

Lamas, Félix Adolfo

El hombre en cuanto persona

Prudentia Iuris N°70, 2011

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

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

Cómo citar el documento:

Lamas, F. A. (2011). El hombre en cuanto persona [en línea], *Prudentia Iuris*, 70, 31-45. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/hombre-cuanto-persona-felix-lamas.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

EL HOMBRE EN CUANTO PERSONA¹

FÉLIX ADOLFO LAMAS²

Resumen: El artículo examina el concepto de *persona*, en sus fuentes aporéticas y en el pensamiento de *Santo Tomás de Aquino* para, finalmente, analizar algunas de sus propiedades en orden a fundamentar una teoría de la imputación. La primera parte comienza con la consideración de los orígenes semánticos, históricos y teológicos de los términos *persona* e *hypóstasis*. Trata luego el problema teórico que este concepto implica para el pensamiento moderno, teniendo en cuenta el empobrecimiento de su Metafísica, como consecuencia del nominalismo, el principio de inmanencia y una deficiente concepción de la experiencia. Por último, se toman en consideración algunas consecuencias que dicho empobrecimiento tienen en el pensamiento contemporáneo. La segunda parte está dedicada a exponer la doctrina tomista que de un modo teóricamente definitivo dio solución, con elementos ontológicos aristotélicos, a los problemas planteados en la época Patrística. Se analiza el concepto de *sustancia individual* (o *suppositum*), que en la definición de *persona* opera analógicamente como género próximo, y el de *naturaleza espiritual individuada*, que opera como diferencia específica. Finalmente, se aportan textos del Aquinate acerca de la definición y de las diferencias conceptuales y ontológicas entre *naturaleza* y *persona*. En la tercera parte se exponen algunas propiedades, dividiéndolas en cuatro grupos de tesis: 1°) la persona como sujeto de atribución y dueña de sus proyectos vitales; 2°) como sujeto ontológicamente abierto al mundo, a los semejantes y a Dios; 3°) como sujeto consciente, libre y autónomo; 4°) el carácter ético de la persona, como sujeto de imputación y responsabilidad.

Palabras clave: Persona – Teoría de la imputación – Hipóstasis – Nominalismo – Principio de inmanencia – Experiencia – Sustancia individual – Tomás de Aquino.

¹ Conferencia pronunciada en XIII Jornadas Abiertas de Profundización y Discusión sobre el tema: "Filosofía del Derecho Penal – Imputabilidad e Imputación Penal", Doctorado en Ciencias Jurídicas – Posgrado de Derecho Penal, Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires, 30 de agosto de 2010.

² Profesor Titular ordinario en Filosofía del Derecho en la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires" y Director del Seminario de Filosofía y Teología orientadas al Derecho del Doctorado en Ciencias Jurídicas de la misma Facultad.

Abstract: The article examines the concept of person, in its difficult sources and the thinking of Saint Thomas, finally, analyzing some of its properties for a base of the theory of the imputation. The first part begins with the consideration of the semantic, historical and theological origins of the concept of person and substance (hypostasis). It later shows the theoretical problem that this idea implies for the modern thought, considering the impoverishment of his Metaphysics, as a consequence of the nominalism, the principle of immanence and a deficient conception of the experience. Finally, some outcomes are considered that this impoverishment they have in the contemporary thought. The second part is dedicated to establish the thomist doctrine that of a theoretically definitive way provided solution, with aristotelian ontological elements, to the problems posed at the Patristic period. It analyses the concept of *individual substance (or suppositum)*, that in the definition of person acts analogically like gender, and the one of *individual spiritual nature*, that acts like specific difference. Finally, are texts of the Aquinas about the definition and the conceptual and ontological differences between person and nature. In the third part some properties are exposed, dividing them in four thesis groups: 1°) the person as attribution subject and owner of its vital projects; 2°) as subject ontological open to the world, to people and God; 3°) as conscientious subject, free and independent; 4°) the ethical character of the person, as subject of imputation and responsibility.

Key-words: Person – Theory of the imputation – Hypostasis – Nominalism – Principle of immanence – Experience – Individual substance – Thomas d’Aquin.

I. LAS FUENTES APORÉTICAS DEL CONCEPTO DE PERSONA

1. *Dos ámbitos semánticos y de referencia diversos*

1.1. *Introducción*

Boecio³ definió a la persona en los términos siguientes: “*Sustancia individual de naturaleza racional*”.⁴ En la continuación del pasaje citado, el autor compara semánticamente este término con el griego *hypóstasis* (individuo subsistente), que en la especulación teológica patristica llegó a traducirlo. Examina asimismo las palabras griegas *prósoopon* (máscara teatral, equivalente a *persona* en la significación originaria de este vocablo), *ousía* (al que Boecio asigna el significado de *esencia*, aunque admite que podría traducirse también, y más propiamente en el lenguaje aristotélico, como *sustancia*), *ousioôsthai* (subsistir) y sus correlatos latinos.⁵ A esta

³ Boecio (470-525) fue un filósofo cristiano de comienzos de la Edad Media, dentro de cuyos méritos principales cabe citar la traducción de la obra lógica de Aristóteles (“organon”) y su incorporación a la cultura latina.

⁴ “[...] personae est definitio: *naturae rationabilis individua substantia*”, *Contra Eutychen*, III, en “The theological tractates”, Londres, Harvard University Pres, 1997, pág. 84.

