general están contenidos en el de la persona humana” (S. Th. I, 29, 4.)

De lo dicho se desprende, que no puede atribuirse en el hombre, su ser individuo exclusivamente a su cuerpo material y su ser persona a su alma espiritual como afirman tanto MARITAIN, como GARIGOU-LAGRANGE, pues su individualidad no le viene exclusivamente de su materia corporal, sino de la unión sustancial de su cuerpo y su alma. De la misma manera, su personalidad o personeidad no reside en el alma espiritual separada, sino en tanto unible sustancialmente al cuerpo del cual es su acto o forma (cf. S. Th. I, 29, 4,5). En el caso del hombre, de cada hombre, ese plexo de sujeto y acto de ser, es el de un ser *corpóreo-espiritual*, conforme a su esencia que es actualizada por el acto de ser que recibe el sujeto a través del alma espiritual, como única forma sustancial en la unidad del compuesto.

En consecuencia, ese particular modo de ser que realiza la esencia humana (corporeo-anímica) en una existencia única, irrepetible, incommunicable e inintercambiable, le viene por su acto de ser a través del alma espiritual singular creada directamente por Dios en el momento de su unión con el cuerpo y no solo por la individuación de la materia como en el resto de los seres materiales, pues, sino fuera así, sería como los demás seres de la naturaleza, una mera parte más del sistema u orden natural, absolutamente intercambiable y sacrificable en beneficio del todo y no un todo (sustancial) en sí mismo, que a pesar de ser parte del universo como un todo abarcativo de toda existencia, lo trasciende en tanto y en cuanto ha sido creado y amado directamente de persona a persona por Dios.

En suma, el alma como forma, es acto primero del cuerpo, o sea, a través del alma como forma sustancial, el hombre (compuesto de cuerpo y alma) tiene el acto (primero) de ser, que numéricamente es uno y se da en la unidad sustancial del compuesto y que en orden de la especie, en tanto forma, la determina constituyendo junto con la materia informada su esencia. Así, a diferencia de Dios que es el único Ser en el cual el acto de Ser (*esse*) se identifica con su esencia, en el hombre como en todas las creaturas, se distingue entre el acto de ser y la esencia (compuesta de cuerpo y alma), y de esta manera, SANTO TOMÁS trasciende la composición física de materia (potencia) y forma (acto), para llegar a la constitución metafísica de esencia (compuesto de materia y forma, en el caso del hombre, cuerpo y alma) como potencia y de acto de Ser (*esse*) como *actus esendi* (Cf. *C.G. Lib. 2 Cáp 55*).

Por eso, con la unión sustancial del cuerpo y el alma se constituye el hombre en su ser (acto primero) y en su esencia humana (corporea-anímica o psico-física) que conforma el principio intrínseco de sus operaciones propias (acto segundo), tanto de las específicas de su alma racional, como de las genéricas de la sensibilidad y vegetabilidad virtualmente contenidas en su alma racional como única forma sustancial del hombre. Y justamente esta esencia como principio intrínseco de operaciones es la naturaleza (*Physis*), su naturaleza humana. En consecuencia, estas operaciones siguen al ser, pues cada ser opera conforme a su naturaleza (*operari sequitur esse*), realizando las mismas a través de las

distintas potencias del alma y por tanto estas operaciones manifiestan la naturaleza y a través de ellas puedo conocerla.

Ahora bien, todas las operaciones son realizadas por el hombre como un todo sustancial individual psicosomático, aunque sea distinta la participación de ambos co-principios en las distintas operaciones. En efecto, en las operaciones vegetativas y sensitivas hay una intervención mayor del cuerpo, en cambio, la actividad específica racional, por ser inmaterial, reside en el alma espiritual, en su potencia o facultad intelectual, con su correspondiente apetito (voluntad). En consecuencia, el sujeto o *suppositum* humano, es sujeto de todo el operar y de todo lo que le ocurre o le acontece (tanto en su dimensión corporal como espiritual) a lo largo de su vida (Cf. Wojtyla, Karol, “*Persona y acción*” (1982), Madrid, BAC, p. 90).

Por tanto, de lo dicho se desprende que no existe fundamento real para la distinción de razón entre individuo y persona, que proponen tanto GARRIGOU-LAGRANGE como MARITAIN, pues en el hombre tanto su individualidad, como su personalidad se identifican en él con su mismo ser humano, en tanto constituye una unidad sustancial de cuerpo y alma y en la medida en que es una unidad real, sin perjuicio de los principios constitutivos que la constituyen como tal y que como co-principios del ser sustancial existen por y para la unidad sustancial del compuesto (*sinolo*).

Para seguir avanzando en estos temas tenemos que considerar tanto la noción de individuo, como la de persona, que abordaremos en los próximos capítulos.

Ad primun ergo dicendum quod:

1. Como sostiene Menvielle, la individualidad (también la individualidad personal) importa no sólo la incomunicabilidad del universal a los inferiores, como pretende GARRIGOU-LAGRANGE sino cualquier incomunicabilidad. En lo demás ya está contestado.

2. Es correcta la afirmación de MARITAIN en cuanto sostiene que individuo y persona no se trata de cosas separadas a modo de una distinción real. Por otra parte la distinción de razón que propone ya ha sido contestada.

3. Es concorde con el pensamiento de Santo Tomás la visión del hombre de MARITAIN en cuanto lo considera una sola sustancia, carnal y espiritual a la vez, contrariamente a la noción de Descartes para quien el alma se identifica con el pensamiento unido accidentalmente a un cuerpo material extenso. Ahora bien, de esta antropología no se sigue la distinción entre individualidad originada en la materialidad extensiva del cuerpo y personalidad proveniente de la formalidad actual del alma, como quedó demostrado en la respuesta a la cuestión. Por el contrario, esta distinción tendría una mayor fundamentación real en la concepción antropológica cartesiana que él niega.

ARTICULO 2: *Si el hombre es individuo en virtud de la materialidad de su cuerpo.*

Ad Primum sic proceditur: Parece que el hombre es individuo en virtud de la materialidad de su cuerpo.

