

## REPOSITORIO ACADÉMICO DIGITAL INSTITUCIONAL

# ***EL HOMBRE COMO PERSONA EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO***

**Autor: EDUARDO SÁNCHEZ ARMAS**

**Tesis presentada para obtener el título de:  
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**Nombre del asesor:  
LIC. VICENTE MEJÍA DOMÍNGUEZ**

Este documento está disponible para su consulta en el Repositorio Académico Digital Institucional de la Universidad Vasco de Quiroga, cuyo objetivo es integrar organizar, almacenar, preservar y difundir en formato digital la producción intelectual resultante de la actividad académica, científica e investigadora de los diferentes campus de la universidad, para beneficio de la comunidad universitaria.

Esta iniciativa está a cargo del Centro de Información y Documentación “Dr. Silvio Zavala” que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados.

Esta Tesis se publica bajo licencia Creative Commons de tipo “Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada”, se permite su consulta siempre y cuando se mantenga el reconocimiento de sus autores, no se haga uso comercial de las obras derivadas.





# **UNIVERSIDAD VASCO DE QUIROGA**

RVOE ACUERDO No. LIC 100409

CLAVE 16PSU0024X

---

---

## **FACULTAD DE FILOSOFÍA**

TÍTULO:

**EL HOMBRE COMO PERSONA EN EL  
PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO**

# **TESIS**

Para obtener el título de:  
**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

Presenta:

**EDUARDO SÁNCHEZ ARMAS**

ASESOR DE TESIS:

**LIC. VICENTE MEJÍA DOMÍNGUEZ**

**MORELIA, MICH., AGOSTO DE 2018**

*A Dios, el Ser que me participa el ser.  
A mis padres, hermanos y amigos.*

*Con gratitud a mi asesor,  
al Seminario de Tacámbaro,  
y a la Universidad Vasco de Quiroga.*

## ÍNDICE GENERAL

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	5
<b>1. MARCO TEÓRICO</b> .....	7
1.1 ANTECEDENTES.....	7
1.2 SEMBLANZA BIOGRÁFICA.....	8
1.3 BASES TEÓRICAS.....	8
1.4 OBRAS.....	9
1.5 HIPÓTESIS.....	10
1.6 JUSTIFICACIÓN DEL PROYECTO.....	10
1.7 OBJETIVOS.....	11
1.8 METODOLOGÍA.....	13
1.9 FUNDAMENTACIÓN Y FORMULACIÓN DE LOS PROBLEMAS.....	15
<b>2. NOCIÓN HISTÓRICA DEL TÉRMINO PERSONA</b> .....	17
2.1 ORIGEN GRIEGO DEL TÉRMINO <i>‘πρόσωπον’</i> , Y CONCEPCION GENERAL DEL HOMBRE EN LA CULTURA HELÉNICA.....	17
2.2 USO DEL TÉRMINO PERSONA EN LA CULTURA ROMANA Y SU CORRESPONDENCIA EN LA INTERPRETACIÓN DEL HOMBRE.....	22
2.3 EL TÉRMINO PERSONA EN LOS INICIOS DE LA ERA CRISTIANA Y SU USO EN LA DISCUSIÓN TRINITARIA.....	27
2.4 DEFINICIÓN DE PERSONA EN BOECIO Y APORTE DE SANTO TOMÁS A DICHA DEFINICIÓN.....	32
<b>3. LA PERSONA HUMANA VISTA DESDE LA METAFÍSICA</b> .....	37
3.1 ELEMENTOS DEL SER PERSONAL.....	37
3.1.1 EL SER PERSONAL.....	37
3.1.2 EL ENTE SUBSTANCIAL. SER Y ESENCIA DE LA PERSONA.....	38
3.1.3 ELEMENTOS DEL SER PERSONAL EN SANTO TOMÁS.....	39
A) LA SUBSISTENCIA.....	39
B) LA INCOMUNICABILIDAD.....	40
C) RACIONALIDAD E INTELLECTUALIDAD.....	41
D) LA INDIVIDUALIDAD.....	42
3.2 LA PERSONA HUMANA Y LAS PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL SER.....	44
3.2.1 UNIDAD.....	46
3.2.2 VERDAD.....	47
3.2.3 BONDAD.....	49

3.2.4 BELLEZA.....	50
3.3 LAS MANIFESTACIONES DEL SER PERSONAL.....	52
3.3.1 LA AUTOCONCIENCIA.....	52
3.3.2 LA LIBERTAD.....	53
3.3.3 LA INTIMIDAD.....	54
3.3.4 EL DIÁLOGO Y LA INTERSUBJETIVIDAD.....	55
3.3.5 LA DONACIÓN.....	57
3.4 LA DIGNIDAD DEL SER PERSONAL Y SU FUNDAMENTACIÓN.....	58
3.4.1 LA EXPLICACIÓN KANTIANA.....	59
3.4.2 LA FUNDAMENTACIÓN JURÍDICO-POSITIVA.....	61
3.4.3 LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA Y TEOCÉNTRICA.....	63
3.4.4 VALOR ABSOLUTO DE LA PERSONA.....	65
<b>4. LA UNIDAD SUBSTANCIAL DE LA PERSONA HUMANA.....</b>	<b>67</b>
4.1 NEGACIÓN DE LA UNIDAD SUBSTANCIAL DE LA PERSONA.....	67
4.2 UNIDAD SUBSTANCIAL EN LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICO-TOMISTA.....	72
4.3 EL CUERPO HUMANO Y SU CARÁCTER PERSONAL.....	77
4.4 EL HOMBRE COMO ESPÍRITU ENCARNADO.....	82
<b>CONCLUSIÓN.....</b>	<b>87</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>89</b>
<b>GLOSARIO.....</b>	<b>91</b>

## INTRODUCCIÓN

Desde los orígenes del pensamiento humano, el hombre se ha cuestionado de muy diversas maneras problemas que lo circundan y que lo afectan. Unas de las preguntas que se ha hecho versan sobre sí mismo: ¿qué es el hombre?, ¿quién soy?

Pero no todo queda en el simple interrogatorio, sino que busca dar una respuesta que convenga a tal problema. De aquí el surgimiento de la reflexión tanto filosófica, científica, psicológica, etc., que dan posturas acerca de lo que el hombre es, de su caminar en el mundo, en un espacio y tiempo determinado.

En el caso de este trabajo, se pretende dar un acercamiento al problema del hombre desde la perspectiva filosófica. El eje central es pues, el hombre, pero visto como persona humana. Y dentro del trabajo se procuró enfocar el estudio desde la visión de dos filósofos contemporáneos, José Ángel García Cuadrado y Ramón Lucas Lucas. De aquí el nombre del estudio *El hombre como persona en el pensamiento contemporáneo*.

Aunque se ha de advertir que, si bien se toman principalmente a estos autores, no todos los presupuestos expuestos corresponden a la filosofía contemporánea. Más bien, ellos traen a la época presente las posturas clásicas de la persona y hacen el confronto con algunas corrientes actuales.

Este breve tratado se ayuda de diversas ramas de la filosofía. Se toman de manera especial la antropología filosófica y la ontología, dado que se trata de la reflexión filosófica del hombre pero con la variante también de la metafísica, al referirse como persona.

La obra se divide en varios momentos. En primer lugar se presenta el marco de referencia, que pone en contexto sobre la vida, obras y pensamiento de los autores tomados a consideración, pero al mismo tiempo sobre la justificación del problema, el objetivo y los pasos metodológicos que se han de abordar para tener una clara comprensión de la persona humana.

En un segundo momento, se presenta una visión histórica del término persona, la evolución que ha tenido al paso del tiempo, iniciando desde la cultura helénica con la analogía de la máscara. Posteriormente en la cultura romana el término persona era utilizado, pero no revestía todo el significado que ahora. Será hasta los inicios de la era cristiana donde la palabra persona se toma de manera más propia y comienza a aplicarse

al ser humano, luego de ser aplicado a Dios dentro de las discusiones trinitarias. En Boecio, se plasma la gran definición de persona que es conocida y es referente para todo estudio de la persona humana; a esto se le agrega el aporte que dio Santo Tomás de Aquino a dicha definición, con lo que la perfeccionó.

En tercer lugar, se aborda el tema de la metafísica de la persona. Se dilucida desde los presupuestos de la ontología para llegar a la conclusión de que el hombre en cuanto persona es un ser personal y por tanto le corresponden diversos elementos; es ser, tiene esencia, es subsistente, cuenta con incomunicabilidad, se distingue por su racionalidad, se constituye mediante la individualidad. Pero al mismo tiempo la persona cuenta con las propiedades trascendentales que se hallan en el ser, tales como la unidad, la verdad, la bondad y la belleza. Y puesto que es un ser, se manifiesta como tal mediante la autoconciencia, la libertad, la intimidad, el diálogo y la intersubjetividad, la donación.

Un dato importante, es que de la misma composición ontológica, deviene una dignidad muy particular, que viene por el simple hecho de ser, y si se ve desde la visión teocéntrica, la dignidad deviene del hecho de estar participado en el ser.

Finalmente, se aborda el problema de la unidad substancial en la persona, un tema netamente metafísico, pero con una repercusión en toda la estructura del hombre mismo. Se indaga en las posturas que niegan dicha unidad, se confrontan con la postura aristotélico-tomista de la unidad substancial y por último se matiza sobre el cuerpo humano y la postura que considera al hombre como un espíritu encarnado.

Por lo tanto, lo que se persigue en este estudio del hombre es tener una visión de conjunto sobre los principales componentes de la metafísica de la persona humana. No se trata solamente de una antropología que explicaría todos los componentes que integran al hombre, sino que se trata de una antropología que se vale de la ontología para descubrir al hombre pero en cuanto ser, en cuanto ente.

Se ha de decir que no se implica la postura actual del personalismo, aunque si se aborden elementos de dicha corriente. Este estudio precede al personalismo, por así decirlo, porque pone sobre la mesa las bases de las cuales se valdrá posteriormente esta postura.

## 1. MARCO TEÓRICO

### 1.1 ANTECEDENTES

La presente investigación, surge en el marco de las preguntas fundamentales de la antropología filosófica: ¿Quién soy yo?; ¿qué he de hacer de mi vida para que sea una vida plena?; ¿existe otra vida después de la muerte?<sup>1</sup>. Tomando como referencia la primera de las cuestiones, ¿Quién soy yo?, es que surge la propuesta de investigación.

El hecho que interesa recalcar en primer lugar, es que se trata de un problema netamente filosófico. Hay que recordar que las grandes temáticas de la filosofía son tres: Dios, el mundo y el hombre. Cada uno de estos temas a lo largo de la historia de la humanidad han sido abordados de diferentes maneras. En este caso se abordará el problema del hombre.

La manera de desarrollar la investigación se hará en tres momentos, en un primero se conocerá un poco de la historia de la persona, es decir un acercamiento al problema del hombre en las épocas de la historia de la filosofía; en segundo momento, se analizará la visión metafísica de la persona; finalmente se desarrollará en tema de la unidad substancial del ser humano.

Para este cometido se han de precisar varios elementos como antecedentes a la investigación.

Primero. Se ha referido ya la antigüedad del problema del hombre, del cual se desprende a la interpretación de persona. En segundo lugar, se consideran algunos referentes obligatorios en la historia de la filosofía, como lo son los presocráticos, Aristóteles, Platón, San Agustín, Boecio, Santo Tomás.

En tercer lugar se precisa de la investigación contemporánea de J. Ángel García Cuadrado y Ramón Lucas Lucas, que desde su perspectiva aristotélico-tomista dan la pauta para el desarrollo de la investigación.

En efecto, se considera una investigación que surge, bien de un deseo de reflexión filosófica, pero de la labor intelectual de estos dos grandes doctores en filosofía, pues son la base para hacer una postura contemporánea de un tema que se ha abordado en todas las eras precedentes de la filosofía.

---

<sup>1</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 21.



## **1.2 SEMBLANZA BIOGRÁFICA**

El primer autor que se toma en este estudio es José Ángel García Cuadrado; nació en Murcia España el 25 de octubre de 1963. Fue ordenado sacerdote el 1 de septiembre de 1991.

Es licenciado en Filosofía Hispánica por la Universidad Literaria de Valencia (1986); bachiller en Filosofía por la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra (1988); licenciado en Filosofía por la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra (1989); licenciado en Filosofía y Letras (sección de Filosofía) por la Universidad de Navarra (1994); doctor en Filosofía por la Facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra (1990); doctor en Filosofía y Letras (especialidad en Filosofía) por la universidad de Navarra (1997); bachiller en Teología por la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra (2011).

Actualmente es profesor agregado en la facultad Eclesiástica de Filosofía de la Universidad de Navarra. También es académico correspondiente de la Pontificia Academia de Santo Tomás desde 2007.

El segundo autor del tratado es Ramón Lucas Lucas; nació en San Martín de Tabarra, Zamora España, en 1955. Pertenece a la congregación religiosa de los Legionarios de Cristo.

Realizó sus estudios de humanidades en Salamanca. En 1975 se trasladó a Roma, donde cursó el sexenio filosófico en la Pontificia Universidad Gregoriana, y consiguió el doctorado en Filosofía con una tesis sobre la antropología de Ortega y Gasset. Hizo la licencia en Teología en la Pontificia Universidad de Santo Tomás de Aquino. Durante ocho años fue director académico del centro de estudios superiores de los Legionarios de Cristo en Roma.

Actualmente es profesor titular de la cátedra de antropología filosófica y bioética en la Pontificia Universidad Gregoriana, así como profesor adjunto en el Pontificio Ateneo Regina Apostolorum.

## **1.3 BASES TEÓRICAS**

Estos autores que se siguen a lo largo de la obra, manifiestan varios rasgos en común. Por ejemplo, los respalda una formación eminentemente filosófica y religiosa.

Presentan una tendencia a los temas relacionados a la antropología filosófica, pero se ha de distinguir que están fuertemente influenciados por el pensamiento aristotélico- tomista.

Cuentan además con una trayectoria académica muy amplia que los hacen ser unos referentes para los problemas que se relacionan sobre todo con la antropología y la bioética.

Se ha de precisar que las obras que de ellos se toman, principalmente, están fuertemente influenciadas por el modelo aristotélico-tomista. Por lo que se percibirá en cierto momento del estudio una fuerte tendencia hacia esta corriente.

Pero también se debe de precisar que hay una tendencia que los identifica como dos filósofos no encerrados en un solo modelo de reflexión filosófica, pues, por ejemplo, en el caso de Ramón Lucas Lucas, hay un apego a la filosofía de Marcel, sobre todo cuando hace referencia a la persona como un espíritu encarnado.

Cabe decir que la postura, si bien tracional, da apertura a nuevas formas de concebir a la persona desde la contemporaneidad de la filosofía.

#### **1.4 OBRAS**

José Ángel García Cuadrado, ha publicado varios estudios monográficos, ha editado seis libros y es autor de treinta y dos artículos de revistas especializadas. Entre sus obras se destacan:

- *Interpretaciones antiguas y medievales de la distinción aristotélica entre el nombre y el verbo*, 1989.
- *La teoría de la suposición en los tratados filosóficos de San Vicente Ferrer*, 1990.
- *Hacia una semántica realista*, 1994.
- *El entendimiento agente según Domingo Báñez*, 1997.
- *La luz del intelecto agente*, 1998.
- *Antropología filosófica*, 2001.

Ramón Lucas Lucas ha tenido una fuerte influencia en sus escritos monográficos y una fuerte participación en diversas revistas científico-filosóficas. Sus obras más destacadas son:

- *Hacerse hombre*, 1989.
- *El método del trabajo intelectual*, 1990.

- *El hombre, espíritu encarnado*, 1993.
- *Veritatis splendor: comentario filosófico-teológico temático*, 1994.
- *Antropología y problemas bioéticos*, 2001.
- *Bioética para todos*, 2003.

## 1.5 HIPÓTESIS

Todo parte del hecho de que los hombres desean saber, de la aspiración natural de todo hombre por alcanzar la verdad y la sabiduría. Luego, este saber se dirige de manera especial hacia el hombre mismo, porque la pregunta acerca de la verdad del hombre afecta a lo más íntimo de felicidad y destino humano.

Las cuestiones son: ¿quién soy yo?, ¿qué he de hacer de mi vida para que sea una vida plena?, ¿existe otra vida después de la muerte?<sup>2</sup> Preguntas que son formuladas más o menos de la misma manera por todos los filósofos o por todo hombre de cualquier cultura o raza, y que se ve plasmado en la frase esculpida sobre el dintel de Delfos, ‘Conócete a ti mismo’.

De forma que este cuestionarse del hombre sobre sí mismo, sigue siendo latente hoy día, por lo que se ve todavía como un misterio que tiene que resolver. De allí la necesidad de la indagación en la ciencia para dar una respuesta.

Ésta la encuentra en la antropología filosófica, que en su estudio abarca el problema del hombre, partiendo de los presupuestos filosóficos existentes y que se aplican a la composición tanto interna como externa del hombre.

Dentro de la misma visión de la antropología filosófica se distinguen diversos pasos y delimitaciones del mismo hombre, una de ellas es la consideración de que se es persona. Con ella se da una respuesta a la pregunta fundamental del hombre ¿quién soy yo?, dice, ‘soy persona’.

## 1.6 JUSTIFICACIÓN DEL PROYECTO

Tras decir que el hombre es persona, es conveniente fundar cómo es que se da esta afirmación.

---

<sup>2</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 21.

En primer lugar, se debe de reconocer en el hombre una preminencia respecto a los demás seres, es decir, el hombre se reconoce como su propio objeto de estudio, cosa que no se presenta en los demás seres animados e inanimados del mundo. Un perro, por ejemplo no se cuestiona acerca de su composición interna y externa, simplemente es perro.

Cuando el hombre descubre que es diferente a la naturaleza, a pesar de ser parte de ella, busca el origen y fundamento de sí mismo, no se queda en la pura expectación de sí, sino que da el salto cualitativo que lo lanza hacia el horizonte de la cognoscibilidad, su propia cognoscibilidad. Es entonces cuando se descubre primeramente como hombre.