⁵ Cf. todo el capítulo III del citado *Contra Eutychen*, págs. 84-93 (de la citada edición de Harvard).

lista cabría agregar el término *naturaliza* (*natura*), en general usado como sinónimo de *sustancia* o *esencia*.

La extensa referencia lingüística que hace Boecio en el pasaje aludido tiene como sentido y objetivo precisar la semántica de la persona en el contexto histórico del encuentro de dos tradiciones que, aun siendo muy próximas, hallaron en este punto diferencias de pensamiento originadas principalmente en la diversidad de lenguaje. Por ejemplo, la antiquísima expresión “tres personas distintas y un solo Dios verdadero” de la catequesis romana, no fue de sencilla traducción y entendimiento para el pensamiento de los padres orientales y dio origen a largas disputas y malentendidos.

Resulta necesario, pues, detenerse en una sumaria consideración de estos dos términos: *persona* e *hypóstasis*.

1.2. La palabra “persona” y su ámbito semántico y referencial jurídico

La palabra *persona* originariamente designaba la máscara que identificaba a los personajes de comedias y tragedias teatrales y a los personajes mismos. Según *Boecio*, deriva del verbo *personare* (que podría traducirse al español como *personificar*), equivalente al *prósoopon* griego.⁶ Es decir, significaba a los sujetos a los que la obra de teatro atribuía las respectivas acciones; de ahí el fácil tránsito a la designación de un sujeto humano natural, sujeto de atribución de su propia vida.

Este carácter de sujeto, denotado por la palabra *persona*, se destaca nítidamente por oposición a las cosas, es decir, a lo que opera como objeto. Así, por ejemplo, ya lo usa Cicerón.⁷

Esta evolución semántica se proyectó sobre el pensamiento acerca del derecho. En el siglo II d.C., en las *Institutas* de *Gayo*, ya figura el término *persona* como una de las tres categorías principales de los fenómenos jurídicos, por oposición a las cosas y a las acciones. El hecho de que el vocablo aparezca en una nuclear categorización jurídica en una obra didáctica indica de por sí que el término –con la significación apuntada de sujeto de atribución y contrapuesto a las cosas u objetos– ya estaba firmemente extendido y asentado en Roma.

⁶ “Nomen enim personae videtur aliunde traductum, ex his scilicet personis quae in comoediis tragoediisque eos quorum interest homines repraesentabant. Persona vero dicta est a personando, circumflexa paenultima. Quod si acuatur antepaenultima, apertissime a sono dicta videbitur; idcirco autem a sono, quia concavitate ipsa maior necesse est volvatur sonus. Graeci quoque has personas *prósoopa* vocant ab eo quod ponantur in facie atque ante oculos obtegant vultum [...]. Sed quoniam personis inductis histriones individuos homines quorum intererat in tragoedia vel in comoedia ut dictum est repraesentabant, [...], idcirco ceteros quoque homines, quorum certa pro sui forma esset agnitio, et Latini personam et Graeci *prósoopa nuncupaverunt*” (íd., págs. 86, 9-24).

⁷ *De oratore*, III, 14, 53. La frase dice: “Qui idem ita moderantur, ut rerum, ut personarum dignitates ferunt, ei sunt in eo genere laudandi laudis, quod ego aptum et congruens nomino”. El paso citado está mencionado por ERNOUT-MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine – Histoire des mots*, Paris, E. Klincksieck, 1979, voz: *persona*. En dicho lugar, los autores afirman: “La distinction entre *persóna* y *rēs* est constante en droit [...]”.

1.3. La palabra “hypóstasis” y su ámbito semántico y referencial teológico

La palabra *hypóstasis* no integra la terminología técnica de *Aristóteles*. Ella, por lo general, tiene el valor común de fundamento real, sustracto, o simplemente de realidad. Se compone de dos vocablos: *hypó*, preposición que quiere decir “debajo de”, y *stásis*, que en una de sus significaciones principales significa la acción de poner (posición), estabilidad,⁸ por ejemplo en contraposición con movimiento. Su construcción y valor semántico es análogo al del término latino *suppositum*.

Boecio explica que, dado que *hypóstasis* puede verterse al latín como *subsistencia*, y por ser esta la propiedad de la sustancia individual (la *sustancia primera*, de la que habla *Aristóteles* en las *Categorías*, por oposición a la *sustancia segunda* que significa la sustancia en cuanto universal), llegó a equivaler a esta. A partir de esto, tanto *hypóstasis* como *suppositum* designan técnicamente la substancia individual, que existe y subsiste en acto y que es soporte de sus accidentes. Pero en la terminología teológica de los Padres (griegos) de la Iglesia, pronto pasó a significar principalmente la *persona*, atendiendo al hecho de que una sustancia individual espiritual tiene la mayor consistencia y estabilidad en el modo de ser o subsistir.

Parece que fue *Orígenes* el primer padre que utilizó esta palabra para designar a las divinas personas de la Santísima Trinidad,⁹ Casi contemporáneamente, o inmediatamente después, *Plotino* usa este vocablo para designar a las tres realidades divinas supremas que, en su pensamiento, vienen a ser como la contrapartida, o quizás versión pagana, de la Trinidad cristiana.¹⁰ Y aunque la incompatibilidad entre la concepción plotiniana de la divinidad y la fe cristiana en el Dios Uno y Trino sea radical y completa, el hecho es que esta nomenclatura se impuso masivamente en todo el pensamiento cristiano oriental.