1. Porque como afirma el R.P.R. GARRIGOU-LAGRANGE O.P.: “La personalidad difiere grandemente de la individuación cuyo principio es la materia sellada por la cantidad. La individuación excluye propiamente la comunicabilidad del universal a los inferiores, se efectúa por algo ínfimo, a saber, por la materia en la cual se recibe la forma, de suerte que la forma recibida no es más participable (cfr. III, 9. 77, a. 2). (*De Deo Trino et Creatore*, pág. 107, citado por Menvielle Julio, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Bs. As. 1993, Ediciones Epheta, pág. 21)

2. En el mismo sentido afirma MARITAIN: “Tanto en el hombre como en los demás seres corporales, en el átomo, en la molécula, en la planta, en el animal, la individualidad tiene por raíz ontológica primaria: a la materia. Tal es la doctrina de Santo Tomás acerca de la

individualidad de las cosas materiales. El carácter común de todos los seres que existen, a saber, el ser unos y distintos de todos los demás, las cosas materiales no lo poseen, como los espíritus puros, en razón de la forma que las constituye en tal o cual grado de inteligibilidad específica, sino en razón de algo que está por debajo del nivel de inteligibilidad en acto que es propio de las formas separadas, ya que existan, ya que sean meras abstracciones de la mente. La razón de que sean individuales es la *materia signata quantitate*. Sus formas específicas y sus esencias no son individuales por sí mismas, sino por su relación trascendental a la materia tomada como haciendo relación y situada en el espacio. (*La Persona y el Bien Común*, Bs. As. 1981, Club de Lectores, pág. 40).

3. Por su parte, en otra obra MARITAIN también afirma: “Para Santo Tomás, la individualidad, o más exactamente, la individuación, es lo que *hace que una cosa de la misma naturaleza que otra difiera de esta otra en el seno de una misma especie y de un mismo género*, es lo que hace que una cosa difiera de otra cuya naturaleza comparte. Vemos así de inmediato que la idea de división, de oposición, de separación, está ligada a la de individualidad. La individuación no es cosa mala por cierto; como que es la condición de la existencia misma de las cosas. ¿Acaso Pablo podría existir si no fuera distinto de Pedro, el cual es hombre como él? ¿Acaso un Ángel, que es por sí solo una especie (pues un Ángel difiere de otro como toda la especie del león difiere de toda la especie del caballo o del toro), existiría si no fuera distinto de los demás ángeles, que son como los espíritus puros? Pero la individuación afecta las cosas en razón de los que las hace distintas de Dios, del Acto puro. Es la diferencia que proviene de la *limitación*; no deriva de la plenitud ontológica, sino de la *indigencia* ontológica esencial de todo lo que es creado y especialmente de lo que es material. Es la *diferencia por indigencia*, sin la cual ninguna cosa *creada* puede existir y que proviene, no de que cada cosa es o irradia cierta abundancia de ser, sino de que cada cosa no es tal otra cosa de igual naturaleza perfecciones, de cualidades esenciales y de inteligibilidad”. (“*Para una Filosofía de la Persona Humana*”, Bs. As. 1984, Club de Lectores, pág. 148).

4. Por otra parte la undécima tesis tomista dice: “La materia signada por la cantidad es el principio de la individuación, es decir de la distinción numérica (imposible en los puros

espíritus), por la cual un individuo se distingue del otro en la misma naturaleza específica” (Cf. *Las 24 tesis tomistas promulgadas por Benedicto XV el 7 de marzo de 1916*).

Sed contra: Al respecto dice MENVIELLE: “Para Santo Tomás, ‘individuo’ significa *quod est in se indistinctum ab aliis vero distinctum*; no entraña en su concepto imperfección ya que *substantia individuatur per seipsam*; e importa no sólo la incomunicabilidad del universal a los inferiores, como pretende el P. Garrigou-Lagrange, sino cualquier *incomunicabilidad*” (...) “En Santo Tomás, *individuo o individualidad*, no tiene conexión necesaria con la materia, ya que que aplica a Dios y a todas las subsistencias espirituales, y se identifica plenamente, en los racionales, con la personalidad, por cuanto da formalmente la incomunicabilidad propia de la persona. Si lo individual entrañara en su concepto una necesaria conexión con la materia sellada por la cantidad, nunca podría atribuirse a las substancias inmatrimales y mucho menos a Dios, Acto purísimo. Es así que Dios, precisamente por ser persona, es *una substancia individual de naturaleza intelectual*; luego el ser individuo no entraña ni imperfección ni necesaria conexión con la materia”. (*Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Bs. As. 1993, Ediciones Epheta, pág. 25 y 29).

Respondeo: Como señala G.M. Manser O.P. (*La esencia del Tomismo*, Madrid, 1953, C.S.IC, pág. 755) hay que distinguir cuatro términos y conceptos distintos aunque estrechamente vinculados entre sí: 1) *individuo*; 2) *individual*; 3) *individuación*; 4) *principio de individuación*.

1) *individuo*: es igual a *in divisum* (no dividido). Santo Tomás dice que es “individuo, lo que es indistinto en sí mismo, pero distinto de lo demás” (S.Th. I, 29, 4). Se trata de algo singular, separado, cerrado en sí mismo y en relación a los demás, en otras palabras, es el ser concreto, el *concrens*. Por eso sólo hay individuos en la primera categoría: la de la substancia. Pero no es todo, pues hay substancias parciales individuales, como por ejemplo esta alma, este cuerpo, que no constituyen por sí solas un individuo. Así, pues, el individuo requiere más, tiene que ser una *substancia individual completa*, que no necesite de otra substancia parcial para formar un todo, o sea un *suppositum* o *hipostasis*.