Y en la búsqueda de la respuesta de sí mismo, descubre que hay un sinfín de caminos por los que puede orientar dicha labor. Uno de éstos es la filosofía, que desde la reflexión orienta y dirige el pensamiento hacia la verdad. Al entrar en ella fragmenta todavía más sus preguntas y nota que su respuesta es muy grande, extensa e inclusive, en momentos parece no abarcarla.

En efecto, al entrar en el campo de la cognoscibilidad, el hombre se da cuenta de las opciones que se le presentan, pero de las primeras o la primera que se le pone, es la del ser. Evidentemente, lo que conoce primero es el ser, un ser determinado. Luego, se descubre a sí mismo como ser, lo que lleva a referir inmediatamente que es persona.

## **1.7 OBJETIVOS**

Tras conocer el problema de la persona humana, es conveniente que se delimite, a tal grado que se pueda encontrar una respuesta ecuánime y que corresponda al aspecto metafísico del hombre.

El estudio tiene como finalidad conocer los elementos que hacen que al hombre se le considere como persona. De allí que se conozca la evolución histórica del término y la concepción del hombre referente a su metafísica en distintas etapas de la historia del pensamiento, tales como la cultura helénica clásica, el auge del Imperio Romano, el inicio de la era cristiana y el periodo escolástico.

Habiendo recogido los elementos que constituyen el término persona, y teniendo una visión de conjunto de la metafísica del hombre, se ha de llegar a la primera definición más propia de persona que es presentada por Boecio. Aunque hay que separar algunos

aspectos en la definición que se daban en las discusiones trinitarias, para que convenga solamente al hombre. Finalmente hay que ampliar la máxima boeciana con el aporte que da Santo Tomás de Aquino.

Cuando se ha precisado y dado la definición de persona, se deben de conocer las partes de la definición. La persona es una substancia, o como lo dirá Santo Tomás, es un subsistente; es un subsistente individual, que se da en lo concreto; cuenta con una naturaleza racional.

Seguido de ello, para lograr el cometido deseado, se han de ver los elementos del ser personal y por qué es que al hombre se le llama 'ser personal'. Aunado al ser, se presentan sus propiedades trascendentales, haciendo una analogía y la aplicación de dichas propiedades al ser mismo, al ser humano.

Al referirse al hombre como ser, se concluye que tiene una serie de manifestaciones que lo hacen ubicarse precisamente como un ser personal. Con tales manifestaciones se distinguen algunas facultades que diferencian al hombre de los demás seres existentes en el mundo.

De la misma realidad entitativa de la persona surge una preminencia o valoración que se conoce como dignidad ontológica, y que tiene como fundamento el ser mismo. El hecho de 'ser' lo ubica en un lugar especial, pero se le ha de agregar que dentro de la visión teocéntrica, la dignidad ontológica le viene por la participación del Ser de Dios; es digno en cuanto participa del Ser de Dios.

En el último momento, se tendrá como objeto de estudio la persona humana en cuanto a su composición substancial, o mejor dicho, en cuanto posee unidad substancial. Categorías que engloban la ciencia metafísica y que se aplican de manera conveniente al hombre en cuanto cuerpo-alma, en cuanto espíritu encarnado.

Efectivamente, se ha dado una descripción de lo que se busca en toda la investigación, pero haciendo una esquematización, es decir, presentando el objetivo general, y los objetivos específicos referentes de cada bloque, quedaría de la siguiente manera.

Objetivo general. Conocer e identificar el contexto de la investigación y los autores principales que se tomaran, mediante el marco teórico, con la finalidad de dar sistematización y método a toda la investigación.

Objetivo específico del primer capítulo. Reflexionar históricamente, las distintas posturas filosóficas que han surgido en torno a la persona humana, mediante el desarrollo de algunos periodos de la historia o de algunos autores que más influyeron, para llegar a una aproximación de definición de persona.

Objetivo específico del segundo capítulo. Conocer a la persona humana vista desde la metafísica, mediante el desarrollo y reflexión de los elementos del ser personal, con la finalidad de acceder a la persona en el campo de una reflexión totalmente metafísica.

Objetivo específico del tercer capítulo. Hacer un aterrizaje de la definición de la persona humana, mediante el desarrollo de la unidad substancial y la exposición de las interpretaciones contemporáneas que se tienen acerca del tema, para finalmente llegar a una comprensión actual y de conjunto de la persona.

## **1.8 METODOLOGÍA**

Los pasos metodológicos que se observan en el estudio son diversos. En primera instancia se ha tomado parte del método histórico, con la finalidad de conocer desde la perspectiva de la historia el desarrollo del término persona, y las concepciones metafísicas que del hombre se han tenido.

Como se parte de la antropología filosófica, se rescatan algunos enfoques especiales. Existe el planteamiento clásico, Aristóteles principalmente, que considera al hombre como un ser en el mundo de la naturaleza; es lo que vendría a constituir la vía cosmológica para el conocimiento del hombre. En este modelo el hombre es definido como 'animal racional' siguiendo el modelo hilemórfico de Aristóteles. Se encuentra, también, el planteamiento moderno, que tiende a fijarse en el hombre como espíritu encarnado, es decir, considera al hombre como sujeto personal, irreductible a las categorías del mundo natural. Por lo que se han de llevar a la práctica las dos vertientes, aunque con algunas matizaciones.

Sin embargo, existe la visión equilibrada de Santo Tomás de Aquino, para quien el hombre se encuentra en el horizonte entre la realidad espiritual y la material, entre la eternidad y el tiempo. En definitiva, para acceder a la realidad humana se han de distinguir diversos planos de estudio. El primero es el plano de la exterioridad; se trata de

considerar de modo experimental al ser humano, como un 'objeto' más dentro del mundo material; el hombre gracias a su dimensión material y corpórea es susceptible de ser analizado por las ciencias empíricas. Pero dicho plano debe de ser integrado por otros; de esta complementación surge el plano de la interioridad. Para desentrañar la realidad humana hay que acceder al hombre 'desde dentro', describiendo los estados de conciencia del sujeto humano. En este análisis consiste el método fenomenológico, según el cual analiza el obrar humano desde la propia existencia, mediante la descripción de los fenómenos vitales a partir de cómo se presentan a la subjetividad propia<sup>3</sup>.

Esto es claro, ya que dentro de la reflexión del hombre como persona, se toman elementos que parten de la misma experiencia de la exterioridad, por ejemplo, la corporeidad, el hombre se manifiesta metafísicamente a través de su cuerpo. Del mismo modo existen elementos que componen la interioridad, tal es el caso de la libertad, que siendo una manifestación del ser personal, no se limita al sentido netamente exterior, sino que parte de la interioridad del sujeto.

Así pues, la metodología propia de la filosofía del hombre, requiere trascender el plano de la experiencia, hasta alcanzar un conocimiento último de la compleja realidad humana. Por ello, la antropología filosófica no se contrapone a la perspectiva metafísica, más bien se complementan mutuamente. Y este sentido es muy importante, pues se sigue que la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser, y por tanto, con la reflexión metafísica<sup>4</sup>.

No se puede usar, por tanto, sólo un plano metodológico dado que para llegar a la comprensión de la persona se necesita dilucidar los distintos elementos que constituyen al hombre, que es un ser complejo. Se ha de tomar por tanto de la experiencia, para conocer los datos más simples y fáciles, para después trasladarse al campo de la cognoscibilidad y en consecuencia al horizonte metafísico.

---

<sup>3</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 33-35.

<sup>4</sup> Cfr. *Ibid.*, 35.

De igual manera, se ha de entrañar en el ámbito de la espiritualidad para conocer cuál es la especificación interna de la persona humana, para poder comprender su esencia, su interioridad que se manifiesta en su corporeidad.

## **1.9 FUNDAMENTACIÓN Y FORMULACIÓN DE LOS PROBLEMAS**

Efectivamente, todo problema de investigación es un problema de conocimiento y como tal se requiere de un conjunto de interrogantes. En este caso el tema central en que se funda toda la investigación es acerca de la persona humana, lo que conlleva a poner como primer cuestionamiento ¿quién es la persona?

En efecto, el problema estriba en que al decir que el hombre es persona, se ha de estructurar su composición entitativa y se han de decir cuáles son los elementos que constituyen dicho ser, y que lo hacen ser precisamente considerado como persona.

El problema surge ahora, como tema de la primer capítulo, cuando el hombre se da cuenta del ser, de su propio ser. Por eso, ya desde antiguo se fue planteando una metafísica en el hombre, con la cual se pretendía dar un sentido a la vida propiamente humana pero partiendo de que es un ente que trasciende lo físico.

Muchas han sido las referencias metafísicas que del hombre se han dado, por ejemplo, en la antigua Grecia se le consideró al ser humano como procedente de la divinidad, como un alma preexistente, como un ser en reposo o como en movimiento, como una parte del cosmos. Lo interesante es que se ha postulado al hombre desde la perspectiva del ser.

Pero surgen preguntas como: ¿qué es el ser del hombre?, ¿dónde se encuentra dicho ser?, ¿cuál es el origen del ser?, ¿cómo es que en el término persona se hace referencia al ser?, ¿de dónde viene el uso de dicho término?, ¿al utilizar la palabra persona, hasta dónde alcanza su significatividad?

Por lo tanto, al decir que el hombre es persona, se ha de precisar en primer lugar cuál es el origen de dicha terminología, cuál ha sido su evolución y cómo ha adquirido su significatividad. También, se debe de comprender hasta qué punto la palabra persona designa al hombre, hasta donde lo orienta y lo limita.

En otro momento, el capítulo segundo expresa interrogantes como las siguientes: ¿cómo es vista la persona humana desde la metafísica?, ¿cuáles son los elementos de



su ser personal?, ¿cuáles son las propiedades trascendentales del ser en la persona?, ¿cómo se manifiesta el ser personal?, ¿cuál es la fundamentación de la dignidad del ser personal?

En último momento, como tercera unidad, las preguntas que guían la investigación son: ¿existe la unidad substancial en la persona humana?, ¿cuáles son las posturas en contra de dicha unidad?, ¿el cuerpo humano reviste carácter personal?, ¿cómo se entiende la idea del que el hombre es un espíritu encarnado?

## 2. NOCIÓN HISTÓRICA DEL TÉRMINO PERSONA

### 2.1 ORIGEN GRIEGO DEL TÉRMINO ‘*πρόσωπον*’, Y CONCEPCIÓN GENERAL DEL HOMBRE EN LA CULTURA HELÉNICA

El término persona no surge tal y como se conoce actualmente, ni mucho menos ha tenido la misma significación en todos los tiempos, sino que a lo largo de la historia de la humanidad ha ido adquiriendo distintas acepciones y se le han referido diversas matizaciones que lo delimitaron, dándole incluso una forma gramatical muy propia.

Es dentro de la cultura helénica, donde de algún modo se encuentra el origen etimológico de la palabra persona. Los griegos utilizaban el término *πρόσωπον*, que *ad littera* significa “rostro, faz, cara, frente”<sup>5</sup> y que correctamente se puede interpretar como “aquello que se pone delante de los ojos”<sup>6</sup>.

En el uso común, la palabra *πρόσωπον* era empleada para designar la máscara que utilizaban los actores antiguos en las representaciones teatrales; dicha máscara tenía la finalidad de esconder el rostro del actor y hacía un efecto con el cual se ampliaban las ondas sonoras que producían al hablar cada personaje, resonando así con mayor intensidad en todo el recinto. Otra característica de la máscara es que, a través de ella, se podía distinguir al actor, es decir, el público que asistía a la representación teatral, por la forma y estructura del objeto, le era más fácil ubicar al personaje que se representaba<sup>7</sup>.

Dicha etimología, no trata de dar sólo la explicación del utensilio propio de las representaciones griegas, sino que quiere poner de manifiesto al sujeto que efectuaba un guión mediante la utilización de esta máscara; en efecto, “tenía la función de dar a conocer la identidad del personaje dentro de la representación”<sup>8</sup>. Viene así a posicionarse el primer acercamiento del término persona, con la analogía de la máscara, *πρόσωπον*, que después adquirirá el equivalente latino de *persona*.

Lo que hay que rescatar de todo esto, es que los griegos hacen un primer intento para demostrar lo que es el ser humano, desde una perspectiva más profunda, o mejor dicho, ven al ser humano desde un plano metafísico. En el caso de la analogía de

---

<sup>5</sup> J. M. PABÓN, *Diccionario manual griego clásico-español*, 516.

<sup>6</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 125.

<sup>7</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 264.

<sup>8</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 125.

*πρόσωπον*, no se quedaban en la pura contemplación del objeto, sino que su entendimiento se dirigía al que estaba detrás, al que efectuaba la actuación, al que originaba los sonidos, los movimientos, gestos e interpretaciones, es decir, el hombre.

Esta ejemplificación constituye el primer esbozo para hacer una interpretación acerca del hombre, pero no desde la superficialidad, sino que partiendo de ella, llegar a la comprensión de su ser más íntimo.

Hay que mencionar que este intento de los griegos por descifrar al hombre, no es el primero en la historia, ya que mucho antes hubo culturas que afrontaron el problema del hombre; lo más característico en éstos, es que abordan el tema desde un plano más metafísico, pero sobre todo sistemático y con una profundización mayor, razón por la cual exponemos las posturas interpretativas acerca del hombre, que se desarrollaron en el pensamiento clásico de esa época.

La filosofía griega antigua estuvo determinada por un pensamiento preponderadamente objetivo; su mirada se orientaba al mundo, al cosmos, al universo, pretendiendo estudiar el ser, las formas y las leyes esenciales de las cosas<sup>9</sup>. Bien se puede advertir que se trataba de la era del saber cosmológico, en que se preguntaban por el principio de todas las cosas, del *ἀρχή πάντων*, y de un modo implícito, por el hombre<sup>10</sup>.

Dentro de la visión cosmológica se establece una especie de escalonamiento ordenado de los seres, que va subiendo desde las cosas inanimadas hasta alcanzar las formas de vida y culminar en los modos de ser y de operar del espíritu<sup>11</sup>; es decir, que en la reflexión acerca del cosmos, los griegos fueron conscientes de que hay una ontología, llevándolos a preguntarse: ¿cuál es el fundamento de todas las cosas? Y al ver las cosas observaron que en ellas hay un orden, una jerarquía<sup>12</sup>.

En la jerarquía o en el orden universal, al hombre le corresponde un lugar importante. Se posiciona o es tenido como un 'microcosmos', un universo en pequeño pues en él convergen los grados del ser y de la vida<sup>13</sup>. Esta idea del microcosmos, *μικρός*

---

<sup>9</sup> Cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 45.

<sup>10</sup> Cfr. J.R., SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 28.

<sup>11</sup> Cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 45.

<sup>12</sup> Cfr. J.R., SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 28-29.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

*κόσμος*, originalmente fue postulada y empleada por Demócrito ya en el siglo V a.C<sup>14</sup>. De manera que al hombre se le entiende como un ser dentro del cosmos, parte de la naturaleza, y a su vez, es el centro que lo unifica, dando nombres a las cosas y ordenando todo cuanto lo conforma.

En un primer sentido, se puede notar que la acepción que había sobre el hombre era muy reducida. Así, por ejemplo existía: una visión astronómica que lo considera como un pequeño proceso físico perdido en los vastos espacios circundantes del universo; una visión biológica que lo considera como la última etapa de una evolución planetaria avanzada; o bien, la visión animalista del hombre que se concentra en su capacidad de placer y de dolor y sus apetitos elementales<sup>15</sup>.

A pesar de la procedencia cosmológica, que pareciera muy denigrante y primitiva, hay que distinguir que es un acercamiento muy objetivo y sistemático a lo que es el hombre. Además, existía un elemento muy importante en cuanto a la distinción del hombre con los demás seres vivos y componentes del universo, este elemento era alma.

Efectivamente, para los pensadores griegos antiguos “lo que distingue al hombre de las demás cosas es el alma, *psyché*”<sup>16</sup>. Aunque hay que señalar que esta característica no encierra, propiamente, lo que es el hombre, dado que se trata de una psicología y no de una antropología. Sin embargo, en un fondo mítico-religioso, sí se encuentran elementos antropológicos.

Si bien se puede advertir que lo que dijeron los filósofos primitivos acerca del hombre, es casi lo mismo que dijeron de la naturaleza, bien se puede rescatar el aporte que dieron en la distinción de estos dos elementos, tomando como elemento diferenciador el alma del hombre. A partir de esto, surgen otros personajes e ideologías que pretenden hablar y dar razón sobre la problemática del hombre. Abordaremos a continuación algunos casos.

Primeramente se debe de decir que ya desde los tiempos homéricos<sup>17</sup> había un gran intento de resolver la cuestión acerca del hombre, resultando interpretaciones

---

<sup>14</sup> Cfr. D. KRANZ, *Los fragmentos de los presocráticos*, 34.

<sup>15</sup> Cfr. S. RADHAKRISHNAN, *El concepto del hombre*, 47.

<sup>16</sup> J.R., SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 29.

<sup>17</sup> Entiéndase por tiempos homéricos, el periodo en que las obras de Homero eran un referente dentro de la cultura helénica para entender la concepción del universo y del hombre.

metafísicas, pero sí con una carga mítica muy elevada. Se abordaba el tema del alma del hombre desde un plano mítico-religioso y con variantes en su significado<sup>18</sup>.

Aparece Anaximandro de Mileto, discípulo de Tales, que fue el primero en tratar de explicar racionalmente el origen del hombre. Luego Anaxímenes afirma que el alma penetra todo el cuerpo, y dice que el principio de todo es el aire: el aire es como el aliento del mundo; y así como nuestra alma, que es aire, dice, nos mantiene unidos el *πνευμα* o el aire que envuelve a todo el mundo. Es importante destacar también que la idea de que la *psyché* mantiene unido al cuerpo, no se había mencionado anteriormente; pero este concepto de alma, en Anaxímenes, no se refiere precisamente a la conciencia<sup>19</sup>.