1.4. El problema teológico

Los dos misterios principales de la revelación cristiana son la trinidad de Dios y la divinidad de Cristo. Ambos no solo exceden la razón natural sino que ni aun con el auxilio de la fe pueden ser totalmente comprendidos. Pero al menos deben ser explicados para alcanzar algún entendimiento acerca de ellos y excluir toda contradicción. Respecto de la Trinidad, el problema consiste, primero, en formularlo correctamente y, en segundo lugar, en compatibilizar la unidad de Dios con la Trinidad de

⁸ Congruente con la raíz indoeuropea “*st*”, que se encuentra en las palabras de origen latino como *estar*, *estabilidad*, *establecer*, *institución*, *estado*, etc.

⁹ Cf. DE SALVATORE LILLA: *Dionigi l'Areopagita e il platonismo cristiano*, Brescia, Morcelliana, 2005, pág. 48.

¹⁰ El Uno (alguna vez llamado también Padre), el Intelecto (el uno y a la vez múltiple, a veces también llamado Hijo) y el Alma del mundo. Aunque es innegable la influencia decisiva que tuvo sobre *Plotino* la fe cristiana (y sin negar tampoco la influencia que posteriormente tuvo el plotinismo y el neoplatonismo en general sobre los teólogos y filósofos cristianos), deben hacerse dos advertencias importantes: la primera, que las divinidades plotinianas difieren absolutamente del concepto cristiano de Dios, a punto de incurrir en un inmanentismo metafísico panteísta; la segunda, que a ninguna de dichas *hypostáseis* le cabe ni el concepto ni el nombre de persona.

Padre, Hijo y Espíritu Santo, ajustándose al contenido de la Revelación. Respecto de la divinidad de Cristo, la cuestión es expresar sin contradicción el hecho de que el Verbo Divino se hizo carne, sin dejar de ser Dios; es decir, explicar que Cristo era a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, pero un solo sujeto de atribución de sus actos y de su responsabilidad; es decir, una persona que, conservando la naturaleza divina, asume como propia, en la unidad de la persona del Verbo, una naturaleza humana perfecta. La dificultad de estos problemas fue ocasión de que proliferaran herejías opuestas.

Ahora bien, el pensamiento ortodoxo de los padres griegos y latinos encontró dificultades importantes para el entendimiento recíproco. Entre otras, pueden apuntarse algunas razones:

- a) La primera dificultad podría caracterizarse como de una diversa actitud o perspectiva intelectual frente a la fe trinitaria. Es ya un lugar común en la historia de la teología trinitaria que los padres griegos partían de la consideración de las tres *hypóstasei*, personas o realidades divinas que en la Revelación son nombradas como Padre, Hijo y Espíritu Santo, para recién luego buscar una explicación de la unidad de Dios como *ousía* (sustancia o naturaleza); en cambio, los padres latinos partían de la unidad de Dios y, desde allí, procuraban entender la diferenciación de cada una de las tres personas. El resultado dogmático, como expresión de la misma fe, es también el mismo; pero los discursos teológicos eran distintos y, aunque nunca contradictorios, la unidad de doctrina no siempre aparecía inmediatamente evidente.
- b) La segunda es puramente lingüística. Los latinos usaban la palabra *persona* para designar cada una de las tres realidades divinas y los griegos el término *hypóstasis*, como se ha dicho. Ahora bien, los latinos entendían que la traducción griega de *persona* era *prósopon*; pero para un griego, este término solo indicaba el papel o la función que cumplía un sujeto en una obra. En ese entendimiento lingüístico defectuoso, pues, los griegos sospechaban que los latinos podían incurrir en la herejía sabeliana.¹¹ A su vez, dado que la palabra *hypóstasis* podía traducirse al latín como *subsistencia* (característica propia de la sustancia), afirmar la existencia en Dios de tres *hypóstasei* podía ser sospechoso de caer en la herejía arriana.¹²
- c) No debe desdeñarse, en este desencuentro temporal entre las mentalidades griega y latina, el hecho de que mientras el término *hypóstasis* fue elaborado en un contexto metafísico abstracto, aunque ambiguo y confuso, como el del neoplatonismo, *persona*, de acuerdo con la mentalidad romana, tuvo en su origen una connotación concreta, primariamente social y jurídica, para

¹¹ El sabelianismo, por pretender enfatizar la unidad divina, negaba toda realidad metafísica a las personas trinitarias, reducidas a las diversas funciones que asumía la divinidad, es decir, como máscaras exteriores.

¹² El arrianismo negaba la consustancialidad e identidad de naturaleza de las tres personas divinas. Solo el Padre era propia y principalmente Dios, mientras que el Hijo y el Espíritu Santo eran realidades divinas secundarias, en sentido próximo a la doctrina neoplatónica.

designar al sujeto en oposición a las cosas que estaban bajo su dominio y a las acciones, que tenían en la persona al sujeto titular.

- d) Por último, faltó un componente de la dialéctica aristotélica que es la analogía. Intentar entender el concepto de persona o *hypóstasis* sin distinguir la esencial diferencia metafísica y conceptual de dicho concepto aplicado al hombre y a Dios, lleva a dificultades difícilmente superables.

1.5. ¿Síntesis semántica y metafísica?