2) *Individual*: es más amplio que individuo, pues si bien todo individuo, por ser justamente individuum es individual, por el contrario, no todo lo individual es un individuo. Así, por ejemplo el alma singular es individual, pero no es un individuo porque no es una substancia completa. Lo mismo puede decirse del cuerpo y, en general, de todas las realidades parciales que pertenecen al individuo y están en él pero no son en sí mismos individuos, como por ejemplo los accidentes concretos de una substancia concreta. Por eso, mientras que el sustantivo individuo sólo se da en la primera categoría de substancia, el adjetivo individual puede darse en las diez categorías (en la substancia y en los nueve accidentes).

3) *Individuación*: consiste en el *ser este algo (hoc aliquid)*, es decir, aquello que constituye formalmente la unidad interna y la conclusión externa del todo individual, ya sea substancia, accidente o substancia parcial. En otras palabras, es la composición del ser indiviso en cualquiera de las categorías, pero en tanto y en cuanto se dan o están en el individuo. Por tanto, la individuación es la concreción o la inherencia de lo individual en el sujeto o suppositum (del accidente concreto en la substancia concreta, de la substancia parcial en la substancia completa), que como tal constituye la unidad numérica dentro de la especie en el caso de los seres materiales.

4) *Principio de individuación*: Se trata de la razón de la individuación que constituye formalmente al ser individual y concreto. Así, pues, podemos describir el principio de individuación como razón profundísima de lo que confiere al individuo su incomunicabilidad interna y externa.

Ahora bien, así como es distinta la constitución de los seres, necesariamente será distinto el principio de individuación según se trate de seres espirituales o seres materiales. En *Dios* que es el Ser, cuya unidad de ser es simple, su individualidad se identifica con esta unidad y por tanto reside en la misma perfección de su acto de ser que se identifica con su misma esencia. En los *espíritus puros*, por su parte, al tener una unidad de ser compuesta, al distinguirse su esencia de su acto de ser, su individuación reside en el acto de su forma subsistente en sí, que realiza la perfección de su esencia. Por eso cada ángel es su especie,

no multiplicándose numéricamente dentro de la misma. En cambio, en los *seres materiales* que además de estar compuestos de esencia y acto de ser que se distinguen realmente, su misma esencia es compuesta por los co-principios constitutivos de su ser (materia y forma), lo que hace que a raíz de su materia (como principio potencial), la especie que se constituye por la forma (como principio actual), se multiplique en unidades numéricamente individuales distintas donde cada una realiza en forma limitada su especie.

Por tanto, como dice Santo Tomás y ha sido tomado por la tesis tomista anteriormente indicada, la materia sólo puede ser considerada como principio de individuación, no en tanto materia prima (pura potencialidad o indeterminación), sino en cuanto *materia signata* (previamente determinada) por una relación trascendental a la cantidad dimensiva como accidente propio del cuerpo. Sin embargo, todavía nos encontramos en el plano del ser en potencia, mientras que el individuo como tal es un ser en acto. Por lo tanto, esta materia signata que constituye potencialmente este cuerpo, necesita de otra relación trascendental que lo ordena a su forma substancial que lo determina como su acto (en este sentido decimos que el alma es acto o forma del cuerpo). En este sentido, la cantidad como accidente inhiere en la substancia ya formada, a través de la materia constituyendo su principio de individuación. Pero, por su parte, este acto formal que constituye su alma es limitado por la materia signata que constituye este cuerpo individual, limitado y distinto de los demás cuerpos de los demás seres de la misma especie, por lo cual, cada uno constituye una unidad numérica dentro de la misma.

El hombre es un ser material, en consecuencia su principio de individuación es coincidente con el del resto de los seres materiales como recientemente señaláramos, con la salvedad de que el alma humana no es educada de la materia como en el resto de los seres materiales, sino que por ser espiritual y como tal constituye una sustancia parcial que subsiste en sí misma incluso separada del cuerpo (inmortalidad del alma), es creada directamente por Dios como ya vimos, en el instante mismo de su unión (substancial) con el cuerpo, por lo cual esta alma también es individual (en tanto es incomunicable a otro) constituyendo junto con el cuerpo principio individuante del individuo o ser humano. Esto

mismo afirma Santo Tomás cuando dice que *esta carne, estos huesos y esta alma son los principios que individúan al hombre* (Cfr. S.Th. 1, Q.29, art. 4).

En suma, el individuo humano es la unidad substancial del compuesto (*corpus et anima unus*), cuyo principio de individuación es su materia signata por la cantidad, ordenada trascendentalmente a la forma substancial de su alma espiritual.

Ad primun ergo dicendum quod:

1,2,3 y 4. Como vimos, es correcto que la materia signata es el principio de individuación de los seres materiales, como en el caso del hombre. Sin embargo, GARRIGOU-LAGRANGE y MARITAIN, parece que muchas veces confunden el principio de individuación con el individuo mismo (*corpus et anima unus*). Asimismo, tampoco distinguen entre la individuación de los seres materiales o *secundum quid* (la materia signata) de la individualidad *simpliciter* que se configura por la incomunicabilidad del ser de la sustancia cerrada y terminada. (Cfr. Menvielle Julio, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Bs. As. 1993, Ediciones Epheta, pág. 36).

ARTICULO 3: *Si el hombre es persona en virtud de la espiritualidad de su alma.*

Ad Primun sic proceditur: Parece que el hombre es persona en virtud de la espiritualidad de su alma.

1. Como dice GARRIGOU-LAGRANGE: “la personalidad excluye propia y formalmente la comunicabilidad de naturaleza a otro sujeto o supuesto; porque la naturaleza está ya terminada y poseída por un único sujeto que existe separadamente *per se*, v.g. por Pedro, la naturaleza humana de Pedro no puede atribuirse a Pablo. De aquí dice Santo Tomás (I, 29, 3) la persona significa lo que es excelentísimo en toda la naturaleza, a saber, un subsistente (existente *per se* separadamente) en la naturaleza racional, mientras que la individuación nuestra se toma de aquello que en nosotros es o más *ínfimo*, esto es, la materia (De Pot. 9, 1 y 2)” (*De Deo Trino et Creadore*, pág. 107, citado por Menvielle Julio, *Crítica de la*

concepción de Maritain sobre la persona humana, Bs. As. 1993, Ediciones Epheta, pág. 21).