“En Heráclito de Éfeso aparece un pensamiento antropológico aún más claro. Según él, el hombre se caracteriza por la percepción del *λόγος*; es decir, del sentido y ley del mundo”<sup>20</sup>. En esta visión heraclitiana, hay que precisar que es verdad que los hombres se muestran en su mayor parte sordos frente al *λόγος*, pero, gracias al pensamiento, que para él es la prerrogativa suprema del hombre, poseen la facultad de entender el sentido de los acontecimientos mundanos que consisten en la lucha constante de contrarios. En esto se muestra una visión más metafísica del hombre, aunque se queda en plano un tanto cognoscitivo.

Llega ahora Parménides, con una filosofía del ser en reposo. Sin embargo, también para él se caracteriza el hombre por la facultad de pensar. Esa facultad le capacita para poder penetrar la mera apariencia del mundo cambiante y adentrarse hasta la verdad del ser. Y precisamente dentro de esta postura, se asoma ya un punto de vista que alcanzará su pleno desarrollo y se convertirá en el elemento central de la explicación griega acerca del hombre. Se entiende al hombre como un ser racional, característica con la cual supera a los demás seres y acontecimientos del mundo; y con ello el *λόγος* y el *νοῦς* pasan a ser los conceptos fundamentales de la idea que el hombre tiene de sí<sup>21</sup>.

Posteriormente, en periodo de la sofística es donde se hace una reflexión crítico-escéptica, y el hombre se pregunta sobre todo lo que lo circunda y lo que es. Una

---

<sup>18</sup> Cfr. J.R., SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 29-31.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

<sup>20</sup> E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 46.

<sup>21</sup> Cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 47.

interrogante que se plantea será: ¿no es acaso el propio hombre 'la medida de todas las cosas'?<sup>22</sup>

Sócrates, aunque fue participe de la reflexión sofística, logra superar su rasgo escéptico-relativista. Y justamente él, entiende al hombre como ligado a la verdad eterna e inmutable y siempre vinculante, por encima de todos los cambios del mundo sensible. Hay que hacer mención de que en su concepción del ser humano, existe un predominio del aspecto práctico y ético<sup>23</sup>.

Platón al referirse al ser humano desarrolla la doctrina socrática, y propone la propia. Para él, existe el mundo inteligible que es la verdadera realidad, y el mundo visible que es el mundo de las apariencias. El hombre es alma y cuerpo; dicha alma es esencialmente inmortal y pertenece al mundo inteligible, por su parte el cuerpo es la cárcel y tumba del alma, pertenece al mundo visible<sup>24</sup>.

Claro está que en Platón se observa un marcado interés por tratar de dar una descripción más trascendental acerca del ser humano. Al mismo tiempo, se pone de manifiesto el esfuerzo por abordar al hombre desde un plano metafísico.

Aristóteles a diferencia de Platón, parte en su concepción antropológica del hecho: hombre, como ser natural<sup>25</sup>. Para él permanece la idea de que el hombre supera todas las cosas por ser racional. Considera al hombre como un ser político o animal político, hecho para la comunidad, para la *polis* que es la sociedad perfecta y en la cual se humaniza plenamente<sup>26</sup>.

Dentro de la explicación y razón que Aristóteles da acerca del problema del hombre, se pueden resaltar varios elementos. Primero, hace una síntesis muy elaborada a lo que al hombre se refiere; encapsula al hombre dentro de las categorías de materia y forma, con lo cual trata de darle una explicación a su composición desde el ámbito de la metafísica, adyacente a esto, trata la unidad substancial de la persona; finalmente, Aristóteles se convierte en un precedente obligatorio para tratar al hombre desde la visión personal, sobre todo en las reflexiones escolásticas.

---

<sup>22</sup> Cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 47.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Cfr. J.R., SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 37.

<sup>25</sup> Cfr. S. CASTELLOTE, *Compendio de antropología*, 63.

<sup>26</sup> Cfr. J.R., SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 38.

## 2.2 USO DEL TÉRMINO PERSONA EN LA CULTURA ROMANA Y SU CORRESPONDENCIA EN LA INTERPRETACIÓN DEL HOMBRE

Se precisa aclarar la etimología latina de persona en este apartado, dado que la utilización de esta lengua sintética fue propia del imperio romano. “El término latino *persona* proviene del verbo *personare*, que significa resonar, hacer eco, sonar con fuerza”<sup>27</sup>. Hay que aclarar que la raíz de este significado procede del vocablo griego *πρόσωπον*, máscara utilizada para las representaciones teatrales que se ha referido en el punto anterior. Dicho de otra manera, la palabra griega *πρόσωπον* adquiere su equivalente al latín en el vocablo *persona*, aunque hay que aclarar que no en todo su sentido.

“Una derivación de este sentido de persona es *per se sonans*, es decir quien posee voz por sí mismo”<sup>28</sup>. Nótese en esta otra etimología de persona, que ya no se hace referencia a un objeto externo para identificar al hombre, sino que ahora es él mismo quien se presenta mediante la expresión de ‘hablar por sí mismo’.

De la etimología *per se sonans*, deriva la definición propia del Derecho Romano para quien la persona *est sui iuris et alteri incommunicabilis*, es decir que la persona es sujeto de derecho e incommunicable para otro<sup>29</sup>. Este sentido de la palabra persona, ahora desde la cultura romana, posiciona al hombre en otra perspectiva diferente a las establecidas en la cultura helénica.

La palabra persona, en el uso común de los romanos tenía una connotación propiamente jurídica, de tal manera que cuando era empleada venía a significar a un individuo de la especie humana, pero en el sentido de que su nombre era reconocido y dicho sujeto podía desempeñar su papel en la sociedad<sup>30</sup>.

Ante esta forma de concebir a la persona, se podía hablar de un posicionamiento netamente jurídico, en que se efectuaba la reflexión acerca del hombre. Por tanto, la persona jurídica es vista por los demás miembros de la sociedad como sujeto al cual se le reconocen derechos y al mismo tiempo se le atribuyen ciertos deberes.

---

<sup>27</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 125.

<sup>28</sup> *Ibidem*.

<sup>29</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 125.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

Ahondando más, el concepto de persona emana del marco del sistema político de Roma. Se entendía que el derecho objetivo no flota como una nube sobre la realidad social, sino que se concreta en forma de derechos y deberes subjetivos los cuales necesitan, para existir, 'titulares', y estos centros a los que se les imputan los derechos y deberes son personas<sup>31</sup>.

Para los romanos era interesante la etimología de persona que procedía de la máscara griega, *πρόσωπον*, puesto que decían que el concepto de persona ha sido algo artificial, una creación de la cultura y no de la naturaleza<sup>32</sup>.

Y para que un hombre fuera reconocido propiamente como persona y se le tratara como tal, era preciso que cumpliera con ciertos requerimientos o que simplemente se subordinara a ciertas situaciones exteriores, tales como el pertenecer a un linaje o tener una familia influyente, poderosa o con alto renombre.

Para ser más exactos, hay que diferenciar que en el derecho moderno, se entiende por persona física al mismo ser humano, pero en el derecho romano no. Sólo se reconocía cierta capacidad de goce a una minoría de los seres humanos. De acuerdo con las sistematizaciones didácticas, escolares, de la jurisprudencia clásica, éstos debían reunir, para ser personas, los tres requisitos que postulaba Gayo: 1) tener un *status libertatis*, siendo libres y no esclavos; 2) tener el *status civitatis*, ser romanos y no de procedencia extranjera; 3) tener el *status familiae*, ser independientes de la patria potestad<sup>33</sup>.

“La personalidad, resultado de la reunión de estos tres requisitos, incluso podía comenzar un poco antes de la existencia física independiente, y terminar algo después de la muerte”<sup>34</sup>. Se daba por ejemplo el caso de que existían herencias que se dejaban a determinados hijos y en algunos momentos dichos hijos no nacían todavía, mas eran tenidos en consideración y se les daba el título de persona, siempre y cuando se efectuaran las condiciones necesarias para el nacimiento. En el otro caso, se reconocían

---

<sup>31</sup> Cfr. G. F. MARGADANT, *El derecho privado romano*, 115.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 119.

<sup>34</sup> *Ibidem*.



ciertos derechos de las personas aún después de muertos, por ejemplo en el caso de que dejaran muchos bienes, se respetaba la manera en que los distribuía.

De tal modo que un hombre sin nombre, es decir que no perteneciera a una familia noble o que no cumpliera con las características mencionadas, no tenía voz propia y se le designaba con el nombre de *caput*, que al español se traduce como 'una cabeza' y que bien se puede entender como un individuo indeterminado y sin importancia mayor<sup>35</sup>.

En efecto, no interesan al derecho todas las cualidades reales, físicas o psíquicas de los sujetos del derecho, sino sólo algunas características relevantes para la situación jurídica del sujeto en cuestión, por ejemplo las condiciones externas de materialidad o posicionamiento, como la nacionalidad, que tenga su domicilio en tal parte, que sea mayor de edad, etc. Estos datos pueden interpretarse como la máscara que determinado actor lleva en el drama del derecho; los demás datos que no pertenecen al campo jurídico, eran irrelevantes en la consideración de persona, y podían interesar únicamente a la esposa, al médico o algún amigo<sup>36</sup>.

Se debe de mencionar que en la concepción de persona en el periodo del imperio romano, había dos tipos de personas, existían las personas físicas y las personas colectivas. De las personas físicas eran aquellas que cumplían con las condiciones que ya se han referido. Las personas colectivas se dividían en dos grupos: las corporaciones y las fundaciones. Las corporaciones se componían de miembros asociados voluntariamente o por la fuerza de una tradición. Por su parte las fundaciones, se componían igualmente de personas físicas, pero por motivo de afectaciones de patrimonios a un fin determinado<sup>37</sup>.

Como la concepción de persona giraba en torno al derecho, a lo jurídico, o mejor dicho, a todo lo que concernía a la vida política que regía la forma de obrar en el imperio, existía la pérdida de la personalidad, con la cual a un individuo determinado se le podía dejar de considerar persona. Ésta se generaba por las siguientes causas: 1) por muerte;

---

<sup>35</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 125.

<sup>36</sup> Cfr. G. F. MARGADANT, *El derecho privado romano*, 115.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 116.

2) por incurrir en esclavitud; 3) por pérdida de ciudadanía; 4) por pérdida de la calidad de ser *sui iuris*, mediante sumisión a la patria potestad de otro *paterfamilias*<sup>38</sup>.

Pareciera que todo lo referente a la persona humana, dentro de la cultura romana, se tratara de dar una explicación del sujeto propio del derecho, pero sin duda que se pueden resaltar algunos aspectos antropológicos e inclusive metafísicos, que de algún modo repercuten en la visión filosófica del hombre.

Dentro de la historia del imperio romano, podemos recalcar que había un muy significativo intento de llevar una vida buena, una realización de lo cotidianamente humano desde una perspectiva muy pragmática. Por eso el afán de las leyes, de establecer sistemáticamente el derecho como la disciplina que regía la vida en común de todo el imperio, o si no, al menos sí de la ciudad.

De tal modo que cada ser humano, era necesario para desempeñar una determinada función o rol en la comunidad. Por ejemplo el *paterfamilias* era indispensable para guiar el destino de la familia que estaba a su cuidado o bajo su tutela; así mismo el esclavo tenía la función de efectuar las labores domésticas e incluso, algunos de ellos eran considerados para actividades de importancia en la comunidad.

Ciertamente que la falla en la concepción romana de persona, es que se aborda desde una postura reduccionista al hombre. Sólo aborda el aspecto jurídico, como un sujeto de derecho. Y dentro de este afán de categorizar al hombre por las condiciones externas propias de la ley romana, se llegaba a considerar como no personas a quienes no cumplieran los requerimientos, y por tanto eran individuos indeterminados<sup>39</sup>.

Los romanos pretendían que la *pax romana*, se extendiera a los lugares que más se pudiera, con la finalidad de implantar su estilo de vida. En cierta manera querían presentar al mundo conocido hasta entonces, su forma de organización y de vida como la más próspera y mejor adaptada para un correcto y óptimo desarrollo del hombre, buscando con ello su felicidad, su confort. Esto sin dudas, que pareciera acertado, si aplicara a toda la especie humana, mas no importaba que tuviera que existir la esclavitud,

---

<sup>38</sup> Cfr. G. F. MARGADANT, *El derecho privado romano*, 136.

<sup>39</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 125.

que se tuvieran que hacer enfrentamientos cruentos, o que se tuviera que pasar por encima del otro, siempre y cuando se estableciera esta *pax romana*.

Lo más interesante y que se puede rescatar de la concepción jurídica de persona “es que se subraya el hecho de que se es persona para alguien”<sup>40</sup>. Se considera al hombre desde la perspectiva del otro. Esto trae como consecuencia una alteridad, en la que se deja de lado la interpretación autorreferencial para la consideración del ser humano y al mismo tiempo se le conceden ciertas atribuciones. Lamentablemente, esto no aplicaba para toda la raza humana.

Ahora, analizando en conjunto la doble perspectiva de persona, la proveniente del teatro griego, máscara, y la del derecho romano, se puede advertir que el vocablo *persona*, se halla emparentado, en su origen, con la noción de lo prominente o relevante; dicho de otra manera, surge la idea de dignidad. Y no que se trate de una cuestión ética simplemente, sino que se aborda la importancia que presenta el hombre, una especie de carga metafísica que se le reconoce. Sin embargo, lo que no está tan claro es que esa dignidad pudiera aplicarse a todo hombre<sup>41</sup>.

Si bien no se puede hablar de un pensamiento filosófico desarrollado en la antigua Roma, si se ha de mencionar grandes personajes que llevaron a cabo un intenso trabajo intelectual, y en los que de un modo abordaron el tema del hombre, aunque no fuera su intención hacer un estudio antropológico o metafísico de manera exhaustiva, tal es el ejemplo de Séneca, Cicerón, Epicteto, Lucrecio, Marco Aurelio, etc. Nada más por dar el dato, se dice que Séneca fue el primero que usó *persona* en sentido filosófico<sup>42</sup>.

En términos demasiado generales se podría decir con certeza que en la cultura clásica romana, el individuo concreto poseía un valor secundario o subordinado, ya se tratara por el ciclo de la historia en que se encontrara, a la ciudad o estado al que perteneciera o inclusive al destino o a la voluntad que los dioses determinaran para cada uno de ellos<sup>43</sup>. Se puede decir que sí hubo en los romanos un interés por el hombre e inclusive metafísico, aunque fuera muy pobre el concepto que tenían de persona.

---

<sup>40</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 125.

<sup>41</sup> Cfr. T. MELENDO, *Las dimensiones de la persona*, 20.

<sup>42</sup> J.R. SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 239.

<sup>43</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 125.

### 2.3 EL TÉRMINO PERSONA EN LOS INICIOS DE LA ERA CRISTIANA Y SU USO EN LA DISCUSIÓN TRINITARIA

El término persona no era utilizado sistemáticamente en la cultura griega, es allí donde adquiere parte de su significatividad, y en la cultura romana era demasiado excluyente. Será hasta los primeros siglos de nuestra era donde se le empieza a dar una relevancia mayor<sup>44</sup>. En este sentido se puede decir, que una de las grandes aportaciones del cristianismo es la introducción del término persona y la propagación que de él se hace.

Con justa razón, dice el filósofo José Rubén Sanabria refiriéndose al hombre en el momento de la aparición del cristianismo:

*La aparición del cristianismo no significó ni una revaloración de la metafísica griega, centrada en lo universal y necesario –el mundo de las esencias-, ni negación de ella. Simplemente trajo un aporte nuevo: fue una doctrina de salvación. Esto hizo cambiar la concepción de hombre y de su ‘puesto en el cosmos’<sup>45</sup>.*

En efecto, la llegada del cristianismo no llegó a representar un nuevo aporte para el pensamiento griego en cuanto a sus supuestos metafísicos, ni presentó al sistema romano una nueva legislación o reforma al derecho. Sencillamente se hizo más palpable la postura que se tenía del hombre en lo que se refiere a lo religioso.

Propiamente se ha de mencionar la existencia de una antropología religiosa, pues es en las religiones donde está incluida la más antigua y más venerable ciencia del hombre. Toda fe no habla sólo del ser y de las obras de la divinidad, sino también algo del hombre. Sobre todo, lo referente a su origen, el destino de su alma después de la muerte, su existencia ulterior en formas iguales y nuevas, pero también las misiones que ha de cumplir en la vida en cuanto hombre y cuyo cumplimiento da sentido a su vida<sup>46</sup>.

El cristianismo llevó a ver al hombre más allá de un microcosmos o como un simple sujeto de derecho, lo posicionó en el reconocimiento de su dignidad, al sentirse creado a imagen y semejanza de Dios<sup>47</sup>.

De forma que ya desde las fuentes del cristianismo se pueden hallar posturas acerca del hombre. En el libro del Génesis los primeros capítulos contienen ya una

---

<sup>44</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 264.

<sup>45</sup> J. R. SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 38.

<sup>46</sup> Cfr. M. LANDMANN, *Antropología filosófica*, 64-65.

<sup>47</sup> Cfr. J. R. SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 39.

completa tesis antropológica. “Semejante tesis consiste en que Adán –que no es propiamente un nombre propio sino que quiere decir simplemente ‘el hombre’- hubo de ser creado por Dios”<sup>48</sup>.

Esto no ocurre en todas las mitologías; aquí el hombre no ha de venerar en Dios solamente al más alto y al más fuerte, sino que ha de sentirse criatura suya<sup>49</sup>. Y precisamente durante toda la tradición judía que precedió a Jesucristo, se mantuvo esta postura, el considerar que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios<sup>50</sup>.