En el Concilio de Alejandría (a. 362), San Gregorio Nacianceno intentó una clarificación terminológica definitiva:

“Nosotros, los griegos, decimos religiosamente, una sola *ousía* [sustancia, esencia o naturaleza] y tres *hypóstasis*; la primera palabra manifiesta la naturaleza de la divinidad y la segunda la triplicidad de las propiedades individuantes. Los latinos pensaban lo mismo, pero a causa de la estrechez de su lenguaje y de la penuria de palabras, no podían distinguir la *hypóstasis* de la *ousía*. ¿Qué ha sucedido? Una cosa que sería risible si no fuera tan lamentable. Se ha creído en una diferencia de fe, en donde no había más que un enredo de palabras. Se ha querido ver el sabelianismo en las tres personas y el arrianismo en las tres *hypóstasis*; meros fantasmas engendrados por el espíritu de crítica”.¹³

Pero recién en el Concilio Ecuménico de Alejandría (a. 381) los esfuerzos de San Gregorio tuvieron frutos definitivos y se aceptó la equivalencia semántica de *persona* e *hypóstasis*.¹⁴ De ahí en más, un aspecto del problema teológico había quedado solucionado. Pero quedaba abierta a la especulación teológica la cuestión teórica.

Ahora bien, tamaña cuestión requiere, como se dijo, una dialéctica de la analogía, que permita discernir la realidad de las personas divinas y la de las personas humanas no solo en sus semejanzas sino, sobre todo, en sus abismales diferencias metafísicas. Lo cual requiere una metafísica adecuada. Por esa razón solo gracias al pensamiento de Santo Tomás de Aquino pudo arribarse a una síntesis doctrinal que hubiera podido ser definitiva de no ser por las debilidades de la Escolástica que lo sucedió y las sucesivas rupturas teóricas del pensamiento moderno y contemporáneo.

2. El problema en y para el pensamiento moderno

Con la expresión *pensamiento moderno* no debe entenderse solo ni principalmente un pensamiento epocal. Convencionalmente, puede identificárselo con diversas corrientes filosóficas (empirismo, racionalismo, criticismo e idealismo) caracterizables por las siguientes notas, que se aplican de modos distintos a cada una de estas tendencias:

¹³ Oración 21, N° 35.P.G., t.35, c.1124-1925, citado por RUTA, Juan Carlos, *La vida Trinitaria*, T. II, vol. 1, La Plata, Fundación Instituto de Teología, 1986, pág. 228.

¹⁴ Cf. *ibíd.*, pág. 231.

- a) Hay que apuntar, en primer lugar, el abandono de la doctrina clásica de la experiencia como origen del conocimiento ontológico. Hay un itinerario bien preciso que tiene como punto de partida a Roger Bacon (segunda mitad del siglo XIII) y Guillermo de Occam (s. XIV) en la Escolástica medieval tardía, hasta Guillermo Hegel (s. XVIII-XIX), a través principalmente de Thomas Hobbes (s. XVI-XVII), Renato Descartes (s. XVII), John Locke (s. XVII), David Hume (s. XVIII) e Immanuel Kant (s. XVIII). A lo largo de dicho itinerario se verifica como constante gnoseológica y metodológica moderna, la reducción de la experiencia externa a experiencia sensible (y en general, su corrección mediante el uso de las matemáticas proyectadas sobre los sensibles comunes: extensión, cantidad, movimiento, etc., susceptibles de medición) y la consiguiente primacía de la experiencia interna (apelación a la conciencia). Esta actitud implica impugnar la experiencia externa como fuente de certeza originaria acerca de la persona como unidad ontológica.
- b) En estrecha relación con lo anterior está el nominalismo, que puede caracterizarse por dos notas: la negación de que existan esencias específicas y la identificación de pensamiento y lenguaje. Disuelto teóricamente el concepto de esencia como naturaleza específica, la vieja definición de Boecio no es operativa. En este contexto, se genera un obstáculo insalvable para el reconocimiento de la realidad ontológica de la persona.
- c) Por último, debe mencionarse el giro moderno hacia la inmanencia de la conciencia, como lugar privilegiado de la presencia del mundo y del hombre a sí mismo. Adviértase que no se trata de un principio nuevo o de mera ruptura sino la reasunción de una actitud intelectual que fuera central para el neoplatonismo. Ahora bien, esta reducción de la sustancia espiritual o humana a la conciencia supone una cierta sustancialización de ésta, la que viene así a suplantar la sustancia humana como soporte óptico de sus propiedades, incluida dentro de éstas la capacidad de conciencia, fundada en sus potencias o facultades superiores. Como se verá, la cuestión es grave porque dado que la conciencia en sí no es un sujeto sino un acto u operación, la realidad ontológica de la persona resulta afectada por la intermitencia de la conciencia, para terminar, en el mejor de los casos, en la evanescencia de un centro de imputación de actos de conciencia (Max Scheler, s. XX), sin real consistencia óptica.

En el contexto teórico esquemáticamente descrito, la persona necesariamente será un tema problemático. Y esa es la pesada herencia que recibe el pensamiento contemporáneo heredero de tal modernidad.

3. El concepto de persona: ¿un problema contemporáneo?

La descomposición del pensamiento moderno acerca de la persona se agudiza a finales del siglo XIX y comienzos del XX por el positivismo científico y jurídico, el relativismo cultural y, en general, por el giro lingüístico de la filosofía contemporánea. A eso se le deben agregar fuertes presiones ideológicas de corrientes políti-

cas que, cuando llegan a controlar los medios masivos de comunicación, aceleran la manipulación interesada del lenguaje.

La manifestación más visible de la crisis del concepto de persona en nuestra época se verificó en atroces matanzas masivas y, últimamente, en fenómenos –no menos masivos– tales como el aborto, la eutanasia, las prácticas conceptivas artificiales, la comercialización de esperma, óvulos y hasta embriones, la manipulación genética, y otras tantas anomalías bioéticas. ¿Cómo compatibilizar estos hechos con la concomitante inflación semántico-internacional de los denominados “derechos humanos”?