2. Al respecto afirma MARITAIN: “La tradición metafísica occidental define a la persona por la independencia como una realidad que, subsistiendo espiritualmente constituye un universo aparte y un todo independiente (con independencia relativa) en el gran todo del universo y cara a cara del Todo trascendental que es Dios. Y por eso mismo esa misma tradición filosófica ve en Dios la soberana Personalidad, ya que la existencia de Dios consiste en una pura y absoluta sobreexistencia de intelección y amor.

La noción de personalidad no radica en la materia a la manera de la noción de individualidad de las cosas corporales, sino que se basa en las más profundas y más excelsas dimensiones del ser; la personalidad tiene por raíz al espíritu en cuanto éste se pone o realiza en la existencia y en ella sobreabunda. Metafísicamente considerada, la personalidad es, como con muy fundadas razones lo sostiene la escuela tomista, la *subsistencia*, este último acabamiento por el cual el influjo creador imprime en ella una naturaleza frente a todo el orden de la existencia de manera que la existencia que recibe es *su* existencia y *su* perfección; *la personalidad es la subsistencia del alma espiritual comunicada al compuesto humano.....que constituye, en los profundos secretos de su estructura ontológica, una fuente de unidad dinámica y de unificación interna”* (*La Persona y el Bien Común*, Bs. As. 1981, Club de Lectores, pág. 43).

3. En el mismo sentido, en otra obra MARITAIN sostiene: “La personalidad, para santo Tomás, es lo que hace que ciertas cosas dotadas de inteligencia y libertad *subsistan*, se mantengan en la existencia *como un todo independiente* (más o menos independiente) en el gran todo del universo y frente al Todo trascendente que es Dios. La noción de personalidad no se refiere a la materia: se refiere al *ser* y a lo que hay de más misterioso en las perfecciones metafísicas del ente, a lo que se llama la *subsistencia* (que es la cruz de los metafísicos). Bástenos decir por ahora que la subsistencia es la propiedad metafísica que, derivando del influjo creador en las naturalezas o esencias, hace de éstas las *subjetividades* de que hablábamos; es la propiedad metafísica en virtud de la cual una naturaleza es un

sistema centrado sobre sí para existir y para obrar: propiedad metafísica que está ya en el elemento corporal antes que estar con más perfección en la planta y más perfectamente en el animal y mucho más perfectamente en el hombre, pues en éste, solamente, reside en un sentido completo la subjetividad y la interioridad de sí mismo; solamente en el hombre se encuentra no sólo la simple subsistencia, sino la personalidad. ¿Por qué? Porque en el hombre la interioridad alcanza una superexistencia en el conocimiento y en el amor” (*Para una Filosofía de la Persona Humana*”, Bs. As. 1984, Club de Lectores, pág. 156).

Sed contra: Al respecto dice MENVIELLE: “Si el hombre concreto singular se constituyera persona humana por otro principio diverso del que lo constituye individuo humano, se seguiría que la ‘personalidad humana’, dimanante del principio intelectual, advendría *per accidens* al individuo humano constituido; lo espiritual, en consecuencia, no entraría en la composición del todo sustancial, sino que a su vez, como un todo, sería aprisionado en el todo individual”. (*Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Bs. As. 1993, Ediciones Epheta, pág. 51).

Respondeo:

Si partimos de la definición tradicional de persona en sentido ontológico: *substancia individual de naturaleza racional* (Boecio). El sujeto de la definición (que refiere al ente que se identifica con la persona) es la *substancia* como substancia primera en Aristóteles, sustrato primario y fundamental del ser, sujeto de los accidentes, de las potencias y del obrar. Una sustancia de unas características determinadas (de naturaleza racional) que la distingue de otras substancias (irracionales).

Ahora bien, el origen de esta acepción (más allá del origen etimológico del término persona como *prosopon* = máscara) se asocia con las palabras griegas *ousía* (substancia, esencia) e *hypóstasis* (subsistencia). La misma surge como respuesta a los misterios trinitario y cristológico, respecto a la persona divina, por lo que corresponde hacer una distinción entre el ser persona en Dios y en el hombre, por la cual, el término y el concepto de persona es análogo. En efecto, si en Dios usáramos la palabra persona como substancia

(*ousía* o esencia), llegaríamos a la conclusión que en la Santísima Trinidad habría tres *ousías* o divinidades distintas dada cada una en su ser substancial, lo que evidentemente es una herejía frente al dogma de la Santísima Trinidad por el que creemos en tres Personas (*hipóstasis*) divinas distintas (Padre, Hijo y Espíritu Santo) y un solo Dios (una sola *ousía*, substancia o esencia).

De la misma manera en Cristo cada *ousía* (substancia, esencia o naturaleza: divina y humana) subsiste en la misma *hypóstasis* (la persona divina del Verbo encarnado), caso contrario, si cada naturaleza realizara en Cristo su propia hipóstasis, tendríamos dos personas (humana y divina) paralelas a sus dos naturalezas, por lo cual no habría un solo Cristo sino dos (uno humano y otro divino), unidos como dos substancias o subsistencias completas en un mismo ser substancial mixto, lo que es no sólo un error, sino un absurdo.

Esta ha sido justamente la crítica de Ricardo de San Victor a la definición de Boecio: Persona, no puede ser substancia, sino titular de una substancia. Personalidad es, pues, un modo de existencia, un *modus existentiae*, no un inventario cualitativo, sino su específica realización individual. Existencia, no esencia. Por eso Santo Tomás aclara: “Lo mismo que nosotros decimos de Dios en plural tres personas y tres subsistencias, los griegos dicen tres hipóstasis. Pero como el término ‘substancia’, que en su acepción propia equivale a ‘hipóstasis’, es en nuestro lenguaje palabra equívoca ya que unas veces significa la esencia y otras la hipóstasis, para alejar peligros de error han preferido traducir ‘hipóstasis’ por ‘subsistencia’, más bien que por ‘substancia’” (*S.Th. I Q 29 a. 2, sol. 2*).