Refiriéndose al hombre desde la visión judía, sobre todo a lo que se refiere a su creación, dice el filósofo José Ángel García Cuadrado:

*Cada individuo humano posee una especialísima valoración intrínseca porque es fruto de un acto creador, libre y amoroso de Dios. Ontológicamente la persona participa más plenamente de la perfección divina debido a su inteligencia espiritual. De esta característica brotan otra serie de particularidades que hacen de la persona humana un ser excelente: en primer lugar surge la libertad por la que la persona humana es dueña de su propio obrar, capaz de donarse a sí misma, es decir, capaz de amar; y más radicalmente, capaz de conocer y amar a Dios*<sup>51</sup>.

De esta manera, la noción de persona humana se empieza a aplicar a todos los hombres de modo absoluto, más universal, y designa la singularidad e irrepitibilidad de cada ser humano y la igualdad de todos ante Dios. Ahora la persona se concibe como un absoluto, en sí y por sí, que está más allá de toda relación jurídica y de cualquier condición social, como un simple tú<sup>52</sup>.

En el periodo en que se desarrolló el cristianismo, sobre todo en el tiempo próximo a Jesucristo, se ha de notar una visión del hombre muy particular. Para los judíos permanecía la idea de que el hombre es creado a imagen y semejanza de Dios, aunque ciertamente existían controversias acerca de la unidad substancial de la persona, sobre todo lo referente a lo que sucede después de la muerte del ser humano<sup>53</sup>.

---

<sup>48</sup> M. LANDMANN, *Antropología filosófica*, 66.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Cfr. Gn 1, 26.

<sup>51</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 126.

<sup>52</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>53</sup> Cfr. Hch 23, 6-8.

En la persona de Jesús de Nazaret, hay una especial antropología con carácter un tanto religioso. Él considera que todos los individuos de la especie humana son hijos de Dios; por lo mismo, todos cuentan con una dignidad particular. Y en la predicación que hace durante su vida, deja entrever la composición substancial con la que cuenta el ser humano, de manera especial da razón sobre lo que pasa al hombre después de la muerte.

La reflexión antropológica que continuó en los inicios de la cristiandad, siguió generando nuevas formas de ver al hombre. Si bien es cierto que se diferenció de la concepción antropológica helénica, algunos Padres de la Iglesia conservaron elementos de la filosofía griega, pero les imprimieron una forma nueva que los griegos no pudieron sospechar<sup>54</sup>.

Por ejemplo, en una forma totalmente extraña al pensamiento griego, se acentúan el valor y dignidad de lo particular, su singularidad individual, su vocación divina y su libre decisión frente al destino eterno<sup>55</sup>.

En el pensamiento cristiano destacan autores que constituyen la cumbre de la filosofía cristiana, y por ende reflexionan acerca del ser humano; uno de ellos es San Agustín de Hipona. Él, que no es un neoplatónico cristiano, sino un cristiano que se vale de elementos neoplatónicos para filosofar, se preocupó sobre todo por el problema del hombre<sup>56</sup>. Y pregunta a quien le puede dar la respuesta correcta: “¿Qué soy, pues, Dios mío? ¿Qué naturaleza soy?”<sup>57</sup>.

Para definir al hombre, San Agustín recurre a las definiciones clásicas, especialmente dos: “¿No os parece evidente que nosotros constamos de alma y de cuerpo?”<sup>58</sup>; en la segunda dice: “el hombre fue definido por los antiguos sabios de esta manera: el hombre es un animal racional mortal”<sup>59</sup>.

Explicando la primera definición, Agustín pretende aclarar que el cuerpo y el alma son dos realidades y ni la una ni la otra es el hombre; no es el cuerpo sin alma que lo anima, ni el alma sin el cuerpo al que vivifica. Expresa además, que el hombre es un alma

---

<sup>54</sup> Cfr. J. R. SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 38.

<sup>55</sup> Cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 53.

<sup>56</sup> Cfr. J. R. SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 39.

<sup>57</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, X, 17, 26.

<sup>58</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De beata vita*, II, 7.

<sup>59</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *De civitate Dei*, VIII, 8.

racional que se sirve de un cuerpo; aunque esta postura tiene rasgos platónicos. Sin embargo, hay otros textos en los que Agustín insiste en que el hombre no es ni sólo cuerpo ni sólo alma, sino un compuesto de cuerpo y alma, de espíritu y de carne<sup>60</sup>.

Finalmente cuando Agustín busca definir al hombre concreto encuentra que es imposible, porque el hombre siempre está apuntando a un más allá, se trasciende por su libertad y por su vocación<sup>61</sup>. Él en todo caso dice que es un abismo muy profundo y expresó: “*grande profundum est ipse homo*”<sup>62</sup>. Siendo que para el mismo es una gran pregunta, un gran misterio, que es precioso descubrir desde la interioridad del ser mismo, ahondando en lo más íntimo de cada cual.

Simplemente por hacer la mención histórica, y por ser uno de los grandes filósofos de la Edad Media, se analizará una sencilla concepción del hombre en Santo Tomás de Aquino, aunque en el número siguiente se analizará su definición de persona en junta con la de Boecio.

Para Santo Tomás, a diferencia de San Agustín, adopta la doctrina aristotélica, según la cual el alma espiritual es al propio tiempo el principio interno que conforma al cuerpo, *anima forma corporis*.

Haciendo una síntesis, de las posturas antropológicas en San Agustín y Santo Tomás, se puede hacer la siguiente distinción. El hombre agustiniano es el hombre concreto ‘de carne y hueso’, que vive y trabaja, que sufre y ama, mientras que el hombre tomista es el ahistórico y abstracto ‘animal racional’ propio de la tradición griega<sup>63</sup>.

Ya en la filosofía cristiana actual se observa que permanece la visión antropológica tomista, con algunas ligeras variantes, y pierde terreno la visión existencial agustiniana. De todos modos el hombre está en el centro de la especulación filosófica como un microcosmos en el que está ‘contraído’ el universo entero. En esta visión el hombre está en el ser y fundamento en el ser absoluto, que es Dios<sup>64</sup>.

---

<sup>60</sup> Cfr. J. R. SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 40.

<sup>61</sup> *Ibidem*.

<sup>62</sup> AGUSTÍN DE HIPONA, *Confessiones*, IV, 14, 22.

<sup>63</sup> Cfr. J. R. SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 44.

<sup>64</sup> *Ibid.*, 45.

Ahora, como el concepto persona es acuñado por primera vez en el ámbito cristiano, se advierte un origen puramente teológico,<sup>65</sup> por lo que “llegó a ser después un concepto-clave para la revelación cristiana con el dogma de un solo Dios, subsistente en tres personas, y con el dogma de una Persona divina subsistente en dos naturalezas”<sup>66</sup>. Con esto se nota claramente que el término persona, no se utilizó solamente para referirse al hombre, sino también a las cuestiones referidas a Dios, principalmente en lo que se refiere a las discusiones trinitarias. Se ha de recordar que en determinado momento de la historia de la Iglesia, la figura y persona de Jesús de Nazaret fue controversial, pues se había de precisar su relación con Dios Padre y el Espíritu Santo.

Mas la aplicación no era fácil, pues “desde el momento en que se escogía la palabra persona para indicar lo que en Dios ‘es tres’ y lo que en Cristo ‘es uno’, hacía falta precisar su significado”<sup>67</sup>. Ante esta situación, los teólogos asumieron el vocablo *πρόσωπον* y su equivalente latino *persona*, pero dentro de las disputas teológicas el significado de máscara fue dejado de lado y más bien se identificó con la palabra griega, *ὑπόστασις* (*hypóstasis*) que al latín se traduce como *substancia*, *suppositum*, es decir el substrato o fundamento, que es aquello que está en oposición de las apariencias<sup>68</sup>.

A manera de síntesis, en el pensamiento cristiano la noción de persona fue delimitada de una manera magistral y se extendió a todos los hombres, no sólo a algunos, pero, la raíz de esta universalidad proviene del hecho de que todo hombre posee un acto de ser propio muy superior en valor al ser de las demás criaturas, pues es Dios quien comunica a la persona humana el ser, mediante un acto creador y libre<sup>69</sup>.

Esta visión cristiana del hombre se fue extendiendo de manera muy marcada, principalmente en la cultura occidental, en la que la religión cristiana se hacía la dominante y oficial de cada pueblo o circunspección. Especialmente, durante todo el medievo esta influencia llevó a interrogarse fuertemente sobre la dimensión personal del hombre, su especificidad.

---

<sup>65</sup> Cfr. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, 53.

<sup>66</sup> R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 264.

<sup>67</sup> *Ibidem*.

<sup>68</sup> *Ibid.*, 264-265.

<sup>69</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 127.



## 2.4 DEFINICIÓN DE PERSONA EN BOECIO Y APORTE DE SANTO TOMÁS A DICHA DEFINICIÓN

En la búsqueda de la delimitación del hombre como persona, surge un personaje dentro de la historia que nos pone de frente ante una de las definiciones del término persona más celebres y conocidas, es el filósofo Boecio. El expresa en una de sus obras que “*persona est naturae rationalis individua substantia*”<sup>70</sup>, o traducido al español y como comúnmente se dice, la persona es una substancia individual de naturaleza racional.

Con dicha definición, Boecio trataba de delimitar una noción de persona que fuera válida para defenderse ante los nestorianos, los cuales decían que en Jesús había dos naturalezas, dos personas. Por otro lado pretendió refutar a los monofisitas que proponían que en la persona de Jesús sólo se encontraba presente la naturaleza divina<sup>71</sup>.

Esta definición no fue elaborada propiamente para ser adjudicada directamente a ser humano, fue utilizada primeramente en el contexto de la fe cristiana con la finalidad de hacer las respectivas aclaraciones ante los problemas dogmáticos que se venían suscitando. Lo que no se ha de negar es que esta afirmación de Boecio, fue utilizada en el plano antropológico, al ser referido el término ‘persona humana’ al mismo hombre.

Cuando Boecio hace la definición de persona inicia manifestando que es una ‘substancia individual’, de manera que se introduce en la primera de las diez categorías de Aristóteles, que es la substancia, y ésta hace referencia a la palabra ‘substrato’, en la cual los demás accidentes se ordenan, es decir dependen de él.

Ahora, substancia o sujeto inmediato de existencia, como lo expresa Ramón Lucas Lucas<sup>72</sup>, es referirse a un ente que ‘es en sí mismo’ y en consecuencia que pertenece a sí mismo y no a otro. Aquí bien se puede expresar que substancia ‘es ser subsistente en sí y no en otro’; de modo contrario se pueden ver los accidentes, pues ellos no tienen subsistencia en sí, sino que necesitan de otro ente para que puedan ser, es decir, ‘no son en sí sino en otro’.

En dicha definición de substancia, es preciso hacer la siguiente distinción. Se define substancia como el ente que es en sí mismo, pero esto puede causar cierta

---

<sup>70</sup> BOECIO, *Liber de persona et dualibus naturis, contra Eutychem et Nestoriu*, cap.3.

<sup>71</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 126.

<sup>72</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 265.

complicación, pues se puede interpretar de este modo, que el ente, en este caso la persona, se da la existencia por sí, lo cual sería erróneo, dado que necesita de otros seres de la misma especie para poder ser una substancia. Prueba clara es partir del hecho biológico de la reproducción humana, en que se necesita la participación de dos personas, un varón y una mujer, y así dar la existencia a un nuevo ser humano.

Si se quisiera decir que la persona se da la propia existencia, se tendría que decir que 'es por sí', pero como no es de tal forma, se sigue que 'es en sí'. Esta es una de las distinciones claras entre la aplicación que se hace de persona a Dios y la que se hace al hombre, que Dios 'es por sí' y el hombre 'es en sí'.

Es elemental entender el sentido del 'ser en sí'. Al ser la substancia lo que es en sí, implica que es independiente de otros para ser, pero no quiere decir que no haya necesitado de otros para ser. Necesariamente tenía que haber la presencia de otros para que existiera la persona, pero al dar el paso al ser, ya se puede prescindir de los otros para ser considerado como persona. Y por consiguiente nadie podrá quitar al varón o la mujer, el ser personas humanas, ni aún aquellos que participaron en su reproducción, ni ellos mismos. Es algo que reciben y que no pueden prescindir de ello después.

“La persona 'es' en sentido primario, sujeto propio del ser”<sup>73</sup>. Es una substancia, pero junto con ello en la definición de Boecio se sigue que es 'individual' o “lo que Aristóteles llamó substancia primera”<sup>74</sup>. En efecto, al decir que la persona es una substancia individual, se hace referencia a la substancia con las particularidades que la distinguen de otros seres de la misma especie humana.

Tratando de descubrir la individualidad de la persona humana, Lucas Lucas, expone que la substancia en el sentido pleno de la palabra, es el individuo, pues el universal es substancia en sentido disminuido, porque el concepto universal no existe en la realidad, sólo los individuos existen en la realidad<sup>75</sup>.

En esta aportación, parece que no se quiere dejar paso a posibles errores lógicos, pues es clara la distinción entre los términos, que no se presta a ambigüedades, por un lado el concepto substancia es tenido en toda su dimensión semántica, pero no se quiere

---

<sup>73</sup> F. HAYA, *El ser personal*, 56.

<sup>74</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 127.

<sup>75</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 266.

dejar en la posición de un simple concepto universal, sino que recae en lo concreto de la realidad, el individuo, en un ser determinado.

Con esta premisa, pareciera que se pretende recalcar la importancia de que la definición dada por Boecio no fuera algo meramente abstracto, sino que partiendo de lo concreto, en este caso de un ser en particular, se llegara a la conclusión de hacer general la definición. Es decir que persona humana, es uno, pero a la vez son todos los seres de la misma especie.

Boecio expresa en un segundo momento que la substancia es de una naturaleza racional. Esta consideración es clave para poder entender al hombre como persona, pues existen seres substanciales individuales que no son personas, tal es el caso de las especies animales o algunos organismos vivientes.

“La diferencia que permite denominar persona a un individuo es la racionalidad”<sup>76</sup>. Efectivamente, para poder hablar de persona humana es preciso tener en consideración la naturaleza racional, puesto que es ésta su nota distintiva frente a los demás seres que también son substanciales.

El hombre, como persona humana, al poseer una naturaleza racional, entra cognoscitivamente al mundo que lo circunda, mediante las ideas universales<sup>77</sup>. Es capaz de hacer las respectivas operaciones lógicas y epistemológicas, de modo que puede confrontarse con las situaciones externas e internas a él mismo. Pero esto no implica que, al no llevar al máximo estas capacidades o tenerlas en una deformación genética, vaya en detrimento su condición de persona, o sea condicionante necesaria para considerársele como tal.

Esta naturaleza es propia de la especie humana, es algo intrínseco, y consecuentemente no es algo accesorio, que se pueda disponer en un momento y en otro no, ni mucho menos se trata de una capacidad efímera, que esta solamente durante un tiempo determinado y en otro ya no esté.

En este intento de Boecio de explicar la racionalidad de la persona humana, es preciso poner las bases entre la diferenciación de la naturaleza racional de la no racional.

---

<sup>76</sup> R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 266.

<sup>77</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 127.

El elemento que ayuda para hacer la distinción es la “*reditio completa*, que es propia sólo del hombre”<sup>78</sup>. Dicha *reditio completa*, implica un retorno al hombre en sí mismo, es la capacidad de ser presente a sí mismo y esto se puede verificar en dos específicos que son la autoconciencia y la autodeterminación<sup>79</sup>.

Si se hace la consideración acerca de estas dos capacidades, se descubre que se tratan de facultades que propiamente pertenecen a los seres de la especie humana. En primer lugar, la autoconciencia hace referencia a la introspección que la persona humana puede ejercitar respecto de sí. Puede entrar en la dimensión cognoscitiva de su propio ser, cosa que no es posible en los demás seres substanciales individuales desprovistos de naturaleza racional.

En segundo lugar, encontramos la facultad de la autodeterminación, que implica que la persona humana está en la disposición de darse sus propias pautas de acción y de pensamiento, fuera de las reacciones que le son propiamente biológicas, pero, claro debe de ser que aún en esas situaciones que parecieran instintivas, tiene un dominio en ellas, por ejemplo es capaz la persona de dominar su deseo de la alimentación o de la reproducción.

Algunos autores al referirse a la naturaleza del hombre como persona, lo hacen diciendo que es una naturaleza espiritual. Entendiendo por espiritual algo inmaterial, que puede desvincularse totalmente de lo material o tener una relación o dependencia extrínseca con ella, tratándose en el primer caso de un espíritu y en el segundo de un espíritu en la materia. Unas de las cualidades del espíritu es que no sólo subsiste en sí y para sí mismo, es además autoconocimiento, volición, autoconciencia, autoposesión. El espíritu está abierto a la totalidad de la realidad, puede abrirse al infinito, su capacidad es ilimitada<sup>80</sup>.

Dentro de la naturaleza racional de la persona humana, Ramón Lucas Lucas, se plantea una distinción entre lo que algunos denominan la ‘naturaleza racional’ con la ‘naturaleza intelectual’, esto con la finalidad de mostrar la diferencia entre el hombre y los demás seres espirituales. Dice que la definición que Boecio plantea, sería válida para el

---

<sup>78</sup> R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 267.

<sup>79</sup> *Ibidem*.

<sup>80</sup> J. F. DONCEEL, *Antropología filosófica*, 455-456.

hombre pero no para los ángeles o para Dios, porque estos últimos a pesar de ser sustancias individuales al igual que el hombre, tienen una 'naturaleza intelectual' y no 'racional' como es el caso del hombre<sup>81</sup>. La diferencia entre la naturaleza intelectual y la racional, es que la intelectual es intuitiva y atemporal, mientras que la racional es discursiva e inserta en el tiempo.

Aquí se puede encontrar una limitación en la definición de Boecio, pues la propuso en el campo de la divinidad, siendo que la naturaleza del hombre con la de Dios y los demás seres celestes, difieren significativamente.

La noción de persona dada por Boecio fue ampliamente utilizada durante la escolástica medieval. Santo Tomás de Aquino, recoge esta definición pero con la variante de que define a la persona como un 'subsistente racional' afirmando finalmente que la persona es "todo ser subsistente en una naturaleza racional o intelectual"<sup>82</sup>. Y precisamente al hacer esta consideración al término persona, ya se puede aplicar de forma más propia a Dios y a los seres celestes.