El relativismo nominalista ensaya una respuesta para intentar dar coherencia a estos dos extremos. Se dice que lo que caracteriza a la persona es la conciencia. Ahora bien, ni un feto, ni un recién nacido tienen conciencia; por lo tanto, no serían personas, no alcanzándoles las protecciones jurídicas que defienden los derechos humanos. En este discurso, claro está, no se distingue la conciencia actual de la capacidad natural, porque no se tiene en cuenta el dato ontológico de su sujeto dotado de propiedades y capacidades por su propia esencia, aunque de hecho dichas potencialidades estén impedidas por datos de hecho.

Pero frente al hecho de esta crisis, hay otras muchas respuestas posibles. A título de ejemplo, reseñaré tres puntos de vista recientes¹⁵:

- *El punto de vista de un epistemólogo-biólogo.*¹⁶ Dado que el término *persona* es utilizado en nuestros días con significados no sólo diversos, sino incluso opuestos, en el campo del derecho sería mejor dejar de lado dicho término y concepto y reducirse a uno que –por estar biológicamente bien fundado– no tendría equívocidad: *individuo humano*. Los presupuestos de este punto de vista son el nominalismo y el reduccionismo biologicista del concepto de *individuo humano*. El autor parece creer que los conceptos de *alma* y de *espíritu* tienen una valencia principal religiosa y teme que un trasfondo religioso en la convención lingüística sobre el significado de la palabra *persona* pueda acarrear peligro de fundamentalismo. El defecto de este punto de vista está incoado en sus fundamentos. Prescindir de un dato absolutamente distintivo del sujeto humano respecto de los demás animales, no solo implica mutilar conceptualmente la realidad humana sino impedir que se entienda el especial valor de la persona en sí misma y en relación con el derecho, la política, la moral, la cultura, etc.
- *El punto de vista de un filósofo-político.*¹⁷ Aunque el término *persona* haya

¹⁵ Estas tres respuestas corresponden a los tres autores (GIOVANNI BONIOLLO, GABRIELLE DE ANNA y UMBERTO VINCENTI) de un breve libro titulado *Individuo e persona – Tre saggi su chi siamo*, Milano, Bompiano, 2007.

¹⁶ Giovanni Boniolo es catedrático de Filosofía de la Ciencia y Coordinador del Doctorado “Foundations of Life Sciences and Their Ethical Consequences” en la Escuela Europea de Medicina Molecular.

¹⁷ Gabrielle de Anna es investigador de Filosofía Política en la Universidad de Údine y profesor visitante asociado en el “Center for Philosophy of Science” (Pittsburgh) y el “Center for Research in the Arts, Social Sciences and Humanities” (Cambridge).

tenido un origen teológico no se agota en éste. Por el contrario, tiene en el pensamiento tardo-antiguo y medieval un sentido preciso, que cabe reconocer como clásico. El curso histórico filosófico posterior (a partir de Descartes) puede ser descrito como una parábola descendente carente de justificación filosófica. Por esa razón, pese a usos arbitrarios de la palabra, “*si può ancora utilizzare ‘persona’ per riferirsi all’essere umano individuale, connotandolo secondo la sua natura razionale, ossia secondo la sua possibilità di avere una vita spirituale, intendendo con questa espressione la potenza di avere stati mentali e di esercitare la libertà*”.¹⁸

- *El punto de vista de un jurista (positivista) romanista.*¹⁹ Si se admite que puede haber –y que de hecho hay– un concepto jurídico de persona que no depende (como correlato) de la realidad de la persona humana, habrá que admitir que dicho concepto es una construcción del derecho positivo. De ahí en más, habrá que distinguir la discusión propiamente jurídica acerca de esta institución y de su interpretación normativa a lo largo de la historia, de la discusión extrajurídica (¿ideológica, religiosa, política?) acerca de la semántica de lo que debería entenderse por *persona*. Este punto de vista adolece del vicio de todo positivismo jurídico ingenuo: la errónea suposición de que el Derecho puede positivarse con independencia de la realidad de las cosas, del hombre y de las relaciones sociojurídicas. Pero el hecho es que el concepto de persona es anterior a su recepción en el Derecho Romano, y que la realidad del hombre es anterior y fundamento de la realidad del derecho.

II. EL CONCEPTO DE PERSONA SEGÚN SANTO TOMÁS DE AQUINO

1. Advertencia previa

Santo Tomás de Aquino acepta y hace propia la definición de Boecio que citáramos,²⁰ aunque advirtiéndolo que esta ha de verificarse de modo esencialmente diverso respecto de Dios y de las criaturas. Advertencia que hay tener en cuenta como una vieja y anticipada respuesta frente a la pretensión de algunos pensadores de dejar de lado este concepto en razón de su origen y dependencia religiosa.

Habida cuenta del objeto de nuestra investigación, hemos de limitarnos al ámbito ontológico, circunscribiéndonos al caso del hombre, que es, por otra parte, la única clase de persona de la que tenemos experiencia.

Han de quedar fuera de consideración, pues, todas aquellas disputas y ejercicios de sutileza que se verificaron dentro de la Escolástica y que han llegado a nuestros días, que tienen su razón de ser en la complejísima problemática teológica de discernimiento de naturaleza (y sustancia) y persona.

Hecha esta aclaración, hemos de seguir el orden lógico de la citada definición.

¹⁸ Pág. 136.