De allí que *la noción ontológica de persona sea equivalente al griego hipostasis o subsistencia como titular o portador de una ousía, esencia o naturaleza* (o de dos como en el caso de Cristo). En consecuencia, si bien en la realidad ambas nociones (persona y naturaleza; *hipóstasis* y *ousía*) se dan en un mismo ser, conceptualmente se distinguen, pudiendo existir una naturaleza humana sin persona humana, como es el caso de Cristo cuya naturaleza humana se realiza hipostáticamente en la persona divina del Verbo.

Va a ser Santo Tomás de Aquino el que va a aclarar el auténtico sentido de la definición de persona de Boecio al identificar la noción de substancia con la de *hipóstasis* o *subsistencia* en el sentido de substancia primera de Aristóteles: “Según el Filósofo, el término substancia se emplea con dos acepciones. Unas veces se llama substancia a la ‘quiddidad’ o ‘esencia de las cosas’ que expresa la definición, que es el sentido en que decimos que ‘la definición expresa la substancia de los seres’ y esta substancia es la que los griegos llaman *ousía*, y nosotros podemos llamar ‘esencia’. En otro sentido, llámese substancia ‘al sujeto o supuesto que subsiste en el género de substancia’, y este sujeto, tomado en general, se puede denominar o con un nombre que signifique intención o concepto, y de este modo se llama ‘supuesto’, o también con tres nombres significativos de cosas reales, que son ‘realidad de naturaleza’, ‘subsistencia’ e ‘hipostasis’, correspondientes a las tres maneras como hemos considerado la substancia. En efecto, en cuanto existe por sí y no en otro, se llama ‘subsistencia’, pues subsistente llamamos a lo que existe por sí y no en otro; en cuanto es portadora de determinada naturaleza se llama ‘realidad de naturaleza’, como este hombre es una realidad de la naturaleza humana; y en cuanto es sujeto de los accidentes, se llama ‘hipostasis’ o ‘substancia’. Lo que, pues, estos tres nombres significan en general en todo género de substancias, eso significa el nombre ‘persona’ en el de las substancias racionales” (S.Th. 1 Q 29 a. 2, resp.).

En consecuencia, en sentido propio llamamos persona al *sujeto que subsiste en el género de substancia racional*, o sea, al *suppositum* de naturaleza racional, o como dice Boecio: “*Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*” (Conf. Boecio: “*De duabus naturis et una persona Christi: Migne, Patrol. Lat. Vol 64 col. 1343 D, citado por Karol Wojtyla en “Persona y Acción”, Madrid, 1982, BAC, opág. 90, nota 6*). En dicho *suppositum* coexisten el principio del *subsistir*, por el cual existe por sí y no en otro y el principio del *subestar*, por el cual es el soporte ontológico de los accidentes que inhieren en él. Por lo tanto, aclara Santo Tomás: “el individuo compuesto de materia y forma debe a su materia el tener o sustentar accidentes y por eso dijo Boecio que: ‘la forma simple no puede ser sujeto’, pero el subsistir por sí lo debe a la forma, porque ésta no adviene a algo ya subsistente, sino que es ella la que da el ser actual a la materia para que el individuo pueda subsistir. Si, pues, Boecio atribuye la *hipóstasis* a la materia y la *usiosim* o subsistencia a la

forma, es porque la materia es principio del subestar, y la forma del subsistir” (S.Th. 1 Q 29 a. 2 sol. 5).

Ahora bien, sin perjuicio de la *incomunicabilidad* radical de su ser, que tiene que ver con su existencia propia (que en tanto propia no es comunicable a otro) única, irrepetible e inintercambiable, y lo convierte en un ser ontológicamente cerrado en sí mismo, la persona humana, es, sin embargo, bajo otro aspecto, un ser abierto al mundo y al otro, pero en tanto otro, manteniendo la *alteridad*. Por lo tanto, así como la incomunicabilidad radical de su ser se funda en la ontología del ser humano, también se funda en la misma ontología, la *comunicabilidad* con el mundo y los demás, en tanto constituye una perfección accidental (relacional) de su sustancialidad individual. Esta perfección accidental en el orden de la relación, no es un mero agregado extrínseco, accesorio y contingente a su naturaleza, sino que se trata de un accidente propio, de una propiedad que se sigue necesariamente de su misma esencia o naturaleza racional. En otras palabras, su naturaleza social y política (el *zoom polytykon* de Aristóteles). Esta apertura es intencional en cuanto se realiza a través del conocimiento y del amor.

En suma, en el hombre distinguimos entre su esencia corporeo-anímica como potencia y su ser como acto, que le viene a través de su forma substancial (alma espiritual) creada directamente por Dios en el momento de su unión con el cuerpo (y no educida como en el resto de los seres materiales), por la cual el ser humano subsiste *per se*. Pero al mismo tiempo este acto de ser es recibido y limitado (en una relación trascendental y constitutiva) por la potencia a la que está ordenado y actualiza, que es el cuerpo que sub-yace en la materia signada por su relación trascendental con la cantidad. Por lo tanto, constituyen conjuntamente al *suppositum* o *hipóstasis*, al individuo humano, que por ser un *suppositum* de una naturaleza racional, lo llamo *persona*, para distinguirlo de los otros *suppositum* no racionales. El ser humano, cada individuo humano es al mismo tiempo y por el hecho de serlo, *persona humana*. Individuo y persona, son aplicados al hombre, tienen la misma referencia sin la posibilidad de distinguir (ni realmente, ni con distinción de razón con fundamento in re) entre individuo y persona como sostenía Maritain.

Ad primun ergo dicendum quod:

1,2 y 3. El hombre (como todo ser creado) es un plexo entre un acto de ser y su sujeto. Si por una parte su acto de ser le viene por su forma substancial racional, lo es en tanto es recibido y limitado por su cuerpo. Ergo. La persona humana no se identifica solamente con la forma, ni su ser individuo solamente con la materia, sino que el individuo-persona humana se identifica con la unidad substancial de cuerpo y alma (*corpus et anima unus*) que se da en el *suppositum* o *hipostasis* de naturaleza racional. En lo demás ya están contestadas.