En la definición de Boecio, la primera parte está conformada por los términos 'sustancia individual', con el Doctor Angélico vienen a unirse el término 'subsistente'. "Siendo que *hypóstasis, subsistens, substantia individua, suppositum* significan lo mismo"<sup>83</sup>.

Al decir que la persona es un subsistente, se subraya la individualidad y la incomunicabilidad del ser, es decir de la sustancia. Con estas precisiones se quiere recordar que las acciones son siempre del individuo que es singularmente subsistente, es decir el 'supuesto', y no que sean propias de la naturaleza como tal. Y este 'supuesto', según Santo Tomás, es un todo que posee la naturaleza específica como su parte perfecta<sup>84</sup>.

En resumen, Santo Tomás quiere resaltar más el aspecto de la subsistencia de la persona que el aspecto de la racionalidad. De aquí que la modificación que hace a Boecio se centra en lo que refiere a que la sustancia individual

---

<sup>81</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 267.

<sup>82</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, III, q.2, a. 2.

<sup>83</sup> R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 267.

<sup>84</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 127.

### 3. LA PERSONA HUMANA VISTA DESDE LA METAFÍSICA

#### 3.1 ELEMENTOS DEL SER PERSONAL

Para tener una visión clara del hombre como persona, es necesario adentrarse en el plano metafísico, tomando de allí las notas elementales de su ser personal. Pero antes de esto, es conveniente aclarar qué es lo que significa que el hombre sea y se le considere un ser personal.

##### 3.1.1 EL SER PERSONAL

Cuando se expresa que el hombre es un ser personal, es referirse a que es un 'quien' o 'cada quien'. Es decir, se hace referencia a un sujeto en específico. Caso contrario es hablar de la naturaleza del hombre, pues es, por decirlo así, común a todos. De manera que si la noción de persona se aplica de modo común, no es verdaderamente designativa del ser humano<sup>85</sup>. Se debe de aplicar a todo humano y al concreto.

En consecuencia, "si se toma 'persona' como un término común, entonces, todos somos 'eso' que se llama persona: yo soy persona, tú eres persona, él es persona; pero si la persona se predica, se pierde de vista el 'quien', es decir, la irreductibilidad a lo común (a lo general o universal)"<sup>86</sup>.

De manera que, el hecho de ver a la persona desde una visión metafísica, es dilucidar su constitución como ser. Porque la persona humana, en primera instancia 'es'. Y lógicamente, para poder hacer la reflexión sobre algo o alguien es preciso que éste exista, que sea, o haya sido. Absurdo sería reflexionar sobre una cosa inexistente o que no tenga ni la más mínima importancia para el intelecto. El hombre por su parte, se fundamenta en la realidad y no prescinde de relevancia para él mismo; es una sola realidad, pero que se puede ver desde diversos puntos o perspectiva.

Habiendo partido, entonces, de que el hombre 'es', de que 'existe', se ha de decir que es un 'ser personal', un 'ser humano'. Pero, necesario es conocer cuál es la especificidad de ese ser, ir al aspecto trascendental, a aquello que está detrás de cada sujeto de la especie humana.

---

<sup>85</sup> Cfr. L. POLO, *Antropología trascendental*, 89.

<sup>86</sup> *Ibidem*.

### 3.1.2 EL ENTE SUBSTANCIAL. SER Y ESENCIA DE LA PERSONA

En el análisis del hombre como persona, se descubre que es un ente finito y que a su vez está compuesto por ser y esencia<sup>87</sup>.

Se entiende por ser o ente, como algo que existe, que hay o puede existir o haber. La persona es esto en primer lugar, 'ser', o mejor dicho es un ente, algo que es. Y es en cierto sentido algo sumamente indispensable, pues si no es, no se puede hacer el reconocimiento de que es persona.

La esencia, se entiende en el plano metafísico como lo que es en sí y no en otro. Es la particularidad del ente, es el modo en que un ente es. Cada persona al ser de un modo específico tiene una esencia que es propia, pues al ser substancia, tiene la forma de ser que le es propia a él solamente y no a otro. Por ejemplo, 'yo' no puedo ser 'él' ni 'él' puede ser 'yo'.

Efectivamente. La esencia limita el ser a este modo concreto de ser, lo determina e individualiza dentro de un orden ontológico. El ser en sí, por su parte indica perfección. Y el ser al estar limitado por la esencia, dice perfección de este ente<sup>88</sup>.

En el ser de la persona su esencia está compuesta de 'forma substancial', y como la substancia es finita y material, también de 'materia prima'. La forma substancial especifica la materia. En el caso del hombre su forma substancial es el espíritu. Mientras que la materia individúa a la forma; en el hombre su materia prima es el cuerpo, mas no entendido como la materia externa que se ve, sino el principio material que limita la forma y que es algo puramente inteligible<sup>89</sup>.

"La forma substancial en el hombre subsiste por sí misma; es una substancia incompleta subsistente por sí y no en virtud de otro ser. El subsistir por sí, deriva de la espiritualidad, del hecho de tener un ser intrínsecamente independiente de la materia"<sup>90</sup>.

Se debe de entender que estos cuatro elementos que forman el ente substancial de la persona, ser, esencia, forma substancial y materia prima, no son elementos separados, pues de su unidad depende la unidad de todo el hombre<sup>91</sup>.

---

<sup>87</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 267.

<sup>88</sup> Ibidem.

<sup>89</sup> Ibidem.

<sup>90</sup> Ibid., 268.

<sup>91</sup> Ibid., 267.

### 3.1.3 ELEMENTOS DEL SER PERSONAL EN SANTO TOMÁS

José Ángel García Cuadrado al hacer una explicación de la definición boeciana de persona, señala algunas consideraciones de Santo Tomás, pero dándole un cierto giro hacia la tradición fenomenológica y personalista contemporánea.

#### A) LA SUBSISTENCIA

“La subsistencia es propia de aquello que posee ser, no en otro, sino en sí mismo. De ahí que la subsistencia convenga, ante todo, a la substancia completa. Subsistir equivale a existir en sí mismo”<sup>92</sup>. Se puede resaltar uno de los puntos ya tratados en la definición de Boecio y del Doctor Angélico, es acerca de que la persona es substancia o subsistente, siendo que la persona humana existe en sí misma, y no en otra,

Se debe de tomar en cuenta que para Santo Tomás, la noción de ‘substancia’ que se aplica a cada persona, no viene a significar que se trate solamente de ‘substrato’ de los accidente materiales, como aquello que da soporte a las cosas tangibles, como la simple constitución física de las partes del cuerpo humano. Al contrario, la substancia significa o tiene sentido de ‘subsistencia’, es decir, se trata de una realidad que existe ‘de suyo’ o de otra manera ‘en sí misma’ y no en otra realidad como es propio de los accidentes<sup>93</sup>.

Para Santo Tomás, “la substancia es concebida como un ‘soporte’ colocado por debajo de la esencia o la naturaleza, pero también debajo de los accidentes que nos permiten discernir los individuos”<sup>94</sup>, de manera que significa aquello que está como base en la persona. Y cuando la substancia “totaliza o integra una naturaleza o esencia, unos accidentes y una existencia en sí, merece el título especial de ‘supuesto’ o ‘hipóstasis’, o ‘sujeto subsistente’”<sup>95</sup>.

En efecto, lo que es subsistente indica plenitud o suficiencia con respecto a lo que le rodea y en ese sentido se entiende que es ‘independiente’ y ‘autónoma’. Inclusive se podría decir, en este sentido, que la persona humana subsiste por sí misma, siempre y cuando se anteponga que es una subsistencia recibida y no causada por ella<sup>96</sup>.

---

<sup>92</sup> W. BRUGGER, *et al.*, *Diccionario de filosofía*, 524.

<sup>93</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 131.

<sup>94</sup> P.G. GRENET, *Ontología*, 104.

<sup>95</sup> *Ibidem*.

<sup>96</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 131.



Esta subsistencia que se da en la persona humana, se entiende como una substancia que posee en propiedad su acto de ser, pero dicho acto de ser no es originado por sí mismo, es decir que se trata de una substancia que es fundada y no fundante en orden a su propio ser. De aquí que en la definición dada por Boecio, se concluye que toda sustancia subsiste, claro está, pero con el aporte del Doctor Angélico, se sigue que aparte de subsistir, la persona opera por sí misma y es así como se entiende que posee el acto del ser, más propiamente que los otros seres naturales<sup>97</sup>.

## **B) LA INCOMUNICABILIDAD**

Para entender la incomunicabilidad en la persona humana, se puede decir que existen muchos seres humanos en el mundo, pero nadie es igual que 'éste', siendo que el uno no puede ser el otro, cada uno es cual; yo no puedo ser tú, ni tú puedes ser yo. Pero esta analogía no abarca toda la significación de la incomunicabilidad personal.

La incomunicabilidad metafísica significa que la sustancia posee un propio acto de ser, de un modo más intenso, que no lo puede compartir con otro<sup>98</sup>. Es algo muy propio de cada persona y necesariamente incomunicable, porque si se pierde este acto de ser, se acaba con la sustancia, de manera que no se puede transferir a otro el acto de ser.

Se dice, entonces, que de ninguna manera se puede transmitir a otros el ser, pero lo cierto es que la persona puede cooperar con Dios (visión tomista) en la transmisión del ser a otras personas. Tal es el caso de la reproducción o generación de la misma especie humana; lo que no es posible es dar su propio ser, pues en dado caso, se dejaría de existir. Simplemente se colabora para dar 'ser' a otro desde su propio ser, pero no se da el ser propio como tal.

Al referirnos a la incomunicabilidad de la persona humana, se ve su insuficiencia, pues no es más que sí mismo, y lo es sólo por un tiempo<sup>99</sup>. Pareciera que se trata de ver al hombre desde sí mismo solamente y no como conjunto. Y en otro lado, se observaría que es en este aspecto donde se justifican aquellos que presentan una postura individualista del hombre, dado que se hacen la premisa diciendo que, si el hombre es autónomo e incomunicable ¿para qué el lenguaje o la vida social?, si está completo en sí

---

<sup>97</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 131.

<sup>98</sup> *Ibidem*.

<sup>99</sup> Cfr. P.G. GRENET, *Ontología*, 100.

solamente<sup>100</sup>. Sin embargo, ésta es una visión errónea que se puede hacer respecto a la incomunicabilidad de la persona humana.

Dos calificativos pueden ayudar a conocer a la persona humana en su incomunicabilidad metafísica. Éstos están cuando se dice que la persona es 'inalienable' e 'irrepetible'<sup>101</sup>. No se puede transmitir el ser propio de una persona a otra, no se puede transferir el acto de ser, por más intentos que se hagan, ni aún en el caso de la donación de órganos vitales como el corazón, pues ganará o seguirá conservando su ser la persona que recibe el trasplante, pero será su propio ser y no el de la persona que lo donó, esta última, habrá perdido su acto de ser. De igual modo no se puede hacer la reproducción neta de una persona en concreto, a lo más que se podrá llegar sería la clonación, pero aún en esa situación, el clon poseería una existencia propia, diferente a la de la persona que da los datos genéticos específicos; serían actos de ser distintos.

### **C) RACIONALIDAD E INTELECTUALIDAD**

Un aspecto importante en la comprensión del hombre como persona, es la racionalidad o la intelectualidad, que ya desde Boecio se remarcaba con demasiada insistencia.

Al hacer la expresión de los términos racionalidad y la intelectualidad en la persona, se debe de entender que, tienen la equivalencia de sinónimos, pues ya se ha hecho la distinción entre los seres celestiales y el hombre. Los ángeles y Dios poseen una naturaleza intelectual, mientras que en el hombre su naturaleza es racional<sup>102</sup>. Para evitar ambigüedades se dirá simplemente racionalidad.

En el planteamiento clásico de la antropología, la racionalidad es el rasgo donde se manifiesta lo específico del ser humano con respecto a lo que concierne a la vida animal. Es la distinción que, de común, se hace entre el hombre y los demás seres vivos, pues se dice que el hombre 'posee razón' o 'es inteligente', mientras que los demás seres no. Ahora, bien se podría formular la pregunta de ¿cómo es que algunos animales, pareciera que poseen una cierta inteligencia en el transcurso de algunos comportamientos? A esto se le denomina 'estimativa animal', no es que en sí posea una

---

<sup>100</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 131.

<sup>101</sup> Ibidem.

<sup>102</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 267.

mínima parte de razón, sino que su instinto le da la pauta para realizar actividades propias de su naturaleza, que parecen muchas veces realizadas con cierta destreza. En cuanto al hombre, a estos comportamientos que pudieran parecer instintivos, reciben el nombre de 'cogitativa humana', y en ésta la persona es consciente de su realización.

Al tener la persona 'razón', se sigue que es un ser racional y el término racional designa "el modo de conocer discursivo-conceptual específicamente humano"<sup>103</sup>. En consecuencia, se entra en el plano epistemológico; la persona 'conoce', 'sabe', 'entiende', 'discurre', etc., pero no interesa ahora hacer una crítica sobre el conocimiento, sino resaltar la capacidad de conocer que tiene la persona. Y la persona humana "por el entendimiento 'es' de modo intencional toda la realidad que conoce sin dejar de ser aquello que ya es"<sup>104</sup>.

Una de las características de la racionalidad, es que implica apertura al 'ser', a la belleza, al bien y la verdad, que son propiedades que se encuentran presentes en el mundo material, en las otras personas, en sí mismo y en última instancia también en Dios<sup>105</sup>.

Gracias a la racionalidad, la persona puede ser consciente de la realidad que lo circunda, puede descubrir que existen otros seres diferentes a él, puede contemplar la armonía que hay en ellos, comprende que tiene una fundamentación ontológica que lo hace ser. Es como se abre al mundo de las posibilidades que el conocimiento le plantea en un muy vasto horizonte de opciones cognitivas.

#### **D) LA INDIVIDUALIDAD**

Mencionar que la persona tiene individualidad, es hacer referencia a que es un individuo, es decir *in diviso*, sin división. No se puede agregar o quitar de manera accesoria algo al hombre para poderle considerar persona, no se puede dividir sencillamente.

Se ha hecho la aclaración acerca de que la persona es una substancia o subsistente, pero es necesario que exista un 'alguien' particular donde podamos encontrar esa substancia, ese es cada hombre, o mejor dicho el 'individuo', pues el

---

<sup>103</sup> W. BRUGGER, *et al.*, *Diccionario de filosofía*, 524.

<sup>104</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 131.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

concepto universal es 'substancia' y lo que este concepto expresa se encuentra en lo particular, es decir el 'individuo'. De forma que la substancia, en el sentido pleno de la palabra es el individuo<sup>106</sup>.

Por otro lado, dentro de la consideración de que la persona es una substancia o un subsistente, se descubre que 'es en sí misma', allí se encuentra otra manifestación de la individualidad, pues en la realización de su ser, prescinde de otros agentes externos, se encuentra siendo de modo particular.

Referirse a la individualidad de la persona, no significa que tenga una suficiencia tal, que se pueda considerar fundamento de su propio ser, pues no se da su ser a sí misma, sino que le es transmitido, simplemente lo toma y después de ello, ahora sí, se puede decir que le es propio el ser. Tal es el caso de la misma reproducción humana, se necesita de la participación de otros seres, los cuales a su vez, serán partícipes del ser a otro nuevo individuo, pero éste último tendrá su ser de una manera propia.

De la misma manera, individualidad no indica que la persona sea una mera substancia material, aunque sí tenga cualidades de ésta y en su composición se puedan encontrar elementos. Mas, se hace la consideración de que una substancia entre más individual sea, existirá una mayor perfección<sup>107</sup>.

Considerando a la persona como individuo, dice el Doctor Angélico, que "el individuo se encuentra de modo más especial y perfecto en las substancias racionales, que tiene dominio de su acto y no sólo obran –como las demás-, sino que obran por sí mismas, pues las acciones están en los singulares"<sup>108</sup>.

Con esta visión se puede hacer la deducción de que Santo Tomás consideraba a la substancia del ser humano como superior a la de todas las creaturas corporales<sup>109</sup>. En conclusión la individualidad en el ser personal, es algo que caracteriza al hombre de forma especial y hace que vea en sí mismo, la relevancia que reviste por el hecho de tener una fundamentación propia respecto a su ser.

---

<sup>106</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 266.

<sup>107</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 132.

<sup>108</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q.29, a. 1, c.

<sup>109</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 132.

### 3.2 LA PERSONA Y LAS PROPIEDADES TRASCENDENTALES DEL SER

Después de haber considerado el ser de la persona humana, y algunos de los elementos que componen su ser personal, es necesario conocer las propiedades más universales y comunes que reviste por el hecho de ser un 'ser', un ente.

Se llaman así a la noción de propiedades trascendentales, o aquellas que son inseparables de la noción misma de ser, o sin las cuales, resulta imposible concebir ninguno de ellos, no importa cuál sea la imperfección de su naturaleza.

Las propiedades trascendentales, son conceptos que la mente atribuye a todo ser real o posible y son, además, realidades objetivas, sin las cuales resulta imposible la existencia de las cosas, en este caso de la persona<sup>110</sup>.

De forma que se les llaman trascendentales porque trascienden el ámbito de los predicamentos, yendo más allá de la sustancia y accidentes. Son trascendentales porque expresan un modo que se sigue del ente en general, algo que conviene a todas las cosas y no sólo a unas<sup>111</sup>.

Dentro de esta reflexión, conviene aclarar que el término trascendental ha adquirido en los últimos siglos nuevos significados radicalmente distintos. Uno de los más importantes se lo dio Kant: "Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa no tanto de los objetos como del modo de conocerlos, en cuanto este modo es posible *a priori*. El sistema de tales conceptos puede ser llamado filosofía trascendental"<sup>112</sup>. En el caso de esta reflexión acerca de la persona, se ha de prescindir en cierto sentido de la formulación hecha por Kant.