¹⁹ Umberto Vincenti es catedrático de Instituzioni di Diritto Romano en la Universidad de Padua.

²⁰ Cf. *S. Teol.*, I q. 29, especialmente el art. 1°.

2. *Sustancia individual*

En las *Categorías*, *Aristóteles* distingue entre sustancia primera y sustancia segunda. Si se deja de lado la interpretación nominalista de esta obra, se advierte que no se trata solo de modos lingüísticos o lógicos de predicación sino que son auténticos modos de ser, con lo cual se abre la posibilidad de un discurso ontológico.

La sustancia primera designa el sujeto de la predicación, irreductible a un predicado de otro sujeto. En cambio, la sustancia segunda significa la esencia o naturaleza en cuanto universal, real aunque no actual sino potencial. Como se advierte, aquí se encuentra en germen la fundamentación ontológica de la distinción que luego harían los teólogos entre naturaleza y persona. Esta última (sustancia primera) sería un modo individual de la naturaleza (sustancia segunda).

Es evidente que la distinción no es meramente lógica, lo cual queda claro si se piensa en dos propiedades incompatibles entre una y otra: mientras la naturaleza específica es de suyo comunicable (y de ahí su potencialidad como universal real; el perro engendra el perro y un hombre engendra un hombre), la sustancia primera o individual es incomunicable en cuanto tal; y a esto la tradición escolástica denominó *suppositum*, correspondiente a lo que los Padres griegos llamaron *hypóstasis*.

El *suppositum*, pues, es una naturaleza (*phísis, ousía, esencia*) individuada por su principio de individuación (en el caso de la sustancias materiales, dicho principio, según Santo Tomás de Aquino es la materia signada por la cantidad). Para no adentrarnos en análisis metafísicos de alto vuelo, valga apuntar que el *suppositum* es la sustancia actual (*esse in actu*), que contrae el ser a su modo individual de subsistencia, haciéndolo a su vez incomunicable en su individualidad y constituyéndolo en el sujeto real de sus accidentes y, por lo tanto, de toda predicación actual.

El *suppositum* es el término último de la constitución de un ente real, a partir de sus principios constitutivos intrínsecos y efecto de su causa eficiente, y a la vez, la raíz óptica de la realidad individual de los accidentes que se individualizan por aquél.

Es un cierto todo –*sýnolon*– uno (*unum*), distinto (*aliquid*) y subsistente.

3. *La naturaleza espiritual individuada o “personalizada”*

La constitución del todo sustantivo individual (individuo, *suppositum, hypóstasis*) se verifica de modos esencialmente diversos según y por su naturaleza o esencia (*principium quo*). Eso afecta a toda su entidad y por lo tanto a las demás propiedades trascendentales del ente: *unum, verum, bonum, res, aliquid*. Consiguientemente, su unidad e indivisibilidad, su inteligibilidad, su perfección o bondad, su esencia concreta y su distinción radical de todo otro ente, serán también esencial y proporcionalmente diversas.

Ahora bien, si la entidad y sus propiedades trascendentales son esencialmente diversas, forzosamente lo será también el modo de su individualidad, que las resume y que no es otra cosa que su acto concreto (es decir, complejo y máximamente determinado) subsistente. Intento decir, por ejemplo, que la distinción o diversidad individual será mayor entre individuos humanos que entre individuos de naturaleza biológica inferior.

La naturaleza espiritual del hombre, abierta, como se vio, hacia un horizonte infinito, le permite un cierto dominio de sí mediante el dominio de su propio acto (libertad) y le da la posibilidad de una reflexión sobre su propia identidad individual. La individualidad humana, si bien ya constituida en la gestación del hombre (y en su animación espiritual), de cada hombre, se despliega en un proceso de ulterior determinación (concreción) individual, consciente y libre, que actualiza progresivamente diversas posibilidades de personalización. En cada una de sus opciones o elecciones, en cada acto de conciencia, en cada apertura cognoscitiva hacia el mundo, hacia los otros y hacia Dios, puede decirse que el hombre *personaliza* su existencia.

El individuo de naturaleza espiritual, pues, es individuo de un modo peculiar, porque si bien es un cierto todo cerrado en su acto de ser, como todo *suppositum*, a la vez está constitutivamente abierto al ser, la unidad, la verdad y la bondad en infinito mediante el conocimiento y el amor. He aquí el individuo humano: un pequeño punto de materia viva, abierto al infinito, y consciente de sí, en su estrechez biológica y su grandeza espiritual. He aquí a la persona humana.

4. Síntesis textual

4.1. Acerca de la expresión (definición) del concepto de persona

“Aunque lo universal y lo particular se encuentran en todos los géneros (o categorías), sin embargo el individuo se encuentra de un modo especial en el género de la sustancia. Pues la sustancia se individúa por sí misma, en cambio el accidente se individúa por el sujeto, que es la sustancia; se dice, por ejemplo, ‘esta blancura’, en cuanto ella está en este sujeto. De ahí, pues, que los individuos sustanciales tengan convenientemente un nombre especial, con preferencia a los otros (los ‘individuos’ accidentales), y se llamen ‘hipóstasis’ o ‘sustancias primeras’.