Artículo 4: *Si es posible afirmar que el hombre es parte del Estado en cuanto es individuo y la trasciende en cuanto es persona.*

Ad Primun sic proceditur: Parece que el hombre solo es parte del Estado en cuanto individuo, mientras que en cuanto persona está por encima de él.

1. Porque como afirma el R.P.R. GARRIGOU-LAGRANGE O.P.: “De donde el nombre de *individuo* designa más bien lo que es inferior en el hombre, lo que se subordina a la especie, a la sociedad, a la patria, mientras que la *persona* designa lo que es superior en el hombre, aquello en razón de lo cual el hombre se *ordena* directamente al mismo Dios por encima de la sociedad. Así la sociedad a la que se subordina el individuo, se ordena ella misma a la plena perfección de la persona humana, en contra del estatismo que niega los derechos superiores de la persona humana. Así el entendimiento llega no sólo al concepto distinto sino también al concepto vivo de persona que inmediatamente se sujeta a Dios amado por encima de todas las cosas” (*De Deo Trino et Creatore*, pág. 107, citado por Menvielle Julio, *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Bs. As. 1993, Ediciones Epheta, pág. 22)

2. En el mismo sentido afirma MARITAIN : “La persona humana como tal es una totalidad; el individuo material como tal o la persona como individuo material es una parte. Mientras que la persona, como persona, o como totalidad, tiene derecho pleno a que el bien común de la sociedad temporal retorne a ella; y aunque por su ordenación al Todo trascendente,

está sobre la sociedad temporal, esa misma persona, como individuo o como parte, es inferior al todo y a él está subordinada y como órgano del todo debe estar al servicio de la obra común” (*La Persona y el Bien Común*, Bs. As. 1981, Club de Lectores, pág. 75).

3. Por su parte, en otra obra MARITAIN también afirma: “La sociedad de que es miembro el ser humano no es una sociedad de puras personas, sino una sociedad de personas que son también individuos. Una persona es parte de la sociedad como de un todo mayor y mejor que ella; y no lo es según el aspecto formal y la ley típica de la personalidad, puesto que decir una persona es decir un todo, sino según el aspecto formal y la ley típica de la individualidad.

Y aquí aparecen las limitaciones propias de la individualidad. Porque el hombre es un individuo en la especie y comparte con los demás hombres la naturaleza de la especie, el hombre es también un individuo en la sociedad y comparte con los demás hombres los bienes de la vida social. En otros términos, la persona humana es miembro de la ciudad como parte de un todo más grande y mejor en cuanto tal.

En razón, no de la misma naturaleza de la persona y de la sociedad, sino de la esencial imperfección de la una y de la otra en el orden creado y especialmente en el orden humano, el bien común de una sociedad creada y especialmente de una sociedad humana será necesariamente otra cosa que el bien propio de cada persona (...) De ahí podemos sacar una consecuencia importante: el bien común de la ciudad temporal estará, por un lado, esencialmente subordinado a los bienes intemporales, a los bienes supra temporales de la persona humana considerada como *persona*, como dotada de una subsistencia espiritual y llamada a un destino superior al tiempo, y de otro lado, sin embargo, el bien temporal de la persona humana tomada como individuo es tal vez, o como parte, está subordinado al bien del todo, pues éste, como tal es superior a aquél” (“*Para una Filosofía de la Persona Humana*”, Bs. As. 1984, Club de Lectores, pág. 172).

Sed contra: Al respecto dice MENVIELLE: “La cuestión que aquí se plantea es completamente diferente y es esta otra: si la persona singular, que sin lugar a dudas se ordena personal e individualmente a Dios, es superior a la especie, a la sociedad y al

universo. Nosotros sostenemos que la persona singular, Pedro p.ej. considerado en aquello que le corresponde por naturaleza, puede comunicarse con Dios con actos propios personales e individuales, pero que, aún así, es inferior a la especie, a la sociedad humana y al universo (....) Y esto es precisamente lo que está en cuestión en el debate presente. ¿Qué vale más, el bien común intrínseco del universo, en el cual entran también criaturas intelectuales, o bien una persona singular? Y nosotros contestamos con Aristóteles y Santo Tomás que el bien común del universo, de la especie y de la sociedad humana vale más y está por encima del bien de una persona singular (...) De aquí aparece que la comunicación directa e inmediata de la criatura intelectual con Dios no se verifica sino en el plano sobrenatural y de ningún modo en el natural. No son, por tanto, las exigencias de la persona humana, en cuanto tal, sino las del orden sobrenatural, completamente gratuito e indebido, en cuya participación entra la persona humana como pura causa material y receptiva, las que dan derecho a ese fin último que reside en la contemplación de Dios ‘cara a cara’.

Pero aún esta comunicación inmediata de Dios a la persona humana santificada por la gracia no se verifica tan inmediatamente como si no fueran necesarios prerequisites internos y externos; es necesario, por un lado que la persona humana, al menos con voto implícito, tome la posición que le corresponda dentro de la Iglesia, sociedad sobrenatural; por otro lado, que se ubique debidamente dentro del orden universal por el cumplimiento de la ley natural, y aún dentro del orden social-político por el cumplimiento, también, de los preceptos naturales correspondientes”(Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana, Bs. As. 1993, Ediciones Epheta, págs. 75 y 82).

Respondeo:

El bien ontológico no sería otra cosa que el mismo ser visto bajo la razón de su perfección, de su plenitud, que sería el fundamento de su apetibilidad (algo no es bueno porque es apetecido sino que es apetecido porque es bueno). Por tanto la noción de bien en tanto propiedad trascendental del ser es coexistente con la del ser y por eso son convertibles: *ens et bonum convertuntur*.