Se han postulado diversas propiedades trascendentales a lo largo de la historia de la reflexión del ser, y hasta la fecha sigue esta controversia de establecer cuántas propiedades son. Santo Tomás señala seis trascendentales, aunque son tres los principales: el uno, el verdadero y el bueno. Los otros tres son: ente, *res* (la cosa) y *aliquid* (algo distinto a otro).

---

<sup>110</sup> Cfr. S. VARGAS, *Metafísica y la teoría del conocimiento*, 197.

<sup>111</sup> Cfr. S.A. MONREAL, *Ontología fundamental*, 19.

<sup>112</sup> I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A 12/B 25.

Además, se ha referido un trascendental extra, que es el resultado de los tres principales en Santo Tomás, es lo bello o la belleza<sup>113</sup>. Solamente hasta este momento cuatro, son los que se consideran: unidad, verdad, bondad y belleza.

Simplemente por hacer una precisión de la importancia de la reflexión de la persona desde este punto, Santo Tomás está demasiado convencido de la trascendencia del ser, para admitir que nada, ni siquiera Dios, puede escapar a la noción de ser<sup>114</sup>.

Los trascendentales cuentan a su vez con ciertas características; ven cómo su 'comprensión' se resuelve en la del ser, poseen una 'extensión' igual a la del ser (lo que significa que nada se le escapa), se verifican en todos sus inferiores de una manera esencialmente desigual, y solamente proporcional, quiere decir, 'analógica'<sup>115</sup>.

De tal suerte que lo uno, lo bueno, lo verdadero y lo bello son perfecciones analógicas y no unívocas, es decir, se realizan en sus inferiores de una manera esencialmente desigual. Así como hay grados en el ser, hay grados de unidad, bondad, verdad y belleza.

Se debe de aclarar, que los trascendentales no son sinónimos del ente, pues, agregan a la noción del ente una nueva matización, no desde un punto de vista real, sino desde el plano de la razón.

Ahora bien, cada uno de los trascendentales del ser, en este sentido también de la persona, cuenta con una referencia respecto del ente. Considerando en sí mismo, sin compararlo ni ponerlo en relación con ningún otro, se puede decir que cualquier ente es 'uno'; no puede ser dividido, ya que si se divide deja de ser entonces ente, originando otros. En conveniencia del ente con la voluntad, todo ente se especifica como 'bueno', esto es, como amable y capaz de mover al apetito voluntario hacia él. En la conveniencia del ente con el intelecto, el ente es verdadero. Y según la conveniencia del ente al alma mediante una cierta conjunción de conocimiento y apetito, el ente es bello<sup>116</sup>.

En efecto, la reflexión que a continuación se presenta, demostrará algunas de las propiedades metafísicas con las que cuenta el hombre por el hecho de ser persona.

---

<sup>113</sup> Cfr. S. VARGAS, *Metafísica y la teoría del conocimiento*, 197.

<sup>114</sup> Cfr. P.G. GRENET, *Ontología*, 212.

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> Cfr. T. ALVIRA, *Metafísica*, 153.

### 3.2.1 UNIDAD

La unidad del ente no significa que exista una sola cosa, sino que cada existente es en sí mismo indiviso, tiene cierta unidad. Y precisamente, esa cohesión interna se da en las cosas según diversos grados, no es lo mismo la unidad de una substancia, la de una familia, la de la sociedad civil o la de un artefacto. Sin embargo, es un dato de experiencia que todo ente, en la misma medida en que es ente, es uno; la destrucción de la unidad, la división interna, comporta necesariamente la pérdida del ser<sup>117</sup>.

En efecto, la unidad es la característica del ser en virtud de la cual, es uno e indiviso en sí y por lo mismo, separado y distinto de los demás seres. Siendo que si el ser no fuera uno e indiviso, no sería un ser, sino un conjunto de seres. Si no fuera separado y distinto de los demás, no sería sino parte de un ser compuesto. Ambas condiciones le son, por consiguiente, indispensables<sup>118</sup>.

Y en esta comprensión acerca de que el uno proviene del ser, se puede decir que quien piensa el ser, puede pensar la negación del ser; quien piensa la negación del ser, concibe la división entre el ser y el no ser; y quien piensa la división entre el ser y lo que no es él mismo, comprende que, para ser, no hay que estar dividido de sí mismo; y esto mismo es 'ser uno'<sup>119</sup>.

En la extensión de esta propiedad trascendental, lo uno goza de universalidad absoluta, ya que no añade al ser ninguna realidad extrínseca, sino exclusivamente la negación de la división consigo mismo: la sola manera de no ser uno, sería no ser<sup>120</sup>.

Existe dentro de la unidad trascendental una división, es la simplicidad y la composición; todo ente, o es simple o es compuesto. La unidad es simplicidad o de individualidad, cuando supone, no solamente individualidad actual, sino imposibilidad de toda división; tal es el caso del espíritu, en cuya naturaleza no entra ninguna clase de composición<sup>121</sup>. Este tipo de unidad es la que conviene a la persona humana, aunque hay que aclarar que algunos autores ponen a la unidad de la persona en grado inferior a la unidad que se da en Dios.

---

<sup>117</sup> Cfr. T. ALVIRA, *Metafísica*, 141.

<sup>118</sup> Cfr. S. VARGAS, *Metafísica y la teoría del conocimiento*, 197.

<sup>119</sup> Cfr. P.G. GRENET, *Ontología*, 212.

<sup>120</sup> Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q.11, a. 1, c.

<sup>121</sup> Cfr. S. VARGAS, *Metafísica y la teoría del conocimiento*, 198.

La unidad de composición es aquella propia de los seres integrados en partes, y que son de suyo, indivisos, pero divisibles. Es decir, que el ser que tiene dicha unidad, es actualmente indiviso, pero divisible, como integrado de partes o elementos distintos, los que pueden ser segregados, mentalmente o en realidad, según el caso, en diversidad de modos<sup>122</sup>.

Está, además, la unidad substancial, que es la unidad natural y resulta de la unión de elementos destinados por la naturaleza a la integración de un todo. Ésta, crea en dichos elementos una unión tan perfecta, que los componentes desaparecen en el conjunto y de su unión resulta una nueva substancia. Tal acontece en la unión substancial del alma y del cuerpo para construir una nueva substancia, que es la persona humana<sup>123</sup>.

Por su parte la unidad accidental, como su nombre lo indica, se refiere principalmente a la diversidad de modos como los accidentes pueden unirse a una substancia para modificarla. Los elementos así unidos, no pierden su individualidad, ni de su fusión resulta una nueva substancia, contrario a lo observado en la unidad substancial<sup>124</sup>.

A manera de conclusión, se tiene que decir que la unidad metafísica conviene a la persona humana, sobre todo la unidad de simplicidad y la substancial, dado que no es divisible; por ejemplo, no por el hecho de estar mutilado, de recibir algún órgano, o tener una modificación psicosomática dejará de ser uno.

### **3.2.2 VERDAD**

Al tratar a la persona humana desde esta perspectiva de verdad, se ha de dejar de lado las posturas de la psicología, de la lógica y la moral respecto a la verdad, para únicamente tomar la postura ontológica.

De forma que el fundamento de la verdad del conocimiento es, pues, la verdad ontológica, la que pertenece al ente en cuanto tal. La verdad se identifica así, con el ente y le añade una relación de conveniencia a un intelecto que puede comprenderla<sup>125</sup>.

---

<sup>122</sup> Cfr. S. VARGAS, *Metafísica y la teoría del conocimiento*, 198.

<sup>123</sup> Ibidem.

<sup>124</sup> Ibidem.

<sup>125</sup> Cfr. T. ALVIRA, *Metafísica*, 152.



El ente es verdadero en cuanto es inteligible, en el sentido de que posee una aptitud esencial para ser el objeto de una intelección verdadera. En efecto, la inteligibilidad corresponde al ente en cuanto tiene ser, pues el ser es la raíz de toda inteligibilidad. Se sabe lo que es, y lo que no es no puede saberse<sup>126</sup>.

Por esta razón, el ente y la verdad son equivalentes: “cada cosa, en la medida en que tiene que ser, así es cognoscible; y como el bien se convierte con el ente, del mismo modo la verdad”<sup>127</sup>. Los entes más perfectos son, por eso, más inteligibles en sí mismos, como de la luz más intensa se sigue una mayor visibilidad; aunque, por la imperfección propia del entendimiento humano, lo más inteligible en sí (Dios) resulta más difícil de entender para el hombre, de modo semejante como la luz del sol ciega la vista<sup>128</sup>.

La verdad corresponde principalmente a los actos de la inteligencia que se conforman a la realidad y la expresan fielmente, la verdad es la adecuación de la cosa y el intelecto. Pero la verdad del entendimiento depende de la verdad ontológica, la que pertenece al ente en cuanto tal. Por ejemplo: “Tú no eres blanco porque nosotros pensemos verdaderamente que tú eres blanco, sino que, porque tú eres blanco, nosotros, los que lo afirmamos, nos ajustamos a la verdad”<sup>129</sup>. En efecto, las cosas no son verdaderas según las conozcamos o no, sino que, al revés, es nuestra inteligencia la que depende de la verdad ontológica.

Cada cosa es cognoscible en cuanto está en acto, y no en cuanto está en potencia. Desde el plano tomista se considera que, si se adecúa la cosa al intelecto divino se le llama verdad ontológica, es decir, las cosas son verdaderas en cuanto cumplen aquello para lo que han sido creadas por la inteligencia de Dios. Y por el contrario, si se adecúa la cosa al intelecto humano se llama verdad lógica.

En la edad moderna, el fundamento del ente verdadero ya no será Dios, sino el hombre. Y la persona en cuanto ente verdadero, es un significado del ser real; existe en la naturaleza de las cosas y no sólo en la concepción del entendimiento, y en ello se diferencia de la sustancia segunda que sólo existe separada por el entendimiento<sup>130</sup>.

---

<sup>126</sup> Cfr. T. ALVIRA, *Metafísica*, 152.

<sup>127</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q.16, a. 3, c.

<sup>128</sup> Cfr. T. ALVIRA, *Metafísica*, 152.

<sup>129</sup> M. BERCIANO, *Metafísica*, 87.

<sup>130</sup> Cfr. F. HAYA, *El ser personal*, 39.

### 3.2.3 BONDAD

En la vida ordinaria se usa constantemente la noción de bien. Se llama buenas a las cosas que reportan alguna utilidad, un buen trabajo, un buen instrumento; y así decimos que algo es bueno para la salud, para el descanso, para tal o cual actividad. También se designa con este término a las cosas que están perfectamente acabadas, que gozan de perfección, por ejemplo, un buen cuadro, un buen poema. Hay bienes materiales, culturales, morales, científicos, etcétera<sup>131</sup>.

Al tener muchas significaciones, hay que delimitar la noción que del bien o bondad se tiene, especialmente a lo que se refiere al campo de la metafísica, de manera especial a la persona humana.

Bien, o bondad, es aquello que todos apetecen. La bondad del ser es, entonces su capacidad de ser apetecido o deseado y todo ser es apetecible, en una o en otra forma y tiene así 'bondad trascendental'. Aunque algunos usan, indistintamente, para este caso, los términos bondad y valor<sup>132</sup>.

Un ser es bueno, entonces, en la medida en que es apetecible o deseable, es decir, en la medida en que es perfecto, o sea, en cuanto está en acto, o dicho de otra manera, en cuanto actualice la potencialidad de su naturaleza, o está en acto en cuanto a su ser. Una cosa es buena, efectivamente, en la medida en la cual se aproxima a la plenitud de su ser<sup>133</sup>.

Se puede hacer la comparación de que, al igual que con la verdad, la bondad depende del ente, no del querer humano, ya que, "la bondad no es el deseo despertado en nosotros sino la perfección que lo provoca"<sup>134</sup>.

Existe una relación evidente entre el bien y la perfección del ser. El ser apetece el bien, o busca aquello que está de acuerdo con su naturaleza, en virtud de su propia perfección, o en busca de la cabalidad o plenitud de su propia naturaleza, o de su propio ser; es perfecto, en la medida en la cual, posee bondad, o según lo dicho, en la medida en la cual posee el bien propio de su ser<sup>135</sup>.

---

<sup>131</sup> Cfr. T. ALVIRA, *Metafísica*, 157.

<sup>132</sup> Cfr. S. VARGAS, *Metafísica y la teoría del conocimiento*, 205.

<sup>133</sup> *Ibidem*.

<sup>134</sup> Cfr. S.A. MONREAL, *Ontología fundamental*, 21.

<sup>135</sup> Cfr. S. VARGAS, *Metafísica y la teoría del conocimiento*, 205.

Algunos autores al expresar la bondad metafísica de los seres, muestran que hay diversos grados de perfección. En la cima de todo ser está Dios, bondad y perfección suprema; los seres racionales tienen una existencia más perfecta, más plena que los irracionales. Por lo tanto, hay más bondad en el hombre que en el animal, más en el animal que en la planta y en ésta más bondad que en el mineral<sup>136</sup>.

En la bondad que se sigue del ente, se pueden distinguir de tres sentidos con los que cuenta: 1) 'Algo es bueno en cuanto es', según su constitución ontológica. Todo ente por el hecho de ser, tiene acto, posee un grado de perfección, es bueno. Este es el *bonum transcendentale*. 2) 'Algo es bueno cuando ha alcanzado su fin'. Este es un sentido de bondad más pleno que el anterior; aquí se puede hablar por ejemplo, del fin último de la moral. 3) 'Algo es bueno en cuanto difunde su perfección'. Se ha señalado que una característica esencial de lo perfecto es la capacidad de comunicar su perfección. El ente verdaderamente perfecto expande su bondad en la medida justamente en que es perfecto<sup>137</sup>.

Finalmente se ha de precisar, que se considera otra división o formas del bien, aunque por el momento no interesen directamente a la reflexión metafísica de la persona. Existe el bien aparente o falso, el bien físico-corporal y moral-espiritual, el bien honesto, el bien deleitable, y el bien útil<sup>138</sup>.

En conclusión, la persona humana presenta una bondad por el hecho de ser un ente; dicho bien, supera al de otros seres de la naturaleza, razón por la cual le corresponde un puesto axial en las reflexiones ontológicas del ser de las cosas.

### **3.2.4 BELLEZA**

Se dijo al enumerar las propiedades trascendentales del ser, que de su conjunto resulta la belleza.

El ser es bello en proporción de su unidad, bondad y verdad, y como todo ser lleva estas cualidades, todo ser es bello. Mas, no es fácil definir la belleza. Santo Tomás la describe por sus efectos, diciendo que es "hermoso aquello cuya contemplación

---

<sup>136</sup> Cfr. S. VARGAS, *Metafísica y la teoría del conocimiento*, 206.

<sup>137</sup> Cfr. T. ALVIRA, *Metafísica*, 161-162.

<sup>138</sup> Cfr. S. VARGAS, *Metafísica y la teoría del conocimiento*, 208-209.

agrada”<sup>139</sup>. Se trata de una perfección trascendental, de algo que sigue al ser de los entes, y adquiere tantas formas distintas como varios y ricos son los grados y modos de ser.

Cabe considerar la belleza como un tipo particular de bondad, pues responde a un cierto apetito, que se aquieta al contemplar lo bello. Se trata de un bien específico, distinto de otros tipos de bienes: todo bien produce un gozo cuando se alcanza, pero las cosas que son bellas engendran un agrado especial por el mero hecho de conocerlas<sup>140</sup>.

Aunque la contemplación de lo hermoso lleve siempre aparejado un deleite, la belleza no es el placer o el agrado, sino aquellas propiedades que hacen que su contemplación resulte grata. Ahora bien, como en el caso de la bondad y de la unidad, los caracteres que hacen bello un objeto surgen, en último término del ser de cada criatura. Por eso Dios, que posee el Ser en toda suplenitud, es también la Belleza suprema y absoluta<sup>141</sup>.

Llamamos a una cosa bella en sentido pleno cuando posee toda la perfección requerida por su naturaleza. Sólo Dios es bello en sentido pleno, las demás criaturas poseen únicamente la belleza que compete al modo peculiar de su ser determinado por la forma<sup>142</sup>. Siendo que el hombre, por lo que se ha referido, cuenta con esta propiedad trascendental que es la belleza, aunque algunos cataloguen en grados a ésta.

La belleza se puede entender, también, por unos caracteres que son los que producen inmediatamente el agrado estético; Santo Tomás enumera tres rasgos fundamentales: proporción o armonía, integridad y claridad.

En primer lugar, hay cierta proporción o armonía, la cual no excluye la variedad, y que no es monotonía ni ausencia de matices; hay cuatro tipos de proporción: la simetría, la armonía, la consonancia y el ritmo. Luego está la integridad, que implica la exclusión de cualquier defecto, mutilación o falta de algún constitutivo. Finalmente, la claridad, en un primer sentido físico, significa lo que tiene mucha luz y que hace posible así su perfecta visión. En un sentido análogo, designa la fuerza de manifestación de las cosas<sup>143</sup>.

---

<sup>139</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q.5, a. 4, c.

<sup>140</sup> Cfr. T. ALVIRA, *Metafísica*, 166.

<sup>141</sup> *Ibid.*, 167.

<sup>142</sup> *Ibidem*.

<sup>143</sup> Cfr. T. ALVIRA, *Metafísica*, 168; E. FORMENT, *Metafísica*, 300-301.

### 3.3 LAS MANIFESTACIONES DEL SER PERSONAL

El hombre al ser persona, se inserta en el mundo del ser, del cual forma parte y sin el cual resultaría difícil, casi imposible darse sentido y desarrollo en el mundo, pues simplemente no existiría. Pero, como 'es', se manifiesta en el mundo. Preciso es saber cómo se revela.

Se debe de decir, que en la persona humana de su carácter corporal y espiritual se derivan una serie de rasgos que son manifestaciones de su estatuto ontológico. Y por eso dice García Cuadrado, que la filosofía contemporánea ha profundizado en la peculiaridad de la persona humana advirtiendo algunos rasgos específicos que distinguen radicalmente al hombre del resto de los seres. Las manifestaciones son las siguientes: La autoconciencia, la libertad, la intimidad, el diálogo e intersubjetividad y la donación<sup>144</sup>.