”Pero todavía de modo más especial y perfecto se halla lo particular y lo individual en las sustancias racionales, que tienen dominio sobre sus actos, y no solo obran por impulso o atracción de otro, como las otras, sino que obran por sí (es decir, encontrando en ellas el principio de su obrar); ahora bien, las acciones radican en los singulares. Y por esto, los singulares de naturaleza racional tienen, entre las demás sustancias, un cierto nombre especial. Y este nombre es ‘persona’. Por tanto, en la citada definición de ‘persona’ se pone ‘sustancia individual’, en cuanto significa lo singular en el género de la sustancia; y se añade ‘de naturaleza racional’, en cuanto significa lo singular en las sustancias racionales”.²¹

La persona es la unidad individual antológicamente completa en su ser, una totalidad subsistente en acto. Por eso, “no toda sustancia individual es hipóstasis o persona sino aquella que tiene la naturaleza específica completa”.²² Por esa razón, el alma no es ella sola una persona, sino parte de la misma: “El alma forma parte de la especie humana y por esto, aunque esté separada [por ejemplo, en caso de muerte

²¹ *S. Teol.*, I, q. 29, a. 1, respondeo.

²² *S. Teol.*, I, q. 75, a. 4, ad 2dum.

del hombre], como por naturaleza continúa siendo unible al cuerpo, no se la puede llamar sustancia individual en el sentido de *hypóstasis* o sustancia primera, como tampoco a la mano ni a cualquier otra parte del hombre, por lo cual no le conviene ni la definición ni el nombre de persona”.²³

La persona, en cuanto *suppositum*, *hypóstasis* o sustancia primera (en el sentido categorial aristotélico), tiene razón de término, es decir, de acto de ser (*esse in actu*): “[...] el acto de ser pertenece a la constitución misma de la persona y bajo este aspecto tiene razón de término [entiéndase: el ser en acto de la persona]; de ahí que la unidad de la persona requiere la unidad del mismo ser completo y personal”.²⁴

4.2. Naturaleza y persona

El concepto de persona tuvo origen y su razón de ser, en contraposición con la mera naturaleza,²⁵ por cuestiones teológicas. Pero esas razones no necesariamente quedan confinadas en la teología sobrenatural, cuyo principio es la fe, sino que la trascienden y forman parte de la metafísica, como ontología general.²⁶ Tal dimensión metafísica, a su vez, opera como fundamentación de toda la esfera práctica (moral, jurídica y política).

Al afirmar, pues, el carácter de persona del hombre, se quiere indicar una cierta superioridad de éste sobre el resto de la naturaleza, una sobre-excelencia, una dignidad. Esto implica que, aunque el hombre sea en el mundo, no está absolutamente absorbido por él; no es sólo parte del mundo, sino que, por su fin, lo trasciende y lo supera, y por esa razón puede reaccionar transformando al mundo. De ahí su índole de *rey de la Creación* material, y la imposibilidad y la ilicitud de pretender reducirlo a pura mundanalidad.

Así, pueden seleccionarse algunas tesis tomistas, que pueden ser indicativas de la dirección teórica del maestro de Aquino:

4.2.1.- La persona se contradistingue de la naturaleza como lo más perfecto de ella: “Persona –dice Santo Tomás– significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza”.²⁷

4.2.2.- La persona es principio activo de su obrar, pues obra *intencionalmente*, por una forma mental que se torna en objeto de su voluntad; por eso se dice que ella se *mueve*; por eso también solo ella tiene en rigor *conducta*. La naturaleza en gene-

²³ Íd., I, q.29, a.5 ad 5tum.

²⁴ Íd., III, q.19, a.1 ad 4tum.

²⁵ Conviene recordar una vez más que el origen del concepto de “persona”, en contraposición con el de “naturaleza”, tiene un sentido teológico: nació por la necesidad de distinguir en la Santísima Trinidad la trinidad de personas y la unidad de sustancia o naturaleza, y en Cristo, la unidad de persona (el Verbo, el Hijo, la Segunda Persona de la Santísima Trinidad) de sus dos naturalezas íntegras: la divina y la humana, unidas en la unidad de la persona (Unión Hipostática).

²⁶ Recuérdese que el concepto de *persona* aplicado a Dios, los ángeles y el hombre es análogo (es decir, ni es meramente equívoco, ni es unívoco) (cf. q. 29, a.4, ad 4tum.).

²⁷ I, q. 29, a.3, resp.

ral, por el contrario, obra por su forma natural, que le es dada, y en cierto modo es más bien movida que móvil activo, pues es arrastrada por el objeto de la acción, sea en forma ejecutiva en el caso de la naturaleza mineral y vegetal, sea instintivamente en el de la animal. Por eso Santo Tomás dice que más que obrar “es obrada”.²⁸

4.2.3.- Por la misma razón, mientras que entre la naturaleza agente y su efecto sólo hay relación de causalidad (eficiente), entre la persona y su acto hay algo más: se habla en este caso de *imputación*, que es la pertenencia personal del acto y de sus consecuencias, de la cual surge, por otra parte, la *responsabilidad*, otro fenómeno (moral y jurídico) estrictamente personal.

4.2.4.- Mientras la naturaleza obra según su ser, y no tiene ningún dominio sobre su propia configuración real, la persona no solo es (existe en acto) sino que en cierto modo se hace a sí misma, si bien no en el orden sustancial sino en el accidental, en cuanto puede conformar su *ethos* o carácter moral, que es el conjunto de sus hábitos y disposiciones.

4.2.5.- Mientras la naturaleza es regida por la ley natural, a la que no conoce y obedece ciegamente, la persona es en cierto modo autónoma,²⁹ pues conoce la ley natural (y mediante ella y por lo tanto indirectamente y por cierto vestigio, la ley eterna) como ley racional que ella misma promulga en general, iluminada por el conocimiento de las cosas, y que determina por la norma prudencial. La persona, pues, no solo es gobernada sino que de alguna manera se asocia al gobierno divino y ella misma gobierna y se gobierna.