A su vez este bien como plenitud del ser coincide con su fin último, con su última perfección (*entelequia*) que si bien es lo último que se alcanza en el orden de la ejecución, es lo primero que se tiene en cuenta en el orden de la inteligibilidad por la cual el hombre dirige (a través del conocimiento práctico) su obrar. En consecuencia, el bien moral, que refiere a la bondad del acto humano es un medio o fin intermedio que se funda en el bien ontológico del ser (en este caso humano) o fin último del obrar del hombre.

En virtud de su convertibilidad con el ser, así como este puede decirse de muchas maneras (analogía), el bien también es análogo. Así hablamos de bien ontológico, bien moral, bien como bondad (razón formal del bien), bien como objeto bueno que realiza en una realidad concreta esa razón formal, etc. Esta analogía que decimos del bien en general es aplicable al bien común como fin último de toda comunidad, siendo una noción analógica predicable de toda comunidad empezando por la familia, siguiendo por las comunidades intermedias, hasta el Estado y la Iglesia como comunidades perfectas cada una en su orden. Por encima de todo, el bien común, comunísimo y trascendente del universo en su conjunto, de todas las comunidades y de las personas es Dios mismo.

Ahora bien, en el caso de la relación entre persona y Estado ya ha quedado demostrado que la distinción *individuo-persona* tal como fuera planteada por GARRIGOU-LAGRANGE y MARITAIN, no puede ser tomada como una distinción real, ni como una distinción de razón con fundamento real, y por tanto no sirve de justificación para la distinción entre *persona* y *sociedad*. En efecto, el individuo humano se identifica con la persona humana como ya vimos y por tanto lo que predico del individuo humano, lo puedo predicar de la persona humana, pues, la persona humana es individual, un individuo humano y el individuo humano es personal, una persona humana. En consecuencia, descartada la mencionada distinción, la cuestión aquí planteada queda reducida a responder: ¿Cómo un todo como es la persona puede ser parte de otro todo como es el Estado? ¿Cómo el bien común del Estado como todo puede tener prioridad sobre el bien de la persona como otro todo?

Respecto al primer interrogante hay que señalar por un lado que la persona humana como vimos constituye un *todo substancial*, una *unidad substancial* de cuerpo y alma, una sustancia individual de naturaleza racional. Mientras por otro lado, el Estado como

comunidad política también es un *todo*, pero no sustancial, sino *accidental*, y más específicamente moral, o sea, una *unidad de orden*, una comunidad de personas unidas por un fin común que constituye su bien. Es obvio, que un todo sustancial no puede formar parte de otro todo sustancial, pues, justamente la sustancia completa es lo que existe en sí y no en otro como sucede con el accidente, porque si existiera dentro de otra sustancia (o todo sustancial), en realidad ya no sería sustancia, sino accidente lo que en sí mismo sería una contradicción. Pero, nada impide que un todo sustancial, una sustancia completa como es el caso del hombre forme parte de un todo accidental o moral como es el caso de la comunidad política, dado que justamente, al ser la sociedad un accidente necesario (propio) del hombre por fundarse en su misma naturaleza racional y por ende, social y política (*zoom politikón*), requiere como partes subjetivas constitutivas a las personas mismas que se asocian (ya sea en asociaciones necesarias o voluntarias) en torno a un bien, fin común, que opera como principio de la unidad de orden que constituye la comunidad política o Estado.

Ahora bien, en el orden del ser, el accidente se sustenta en el ser de la sustancia (*suppositum*) en la que inhiere, por eso a diferencia de la sustancia que en tanto *suppositum* sería el ente *simpliciter*, el accidente sería ente *secundum quid*. En cambio, en el orden del bien, entendido metafísicamente como la perfección o plenitud del ser, se refiere al mismo ser sustancial (*suppositum*) con todas sus perfecciones accidentales que sería el bien *simpliciter*, mientras que el ser sustancial o *suppositum* desnudo de sus perfecciones accidentales es bien *secundum quid*. En otras palabras, sería la diferencia existente entre el mero *suppositum* y la *entelequia*. A su vez, Santo Tomás distingue lo bueno o perfecto en sí mismo (*secundum se*), que puede ser en *absoluto* (Dios) o *respecto a un orden específico* (aunque pueda haber algo mejor en otro orden), de lo bueno o perfecto con relación a otro (*per respectum ad aliud*). Donde lo que es bueno en sí mismo siempre es fin como sucede con el bien común, ya sea absoluto (Dios), o relativo a un orden (bien común político), mientras que lo bueno en relación a otro siempre es medio y toda su bondad se deriva de su ordenación a lo bueno en sí como fin (Cf. Lamas, Félix Adolfo, “*Ensayo sobre el orden social*”, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, Bs. As. 1985, pág. 238).

En cuanto a la segunda pregunta, así como en el orden del ser existe primacía de la sustancia (*ente simpliciter*) respecto del accidente (*ente secundum quid*), en el orden del bien existe primacía del bien identificado con la plenitud del ser o *entelequia* en tanto cuenta con todas sus perfecciones sustanciales y accidentales (*bien simpliciter*) respecto del bien identificado con el ser simpliciter o *suppositum* (*bien secundum quid*). En este orden del bien, el Estado entendido como la comunidad política de personas unidas por un fin o bien común es una perfección de la sustancia, de todas y cada una de las personas que la constituyen. En consecuencia, el bien común tiene primacía sobre el bien individual por ser una mayor perfección y por ende el mayor bien de la propia parte, o sea, de todas y cada una de las personas. Como dice García Huidobro: “De ahí que la tan criticada tesis aristotélica de la prioridad del todo (la **polis**) sobre la parte (el individuo) no debe ser entendida como lo hacen los modernos y contemporáneos, que piensan que la relación entre el Estado y el individuo es una forma de la relación fin/medios, como si uno de esos términos fuese un instrumento al servicio del otro y toda la discusión ideológica consistiera en determinar quién sirve a quién. La prioridad del todo es teleológica: apunta, más bien, a que el hombre sólo alcanza la identidad primero, y su excelencia moral después, en la convivencia con los otros y la forma más plena de convivencia es, según Aristóteles, precisamente la **polis**” (García Huidobro, Joaquín, *Simpatía por la política*, Santiago de Chile, 2007, Ediciones Centro de Estudios Bicentenario, p.53).