#### 3.3.1 LA AUTOCONCIENCIA

En las definiciones de persona, se hace mención del aspecto de la racionalidad en la persona, con el cual se abre u orienta al campo cognoscitivo. Este grado cognitivo o capacidad racional del hombre se ordena en un sentido espiritual

Y gracias al carácter espiritual del entendimiento, el hombre puede ponerse a sí mismo como objeto de conocimiento. Precisamente el término autoconciencia es definido como el "autorreconocimiento por el hombre de su propia personalidad, y de su capacidad de adoptar decisiones"<sup>145</sup>.

Por la autoconciencia la persona humana aparece a la vez como sujeto y objeto de su conocer. Pero esta autoconciencia consiste no únicamente en conocer, sino que además el hombre sabe que está conociendo y se da cuenta de ello<sup>146</sup>. De caso contrario no se diferenciaría de los demás seres animales que también conocen.

Finalmente la autoconciencia apunta que, cuando un sujeto humano actúa se percibe a sí mismo como la fuente de su obrar que está siempre valorado moralmente; y en esto consiste la conciencia moral que acompaña a la persona humana<sup>147</sup>.

---

<sup>144</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 147.

<sup>145</sup> I. BLAUBERG, *Diccionario de filosofía*, 26.

<sup>146</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 147.

<sup>147</sup> *Ibidem*.

### 3.3.2 LA LIBERTAD

Otra de las características peculiares de la persona humana que le diferencia del resto de las cosas del universo es la libertad. Y por el modo de estar constituida la persona humana, la libertad, como la inteligencia, está exigida por la propia estructura biológica del hombre<sup>148</sup>.

Esta libertad ha de ser entendida desde la perspectiva de que, la persona no sólo es algo ya dado ontológicamente, sino que es alguien que se va configurando a sí mismo. La libertad por consiguiente, hace que el hombre se determine como persona a través de sus actos; por eso se dice que se autodetermina o que se autorrealiza, y en este punto de vista la persona se presenta como el principal protagonista de su propia existencia<sup>149</sup>.

Según García Cuadrado, es en la libertad donde radica la autonomía propia de la persona, cuando siendo dueño de sus propios actos es capaz de proyectarse, y vivir su vida<sup>150</sup>.

Hay que tener muy en claro la postura de Zubiri respecto a la persona y su libertad, pues dice que la libertad no es algo que se sobrepone para manejar dentro de ciertos límites lo natural, sino que es algo exigido por la inconclusión de lo natural, para poder subsistir, incluso en tanto que lo natural<sup>151</sup>. Mencionado de otra forma, en el ser de la persona se inscribe la facultad de la libertad, por decirlo así, para que perfeccione ese mismo ser del cual se surge.

Finalmente, en la actualidad existe una tendencia a identificar persona y libertad<sup>152</sup>. Por tal razón, y sin disimular nada la validez de la definición clásica que se ha hecho del hombre como animal racional, hoy podría resultar más expresiva de la peculiar perfección humana su caracterización como un animal libre. Y precisamente en esto coinciden los planteamientos clásicos y modernos del personalismo, pues dicen que la libertad es la propiedad que mejor define a la persona humana<sup>153</sup>.

---

<sup>148</sup> Cfr. B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, 481.

<sup>149</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 147.

<sup>150</sup> *Ibidem*.

<sup>151</sup> Cfr. B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, 482.

<sup>152</sup> Para mayor comprensión de la libertad en la persona, véase la obra de K. Wojtyła, *Persona y acción*.

<sup>153</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 147.

### 3.3.3 LA INTIMIDAD

La intimidad es una manifestación del ser personal donde se manifiesta la libertad del ser humano. Es decir, la libertad se presenta en primer lugar en la vida consciente o, en el mundo interior de la persona<sup>154</sup>.

Zubiri, por su parte, dice que la intimidad es el afirmarse en acto segundo, el carácter de autopropiedad que tiene constitutivamente el hombre en virtud de su naturaleza<sup>155</sup>. Por su naturaleza, la persona humana es y tiene un carácter de autopropiedad, que lo hace en cierto sentido dueño de sí mismo.

Hablar de la intimidad de la persona es referirse a su 'mundo interior', que no es visible desde afuera, sólo la persona conoce su mundo y nadie más que ella si no quiere darlo a conocer. De forma que la intimidad supone el grado máximo de inmanencia, porque lo íntimo es lo que sólo conoce la persona misma, pues es lo más propio y lo más personal. Dicho de una manera simple, la intimidad es un lugar sagrado del que es dueño la persona, el individuo concreto, y sólo deja entrar a quien quiere<sup>156</sup>.

En este sentido, de la intimidad como manifestación personal, bien se puede rescatar la reflexión que hace Romano Guardini de persona:

*Persona significa que yo no puedo ser habitado por ningún otro, sino que en relación conmigo estoy siempre sólo conmigo mismo; que no puedo estar representado por nadie, sino que yo mismo estoy por mí; que no puedo ser sustituido por otro, sino que soy único. Todo ello subsiste, aun cuando la esfera de la intimidad sea tan perturbada como se quiera por la intervención y la publicidad. Lo único que en tal caso se pierde es el estado psicológico del respeto ajeno y de la paz, pero no la soledad de la persona en sí<sup>157</sup>.*

Se ha de concluir, que ninguna intimidad es igual a otra, de aquí que se diga que la persona es única e irrepetible. Ser persona, es pues, ser alguien insustituible; 'tú tienes tu ser propio y yo el mío'. Además, no se puede obligar a nadie a forzar su intimidad, aunque exteriormente así lo pudiera parecer.

---

<sup>154</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 147.

<sup>155</sup> Cfr. B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, 243.

<sup>156</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 148.

<sup>157</sup> R. GUARDINI, *Mundo y persona*, 104.

### 3.3.4 EL DIÁLOGO Y LA INTERSUBJETIVIDAD

Hasta ahora, las manifestaciones del ser personal han girado en torno al 'yo' personal, pues tanto la autoconsciencia, la libertad y la intimidad, tienen una repercusión más en orden interno al sujeto. Pero, de la combinación de estas tres manifestaciones surgen otras dos que versan en relación con otras personas. El diálogo y la intersubjetividad, son una expresión del ser personal respecto a sus semejantes.

Hay que decir, en primer lugar que de la necesidad de compartir la propia intimidad, surge el diálogo<sup>158</sup>. Es una de las características propias del ser humano, ser un sujeto de relaciones, no se puede pensar de forma contraria, inclusive, en las necesidades más básicas no puede prescindir de la ayuda de los otros, si bien es cierto que adquiere cierta autonomía, es muy claro que en ciertos momentos le es indispensable el otro; por dar un ejemplo, en el periodo de la niñez, no se puede quitar la ayuda que al infante se da.

Algunos autores dicen que ser persona es ser alguien para otro. Esta consideración lleva a pensar entonces, que el 'yo' personal, se capta frente al 'tú'. Es decir, no existe un 'yo' sin un 'tú' con el cual hace referencia. Y en la persona no es posible alcanzar el conocimiento de su propia intimidad, o la conciencia de sí mismo, sino mediante la relación con los otros seres y el diálogo intersubjetivo<sup>159</sup>.

La persona, desde una visión zubiriana, tiende al diálogo y a la interacción entre sujetos porque no es una realidad aislada. Ciertamente es que ninguna cosa del cosmos lo es, pues cada una está constitutivamente abierta a las demás en respectividad; pero entre ellas la persona está esencialmente abierta, a sí misma y a las demás cosas y personas<sup>160</sup>.

Esto nos indica que la persona tiene desde su ser la tendencia a la relación intersubjetiva, que se ve completada en el diálogo, el cual puede ser de diversas formas, palabras, gestos, acciones, signos, etc. A diferencia de los demás seres, en los que existe cierto grado de relación e interacción, en la persona humana se sigue todo un proceso, que va del autorreconocimiento, seguido por la actuación libre marcada por la intimidad

---

<sup>158</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 148.

<sup>159</sup> *Ibidem*.

<sup>160</sup> Cfr. B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, 263.



que cada cual presenta y sólo a través de esto se llega a la posibilidad del confronto de cada sujeto a partir del otro.

La intersubjetividad en la persona ha llevado a considerarla como una 'realidad con'. Esto porque, precisamente, la realidad humana al ser una realidad abierta es una realidad acompañada, tanto por las cosas, por los demás hombres y en cierto sentido por sí mismo<sup>161</sup>.

Ser sujeto, para Zubiri, consiste formalmente, en una de sus dimensiones, en estar abierto a las cosas. Entonces, no es que el sujeto exista y además haya cosas, sino que ser sujeto consiste en estar abierto a las cosas. Y este proceso en cierto modo es dialéctico, pues el hombre, al estar abierto a las cosas descubre, en su estar abierto, que hay cosas; y por otra parte, la exterioridad de las cosas pertenece al ser mismo del hombre, aunque de una manera especial, que las cosas no forman parte de él<sup>162</sup>.

Como la persona, se manifiesta entre sujetos y se palpa en el diálogo, es conveniente hacer una consideración acerca del sentido que se le ha ido dando en la actualidad al diálogo.

La noción de diálogo se usa actualmente en concepciones derivadas de la fenomenología, sobre todo por Max Scheler y el personalismo. En efecto, para estos, la intersubjetividad es primaria con respecto a la subjetividad. Por eso, se dice que el 'tú' se halla inscrito de forma original en el 'yo' subjetivo. Todo lleva a concluir, pues, que en la fenomenología, la intersubjetividad funda la comunicación, el diálogo<sup>163</sup>.

Ver a la persona, desde su manifestación de diálogo e intersubjetividad, es muy importante, sobre todo en la actualidad en el campo de la educación, donde el proceso de formación de la personalidad humana se debe entender como un diálogo educativo<sup>164</sup>. Y puesto que el ser de la persona humana tiende a la perfección, no se puede dejar de lado el contacto con los demás seres humanos, porque dicha perfección se vería ofuscada al ir en contra de algo que le es propio, que se inscribe en su ser personal.

---

<sup>161</sup> Cfr. B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, 264.

<sup>162</sup> *Ibid.*, 264-265.

<sup>163</sup> Cfr. A. NOIRAY, *La filosofía*, 97-98.

<sup>164</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 148.

### 3.3.5 LA DONACIÓN

La donación hace referencia a una entrega, a dar algo, compartir lo que se tiene. Esta palabra tiene el sentido de una acción que surge del sujeto, y que se orienta hacia fuera del él. En el caso de metafísica de la persona, es una manifestación de su ser, la cual sale de sí, y llega a otro u otros seres.

En efecto, la donación en la persona es cuando ésta extrae algo de su intimidad y lo entrega a otra persona<sup>165</sup>.

Esta entrega implica dos actitudes o disposiciones, una por parte del sujeto que hace la entrega, y la otra del que recibe. La persona que comparte algo de su intimidad, lo entrega a la otra persona como algo valioso; la persona que recibe, en cambio, lo recibe como algo valioso<sup>166</sup>. Esto lleva a ver que hay cierta reciprocidad, no simplemente es una expresión, sino que es también una correspondencia.

Una característica esencial de la donación, es que la persona sólo puede entregar o regalar aquello de lo cual es dueño<sup>167</sup>. De caso contrario no se podría hablar de donación, pues, precisamente es de la intimidad de donde surge lo que la persona da a otra.

Algo fundamental en la donación, es que la entrega de ese algo de la intimidad, debe de ser dado de forma libre, es decir, sin coacciones que limiten a la persona. En efecto, esta manifestación personal presupone las vistas anteriormente, de no ser así, no se llevaría a cabo ésta.

Desde la perspectiva de Xavier Zubiri, la donación se ha identificado, de algún modo, con la comunión de personas. Dicha comunión al igual que la donación son el resultado del compartir la realidad en la intimidad<sup>168</sup>.

La donación implica un sentido axiológico, pues los regalos que hace la persona son expresión de su amor hacia ella porque da algo de su vida para el servicio del otro. Por ende, cuanto más valioso es aquello que regala, más amor manifiesta<sup>169</sup>.

---

<sup>165</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 148.

<sup>166</sup> Ibidem.

<sup>167</sup> Ibidem.

<sup>168</sup> Cfr. B. CASTILLA, *Noción de persona en Xavier Zubiri*, 312.

<sup>169</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 148.

### 3.4 LA DIGNIDAD DEL SER PERSONAL Y SU FUNDAMENTACIÓN

En la reflexión del hombre como persona, una visión metafísica acerca de su ser, José Ángel García Cuadrado, da por asentado que se encuentra el problema de la dignidad humana, el cual posee unas raíces hondamente arraigadas en la cultura occidental. Se ha de ver, pues, algunos aspectos de lo que es la dignidad en la persona.

Con la palabra 'dignidad', se puede designar principalmente una cierta preeminencia o excelencia, por lo cual algo resalta entre otros seres por razón del valor que le es exclusivo o propio<sup>170</sup>. Según esto, se ha de decir que la persona humana está revestida de una especial dignidad gracias a la cual sobresale o destaca del resto de las demás criaturas o seres existentes, de tal modo que el hombre, cada uno en concreto, posee un valor insustituible e inalienable, muy superior a cualquier otra creación del universo. Esta visión es la que define el humanismo principalmente<sup>171</sup>.

Dentro de la visión histórica, que se ha hecho en este recorrido acerca de la persona, se han dado ciertas posturas en las que el hombre ocupa un lugar axial respecto de las demás cosas existentes, y precisamente una de las razones por la cual se ha hecho la reflexión del hombre como persona, es precisamente ubicarlo en un determinado sitio, tanto así que difiera de los demás entes de la naturaleza.

Y precisamente, al referirse actualmente sobre el tema de la dignidad de la persona humana, es encontrarse ante un hecho incuestionable, al menos de manera teórica. Esto explicaría que en la cultura contemporánea existe un acuerdo en la necesidad de respetar una serie de derechos de la persona, de toda persona, y que se han visto reflejados en la declaración Universal de los Derechos humanos, por dar un ejemplo<sup>172</sup>.

Pero habiendo un acuerdo básico en la necesidad de respetar los derechos básicos de la persona, el problema surge en el momento de fundamentar adecuadamente la validez de esos derechos. Se puede formular de la siguiente manera el problema: la dignidad que fundamenta los derechos de la persona ¿es algo que el hombre posee por el mero hecho de ser hombre o es más bien un atributo que se concede él mismo?<sup>173</sup>

---

<sup>170</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Voz Persona*, 457.

<sup>171</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 142.

<sup>172</sup> *Ibidem*.

<sup>173</sup> *Ibidem*.

### 3.4.1 LA EXPLICACIÓN KANTIANA

La filosofía moral de Immanuel Kant constituye indiscutiblemente, un hito en la reflexión sobre la noción de dignidad. Desde diversas perspectivas se le cita y se le invoca para defender la idea de dignidad humana, aunque no siempre desde la orientación filosófica que quiso conferir a esta expresión<sup>174</sup>.

Kant reconoce, para empezar, que la noción común de dignidad se refiere a un *status* honorable, que otro debe reconocer y que impone ciertas actitudes y un comportamiento adecuado hacia las personas que gozan de este estado. Pero, Kant sostiene que cada ser humano está dotado de dignidad en virtud de su naturaleza racional<sup>175</sup>.

Para Kant, independientemente de los factores externos, el hombre puede y debe siempre llevar una vida digna y de dominio de sí mismo, una vida digna de su situación de ser humano viviente en un universo natural. Pero, esta dignidad es un ideal y no algo dado, pero es un ideal que trasciende las distinciones sociales convencionales<sup>176</sup>.

Efectivamente, Kant subraya como pocos filósofos el valor de la persona humana como un fin en sí mismo. Aunque se debe de matizar claramente, que en este filósofo alemán se identifica personalidad y dignidad; esto lo expresa Millán-Puelles diciendo que la humanidad misma es una dignidad, porque el hombre no puede ser tratado por ningún hombre, ni por otro, ni siquiera por sí mismo, como un simple medio, sino siempre, a la vez, como un fin, y en ello es precisamente donde estriba su dignidad (personalidad)<sup>177</sup>.

La doctrina kantiana de la dignidad se inscribe dentro de la tradición cristiana que atribuye a cada ser humano un valor primordial, independientemente de sus méritos individuales y de su posición social; pero Kant trata de fundamentar esta idea de forma que no tenga ya presupuestos teológicos, al contrario, Kant sostiene que la fe religiosa debe basarse en el conocimiento moral y no a la inversa<sup>178</sup>.

Para Immanuel Kant, ser digno equivale a ser libre, ser fin de sí mismo, puesto que la libertad, en última instancia, es aquello en virtud de lo cual destaca sobre los demás

---

<sup>174</sup> Cfr. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, 68-69.

<sup>175</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>176</sup> *Ibidem*.

<sup>177</sup> A. MILLÁN-PUELLES, *Sobre el hombre y la sociedad*, 99-100.

<sup>178</sup> Cfr. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, 69.

seres no racionales. Siendo así, la autoposición libre es el particular valor intrínseco de la persona humana, de tal modo que no puede ser tratado como un simple medio, sino que ha de ser tratado como un fin en sí mismo<sup>179</sup>.

De esto se deduce que la persona no tenga precio sino dignidad. Es decir, como fin en sí mismo, el sujeto de la acción se convierte en valor absoluto. Un objeto, una simple cosa, puede tener también valor, que es lo que se llama precio; y todo lo que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente. Por su parte el valor, de lo que es absolutamente sujeto la persona, se halla por encima de todo precio. En efecto, el sujeto posee un valor absoluto al que Kant llama dignidad, y por ella, el sujeto humano pasa a ser considerado como persona<sup>180</sup>.