4.2.6.- Por último, y principalmente, mientras la naturaleza solo tiene como fin natural su propia perfección inmanente específica, la persona tiene un fin que, sin dejar de ser inmanente a la naturaleza racional, es a la vez trascendente a toda la naturaleza: lo universal y absoluto, vale decir, Dios mismo.

III. LAS PROPIEDADES DE LA PERSONA Y LA IMPUTACIÓN

1.- Un momento de recapitulación

El itinerario dialéctico realizado hasta ahora ha puesto de manifiesto un núcleo teórico en el que confluyen la metafísica, la antropología y el fundamento ontológico de las ciencias de la conducta o filosofías prácticas. Conviene considerar este último punto.

Las tesis acerca de la persona que han sido halladas en la rica tradición clásica y cristiana, pueden agruparse en tres grupos, al que habrá que agregar un cuarto, que será el gozne entre la antropología como filosofía teórica y las ciencias de la conducta.

²⁸ En el pasaje citado en el texto (correspondiente a la nota 24), el *Aquinate* usa el verbo *ago* (obrar, hacer, impulsar) en voz pasiva. Las sustancias no racionales *aguntur*, es decir, literalmente, “se obran” o “son obradas”.

²⁹ Solo en cierto modo... Solo Dios es, propiamente hablando, autónomo, pues es el autor de la Ley Eterna, que se identifica sustancialmente con Él. El hombre, por el mismo hecho de recibir el ser y su naturaleza, recibe la ley. Es pues, ‘autónomo’ por participación”.

2.- Primer grupo de tesis

La persona aparece teóricamente, en primer lugar, como sujeto de atribución, no solo en el orden lógico-predicativo, sino sobre todo en el orden óptico, pues la persona es el sujeto en el que tienen realidad todos los fenómenos humanos.

Decimos, en segundo lugar, que el hombre en cuanto persona es dueño de sí (y dueño de su naturaleza). Lo que implica un cierto dominio en el tender a sus fines naturales, que en razón de su espiritualidad son personales. Esto significa que en el hombre, en cuanto persona, no hay solo tendencias naturales, sino proyectos vitales.

3.- Segundo grupo

La persona, como *suppositum* o todo sustantivo individual, supera la restricción que imponen los límites metafísicos de la individualidad por una triple apertura: al mundo, a Dios y a los otros hombres.

La mundanidad del hombre no es solo la de un objeto que existe en el mundo, sino la de un sujeto que se adueña del mundo natural, al que incorpora mediante el conocimiento y al que puede configurar y dominar como su propio mundo.

A su vez, la incomunicabilidad de su ser individual se abre a la trascendencia divina como apetito de conocimiento y amor del ser en toda su infinitud intensiva, en su bondad y en su unidad.

Asimismo, su índole suposital, lejos de encerrarlo en sí mismo, en razón de la insuficiencia de sus recursos individuales y de su comunión en un mundo de significaciones espirituales, lo coloca en una necesaria comunión existencial con los otros, con quienes comparte su condición de persona.

4.- Tercer grupo

La conciencia es la experiencia o percepción interna que la persona tiene de sí misma en y por la presencia ante sí de sus actos. No es otra cosa que la luz interior de la inteligencia que permite que el hombre se reconozca como una unidad con su propia actividad. Unidad individual y compleja que se conoce y determina individualmente en el ejercicio de su propio dinamismo. Y si bien ella no es el constitutivo de la persona, es el modo principal en que se reconoce como tal.

De ahí deriva la libertad como efectivo dominio de sus actos, la cual mediante la elección de los medios para la realización de sus fines naturales convierte la dialéctica de fines y medios en la concreción del proyecto personal. Por el ejercicio de su libertad, el sujeto hace suya su propia vida interactuando con el mundo y con los demás, determinando incluso su actitud frente a Dios, objeto motivo y terminativo de su apertura hacia la trascendencia.

Como cierta síntesis de conciencia y libertad, la autonomía permite a la persona asociarse a la razón divina ordenadora del mundo y del hombre, descubriendo en los fines naturales y sus proyectos temporales y espirituales los principios de

las reglas del obrar humano. El imperio humano, esto es, la capacidad de ordenar su vida, la de los demás y las cosas del mundo, lejos de ser una absurda soberanía nihilista, es la participación personal de un orden que trasciende al hombre y que es constitutivo del ser del mundo y del de la propia humanidad.

5.- Cuarto grupo

De los tres grupos de propiedades reseñadas surge el carácter ético de la persona, que puede resumirse en dos características que no solo afectan el obrar humano sino que modifican al sujeto mismo en orden a la realización de sus fines naturales (o proyectos personales): la imputación, de una parte, y la responsabilidad, de otra.

La imputación, entendida como la atribución de un hecho y de ciertas consecuencias a un sujeto en función de relaciones de causalidad, autoría e intencionalidad volitiva, significa reconocer en el obrar humano algo más que mera causalidad; eso más la autoría intencional, que no solo modifica el mundo exterior o afecta a los otros, sino que además y principalmente, el sello personal de ese acto deja su marca cualitativa en el propio sujeto.

El correlato de la imputación es la responsabilidad. Pues así como la imputación es una cierta forma de atribución y de causalidad espiritual, la responsabilidad es una cierta forma de efecto de dicha imputación, efecto en las cosas, en los otros y en uno mismo, como se dijo.