Ahora bien, la solución a esta cuestión no pasa por la distinción individuo-persona, sino por *la debida ordenación de la persona en la comunidad y de la comunidad respecto a la persona*. En efecto, la persona humana no puede alcanzar su fin (o bien) como persona sino es a través de (o como parte de) la comunidad y no al margen de (o a-parte de) la comunidad. Esto se da en el plano natural, tanto en las comunidades primarias (como la familia) o intermedias (como las distintas asociaciones o corporaciones), como en la necesaria comunidad política (Estado). Pero también se da en el plano sobrenatural, donde la persona alcanza su Bien trascendente de *común unión* con Dios, a través de (o como parte de) la Iglesia y no al margen de (o a-parte de) la Iglesia como *común unión* de *Fe, Esperanza y Caridad*. El cristiano no es un solitario frente a Dios, su oración no es un soliloquio, sino una comunicación común y justamente por ser común al mismo tiempo

personal, como cabal expresión del Amor a Dios y al prójimo. En consecuencia, también en el orden sobrenatural existe una primacía del Bien Común de la Iglesia que es la salvación de todos y cada uno de los hombres.

Como dice Soaje Ramos: “el bien común auténtico, en cualquier orden que sea, es el mejor bien propio de la persona, pero ello no obsta a que sea a la vez comunicable a las otras personas” (Soaje Ramos, Guido, *“Sobre la politicidad del derecho”*, p. 96). Respecto a este pasaje aclara Félix Lamas: “Téngase presente que Soaje Ramos no dice que el bien común (objetivamente considerado) pueda ser poseído como **propio** por alguna persona, pues como se dice en el texto, la posibilidad de apropiación del bien común por la parte está limitada por la limitación potencial de ésta. Dicho en términos escolásticos, que el mismo Soaje Ramos recuerda: el bien común, como fin **‘qui’** (u objetivo) no puede ser propio, aunque sea apropiable; en cambio el bien común como fin **‘quo’** se identifica con su apropiación personal” (Lamas, Félix Adolfo, *“Ensayo sobre el orden social”*, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, Bs. As. 1985, pág. 241). En este sentido: *“el bien común puede definirse como el bien o la perfección de un todo integrado por partes subjetivas, y, en tanto tal, participable a estas”* (Lamas, Félix Adolfo, *“Ensayo sobre el orden social”*, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de Aquino”, Bs. As. 1985, pág. 240). En este caso el bien común es el fin último de la comunidad (todo) y de esta manera por participación de cada uno de sus miembros (partes).

En otra parte del mismo texto dice: “Las oposiciones reseñadas no son de contrariedad. Lejos de oponerse como contrarios, cada uno de los términos de esos binomios se opone a otro como relativo, lo que quiere decir que el uno implica al otro. El bien particular (singular, propio, privado o personal) verdadero nunca puede ser contrario al bien común verdadero. La contrariedad sólo puede surgir si alguno de ambos –o los dos– son bienes aparentes. Ello es así porque, en rigor, el bien particular (singular...etc.) sólo es un bien verdadero en la medida en que está ordenado al bien del todo: ‘turpis omnes pars est quae suo toti non congruit’. El bien particular y el bien común no se oponen como contrarios porque están colocados en planos distintos de dignidad. El bien común prevalece sobre el particular (singular...etc.) como el todo sobre la parte y como lo perfecto sobre lo

imperfecto; *por eso, el bien del individuo está ordenado al bien de la especie*, el bien del hombre, en cuanto parte de un grupo social y político, al bien común respectivo, el bien de la creatura al bien inmanente del universo, en tanto su orden manifiesta la grandeza de Dios y la glorifica; y por eso, finalmente, el bien de todo lo creado está ordenado a Dios, Bien Común Trascendente, principio y fin de todo cuanto existe” (Lamas, Félix Adolfo, “*Ensayo sobre el orden social*”, Instituto de Estudios Filosóficos “Santo Tomás de , Aquino”, Bs. As. 1985, pág. 241).

Ad primun ergo dicendum quod:

1. Ya se encuentra contestada.
2. Es correcto que la persona humana es un todo (sustancial) y que el individuo humano es parte del todo social como afirma MARITAIN. Pero también es verdadero que la persona humana es parte del todo social y que el individuo humano es un todo sustancial, cosa que MARITAIN niega. Esto es así, porque la persona humana y el individuo humano se identifican y no se distinguen como sostiene MARITAIN.
3. El bien común no es algo distinto del bien propio sino del bien particular, pues el bien común es justamente el mejor bien (propio) de la persona. En lo demás ya fue contestada.

Síntesis final:

De acuerdo a lo demostrado no existe en el hombre distinción real, ni de razón con fundamento real entre persona e individuo. Toda persona humana es individual, un individuo humano y todo individuo humano es personal, una persona humana. Tampoco se puede distinguir entre el individuo humano (material) como parte de la comunidad política o Estado y la persona humana (espiritual) como un ser trascendente a la misma. Es la persona-individuo (material y espiritual) la que es parte de la comunidad, tanto en el orden temporal (el Estado), como sobrenatural (la Iglesia) y es a través de estas, por la realización

de su respectivo bien común, que la persona alcanza su propio bien personal en ambos órdenes.

En consecuencia, la *persona humana-individuo humano* es un solo sujeto de subsistencia y de operación. En definitiva, un plexo entre un solo sujeto y su acto de ser. Por eso, parafraseando la fórmula de la indisolubilidad del vínculo matrimonial podemos decir, que el hombre no separe (distinga y mucho menos oponga) lo que en la realidad está unido, o más bien, identificado: su ser *individuo* y su ser *persona* en la unidad y totalidad de su ser *humano* en orden a su bien como fin perfectivo (*entelequia*).