Efectivamente, en esta perspectiva kantiana, los objetos son valiosos en la medida en que son valorados por sujetos, por tanto, su valor es meramente extrínseco. Pero los sujetos personales poseen un valor que es independiente de cualquier valoración que desde fuera se haga de ellos; por eso bien lo dice Kant, que poseen un valor intrínseco, que es precisamente la dignidad<sup>181</sup>.

Se ha de puntualizar, que según el planteamiento kantiano, más que existir un fundamento de la dignidad de la persona humana, existe sólo una explicación. Porque si se quisiera proceder en sentido radical, es decir llegar a la raíz última, dicha fundamentación debería de ser metafísica, mas esto resulta inaceptable en el planteamiento que presenta.

Solamente en Kant, el único argumento válido es el que presenta la razón práctica, que mediante el imperativo moral, se ordena respetar a la persona como un fin en sí mismo. Esto lleva a pensar que existe algo en la consciencia que ordena imperativamente tratar a cada hombre como un fin en sí mismo. Y en este plano, bien se ha parafraseado dicho imperativo, quedando de la siguiente manera: “obra de tal modo que siempre tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, como fin y nunca únicamente como puro medio”<sup>182</sup>.

---

<sup>179</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 143.

<sup>180</sup> Cfr. M. BASTONS, *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, 272-273.

<sup>181</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 143.

<sup>182</sup> Cfr. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, 72.

### 3.4.2 LA FUNDAMENTACIÓN JURÍDICO-POSITIVA

Al tratar el tema de la dignidad de la persona humana, desde la perspectiva de Immanuel Kant, se descubre que los derechos de la persona no se pueden fundamentar de manera objetiva, dado que el hecho moral de conciencia de respeto ante un fin en sí mismo está en el orden de lo fundado y no en el fundamento. Bien lo expresa García Cuadrado diciendo que “el hecho de conciencia del respeto a la dignidad ajena es un efecto, pero no una causa”<sup>183</sup>.

Esto nos lleva a un plano en el que se pretende dar una explicación de la dignidad del ser personal, desde un plano subjetivo. Pero, bien se podría formular la siguiente pregunta, ¿cuál es la causa del respeto que debo a los demás? Porque si se excluye la fundamentación metafísica, únicamente queda la mera justificación por vía de hecho, y en última instancia en la voluntad humana<sup>184</sup>.

En la consideración de que el fundamento de la dignidad personal se encuentra en la voluntad humana, y no en la perspectiva metafísica, lleva a pensar que es el hombre el que se otorga a sí mismo su propia dignidad. Esta idea, es la que se encuentra de base en la fundamentación positiva jurídica de dignidad que se está abordando.

Ver al hombre en su dignidad de ser personal, desde la posición positiva jurídica, orienta para apuntar que los valores sociales son los que en cada caso determinan a la sociedad, hasta tal grado de que una conducta, por ejemplo, no se castiga porque sea mala, sino que es mala porque se castiga<sup>185</sup>.

Esta posición positiva jurídica, se asemeja al modo en que Fichte se expresa de la dignidad humana, pues para él, “lo que dignifica al ser humano es el actuar en el mundo”<sup>186</sup>. Según el pensador alemán, el hombre realiza en plenitud su dignidad cuando entra en relación con los demás hombres; para convertirse plenamente en hombre, cada individuo necesita de las demás personas.

También, y por la misma línea, el ‘yo’ es, según Fichte, el fundamento de la dignidad humana, lo que convierte al ser humano en un ser radicalmente distinto de la

---

<sup>183</sup> J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 143.

<sup>184</sup> Cfr. *Ibidem*.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, 78.

naturaleza, de lo que Fichte denomina el 'no yo'<sup>187</sup>. Lo que lleva a pensar, que del 'yo', es decir, del sujeto mismo, es de donde sale la consideración y la fundamentación del hombre, una atribución que se da.

El positivismo conduce a pensar que los derechos humanos están vinculados a una determinada situación histórica, social o cultural, y por lo tanto no son universales. En efecto, el valor que se defiende en la persona, hay que adscribirlo a un lugar geográfico determinado, en el que haya adquirido vigencia legal, puesto que la ley positiva se debe exclusivamente a la autoridad que la promulga y cuyo mandato se restringe a un tiempo y espacio determinado<sup>188</sup>.

Así pues, la idea de dignidad humana, inspira a la promulgación de leyes y derechos en las personas. Estas ordenanzas jurídicas, vendrían a ser unos complejos mecanismos de defensa que el hombre mismo inventa para protegerse frente a los individuos que pertenecen a su misma especie. Pero, gracias a estos mecanismos de defensa, afirma el positivismo, la especie humana ha sido capaz de subsistir en el paso de la historia<sup>189</sup>.

Ciertamente, el planteamiento positivista jurídico reconoce un valor y dignidad en la persona humana, gracias al cual se convierte en algo valioso y muy respetable. Mas, lamentablemente se trata de un valor que es concedido, y por tanto, relativo a la sociedad que le otorga ese valor<sup>190</sup>.

Tomar pues esta postura, llevaría a tener serios problemas en el actuar del ser humano. Por ejemplo, Spaemann apunta a que si todo valor es relativo al sujeto que lo valora, entonces no se puede llamar crimen a la aniquilación completa de todos los sujetos que valoran<sup>191</sup>.

En conclusión, esta fundamentación de la dignidad del ser personal queda corta para el cometido deseado, dado que la dignidad es algo que el mismo hombre conviene para regular su vivencia en sociedad, y no es algo que esté intrínseco a él; no toma en cuenta su composición como ser.

---

<sup>187</sup> Cfr. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, 79.

<sup>188</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 144.

<sup>189</sup> Ibidem.

<sup>190</sup> Ibidem.

<sup>191</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Lo natural y lo racional*, 101.

### 3.4.3 LA FUNDAMENTACIÓN ONTOLÓGICA Y TEOCÉNTRICA

Se ha abordado hasta el momento la dignidad del ser personal desde un punto de vista en el que no hay un fundamento intrínseco, sino que es algo dado por el mismo hombre, y se queda simplemente en la realidad de tipo fáctica. Pero preciso es conocer la propuesta ontológica y teocéntrica, pues ellas presentan la dignidad del hombre como un valor absoluto, del cual surgen sus deberes y derechos.

Desde la perspectiva ontológica, dignidad significa, dentro de la variedad y heterogeneidad del ser, la determinada categoría objetiva de un ser que reclama estima, custodia y realización, ante sí y ante los otros. Es decir, en último término, se identifica objetivamente con el ser de un ser, entendiendo éste como algo necesariamente dado en su estructura esencial metafísica y a la vez como algo que se tiene el encargo de realizar<sup>192</sup>.

En efecto, la dignidad ontológica es una cualidad inseparablemente unida al ser mismo del hombre, siendo por tanto la misma para todos. Esta noción remite a la idea de incomunicabilidad, de unicidad, y de imposibilidad de reducir a este hombre a un simple dato numérico<sup>193</sup>.

La persona humana, dice García Cuadrado, es digna por el mero hecho de ser un individuo de la especie humana; en otras palabras, la dignidad humana como tal no es un logro ni una conquista, sino una verdad que deriva del modo de ser humano. Por lo tanto, la dignidad no es algo que se deba alcanzar, ya se es digno desde el momento en que 'es' ontológicamente hablando<sup>194</sup>.

La dignidad ontológica del hombre, es el valor que se descubre en el hombre por el sólo hecho de existir. En este sentido, todo hombre, aun el peor de los criminales, es un ser digno, y por lo tanto, no puede ser sometido a tratamientos degradante, como son la tortura u otros<sup>195</sup>.

De manera que la noción de dignidad ontológica se funda en la idea de que es posible un acceso a la naturaleza metafísica del ser humano, a lo que subyace en él más

---

<sup>192</sup> Cfr. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, 85.

<sup>193</sup> Ibidem.

<sup>194</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 145.

<sup>195</sup> Cfr. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, 85.



allá de las apariencias. Mas desde este ángulo, toca a la teoría del conocimiento mostrar cómo es posible este acenso al ser<sup>196</sup>.

Como una breve conclusión, se debe de decir que la dignidad ontológica se funda en una filosofía del ser, según la cual el ente humano es muy digno de respeto por el ser que sostiene su naturaleza. Esto lleva a pensar que la dignidad es, por consiguiente, coextensiva a la naturaleza espiritual del hombre, universalmente porque vale para todos los hombres y particularmente porque lo distingue de las demás criaturas<sup>197</sup>.

Para la tradición cristiana, dice García Cuadrado, la única forma de afirmar la dignidad incondicionada de la persona es el reconocimiento explícito de que el hombre está creado a imagen y semejanza de Dios. Por lo tanto, para que una persona tenga un cierto carácter absoluto es preciso afirmar que hay una instancia superior que me hace a mí respetable frente a los demás<sup>198</sup>.

Desde la antropología teológica, el ser humano procede de Dios, se desarrolla vitalmente sostenido por Dios y se orienta hacia el Bien último que es Dios. Por ello Dios se convierte en la causa primera y final de la existencia humana, en el origen y fin, en el sustento y en la razón de su dignidad<sup>199</sup>.

Siendo de este modo, la persona es un absoluto relativo, pero lo es en tanto que depende de un Absoluto radical que está por encima y respecto del cual todos dependen. Y sólo la realidad de que Dios, que es la 'Persona absoluta', ha querido al hombre como un fin en sí mismo y le ha otorgado también, con la libertad, el carácter de persona y la posibilidad de relacionarse libremente con Él, es capaz de fundamentar de modo incondicional el respeto que la persona finita merece<sup>200</sup>.

Hay que decir que esta idea de dignidad se fundamenta, en un relato simbólico que puede leerse en las, así llamadas religiones del Libro, que son: el judaísmo, el cristianismo y el islam.

Con estas posturas, tanto ontológica y teocéntrica, el concepto de dignidad adquiere un mayor grado de universalidad, y su fundamento versa en el ser del hombre.

---

<sup>196</sup> Cfr. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, 86.

<sup>197</sup> *Ibid.*, 87.

<sup>198</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 145.

<sup>199</sup> Cfr. F. TORRALBA, *¿Qué es la dignidad humana?*, 91.

<sup>200</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 145.

### 3.4.4 EL VALOR ABSOLUTO DE LA PERSONA

Por la misma línea de reflexión de la dignidad de la persona humana, Ramón Lucas aborda el tema, pero lo hace más refiriéndose al 'valor absoluto', con lo cual prescinde del término dignidad. Enfoca su estudio en tres momentos; en el primero dice que la persona está abierta al Absoluto; en el segundo la persona abierta al Absoluto es fin en sí misma; en el tercero muestra las implicaciones del valor absoluto de la persona.

Respecto a que la persona está abierta al Absoluto, Lucas Lucas se plantea la interrogante de por qué el hombre se encuentra en relación necesaria con el Absoluto. La respuesta se encuentra en la misma estructura del hombre, en cuanto ser espiritual que es, por ende, dotado de inteligencia y voluntad<sup>201</sup>.

Efectivamente, la propiedad esencial de la persona, ser espiritual, en contraposición a la materia, es el espíritu que en cuanto abierto al infinito, tiende a superar todo límite, a ir más allá de lo que ya ha conquistado o alcanzado. Por esta razón, la estructura misma del hombre, que es inteligente y libre, ofrece la oportunidad de afirmar el carácter absoluto de la persona, porque la misma inteligencia y la voluntad están en sí mismas abiertas al Absoluto<sup>202</sup>.

Al descubrir esto, surge la pregunta sobre en qué consiste dicha apertura. La respuesta es que, la inteligencia está abierta al Absoluto porque capta el ser en cuanto ser; capta, además, lo finito en el horizonte de lo infinito y tiene un deseo infinito de conocer. Y así, la inteligencia humana no sacia su sed de conocer e indagar, sino que quiere conocer siempre cosas nuevas<sup>203</sup>.

Lo mismo se ha de decir de la voluntad humana, pues tiene una apertura infinita, no en el sentido de que pueda abarcar el infinito, sino en cuanto que no se contenta nunca con el bien alcanzado, más bien tiende a un bien nuevo y mayor. Por otra parte la voluntad está abierta al Absoluto porque el objeto de la voluntad es lo que le presenta la inteligencia; el ser es el objeto de la voluntad y sobretodo el 'Ser' que realiza la voluntad del ser<sup>204</sup>.

---

<sup>201</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 271.

<sup>202</sup> Ibidem.

<sup>203</sup> Ibidem.

<sup>204</sup> Ibidem.

En segundo lugar, la persona abierta al Absoluto es fin en sí misma, dice Lucas Lucas, que se trata de ver por qué esta apertura nos permite afirmar que la persona es fin en sí misma y por qué tiene un valor absoluto. Como primera premisa habría que considerar que la persona por su inteligencia y voluntad que están abiertas al Absoluto, participa de dicho valor. La segunda premisa será que la persona no necesita de otros seres intermedios. Como conclusión se puede decir que la persona es fin en sí misma, porque encuentra la razón de ser en sí misma, en su participación con el Absoluto<sup>205</sup>.

De manera que la razón de la existencia de la persona no está en ser medio, sino en ser fin en sí, porque de algún modo realiza ya en sí misma el fin absoluto que es Dios. Dicho de otra forma, el valor eminente de la persona, su dignidad, que prohíbe hacer de ella puro medio, se funda en esta apertura al ser en virtud de la cual el espíritu es espíritu. La persona es pues, fin en sí, es autónoma; ésta es su auténtica dignidad, porque ha sido creada de tal modo que puede orientarse por sí misma al Absoluto<sup>206</sup>.

En un último momento, la persona tiene unas implicaciones en su valor absoluto. Pues de todo lo dicho anteriormente es de donde devienen los derechos y deberes de la persona.

Una implicación en la persona es que, su valor y dignidad le vienen, en último término, de Dios que la quiere y la crea así; con esto su valor, se ubica intrínsecamente en ella, en su ontología. Otra es, que a la persona, en sí misma, le compete alcanzar la propia realización; esto se palpa en que nace con la plenitud de una naturaleza ya realizada en su constitución ontológica, pero no en su constitución psíquica y moral, por lo que ha de recorrer un camino hacia su perfección<sup>207</sup>.

Otra implicación de la persona como valor absoluto, es el reconocimiento de los derechos naturales, y éstos constituyen la afirmación de la persona y la garantía de su pleno desarrollo. Además, como son muchas las personas de la especie, muchos fines en sí, se implica también la necesidad de un derecho positivo que regule la actividad de los hombres en las cosas comunes<sup>208</sup>.

---

<sup>205</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 272.

<sup>206</sup> *Ibid.*, 273.

<sup>207</sup> *Ibidem*.

<sup>208</sup> *Ibidem*.

## 4. LA UNIDAD SUBSTANCIAL DE LA PERSONA HUMANA

### 4.1 NEGACIÓN DE LA UNIDAD SUBSTANCIAL DE LA PERSONA

Hasta el momento se ha recorrido un camino histórico, en el que el hombre se ha centrado en la reflexión de su ser más íntimo, surgiendo así el concepto de persona. Al mismo tiempo se ha explicado algunos de los elementos que encierra y con los que se manifiesta la persona humana, en lo que se refiere a su metafísica. Siguiendo la misma línea, es preciso conocer la composición ontológica de la persona, es decir, su unidad substancial.

Se debe de entender por unidad substancial, “aquella situación por la que dos realidades incompletas constituyen juntas una substancia única, aunque compuesta”<sup>209</sup>. En este sentido se diferencia de la unidad accidental, que es la unión que se da entre dos seres completos en sí e independientes uno de otro. Por tanto, al reflexionar sobre la persona, mucho se ha convenido, que la unidad que conviene para interpretación entitativa es la substancial.

Desde la perspectiva que presenta García Cuadrado, se ha de presuponer ante todo, que la persona humana se presenta metafísicamente como una substancia individual, es decir, un subsistente. Ahora bien, de su acto de ser personal se deriva la especificidad y la dignidad de la persona humana manifestada en la racionalidad y en la libertad. Pero, a lo largo de la historia de la filosofía se ha negado el carácter substancial de la persona humana de muy diversas maneras<sup>210</sup>.

Efectivamente, el problema fundamental de la unidad substancial consiste en explicar cómo es posible dicha unidad de la persona, admitiendo que existen dos elementos heterogéneos, como lo son el alma y el cuerpo.

Esto precisamente, ha llevado a que a lo largo de la historia de la filosofía y de la humanidad se susciten distintas interpretaciones acerca de la composición de la persona. Es decir, surgen preguntas como las siguientes, ¿existe el alma?, si existe ¿cómo se sostiene al cuerpo?, ¿qué dependencia existe entre estos dos elementos? Y dadas las posturas, se han formulado diversas negaciones de esta unidad substancial.

---

<sup>209</sup> R. JOLIVET, *Psicología*, 598.

<sup>210</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 133.

La primera negación de la unidad substancial que presenta García Cuadrado, proviene de la admisión de la existencia de diversas almas, o dicho de otro modo, de la existencia de varios principios últimos de actividad<sup>211</sup>.

Esta negación hace referencia a la postura de Platón, cuando señala en su teoría la existencia del alma nutritiva, del alma concupiscible y del alma cognoscitiva<sup>212</sup>. En efecto, esto lleva al problema, de considerar no sólo un principio vital en el hombre, sino la existencia de tres elementos.

Dentro de la misma vertiente, de diversidad de almas, aparece Filón de Alejandría que expresa la existencia de dos tipos de alma, es el alma sensitivo-vital y el alma racional<sup>213</sup>. Dos elementos que constituyen, junto con el cuerpo, la realidad del hombre.

La tradición aristotélica-tomista, a diferencia de Platón y Filón, considera la existencia de una sola alma que es la intelectual, pero que al mismo tiempo está integrada por los elementos necesarios para dar la vida sensitiva y la vida vegetativa. De manera que esta teoría es, por así decirlo, la primera argumentación a favor de la unidad substancial en contra de la admisión de diversas almas o tipos de alma.

Yendo en contra del mismo argumento, se encuentra la postura que toma como fundamento el testimonio de la propia consciencia humana que da unidad individual al ser de la persona. De forma que cada hombre es el centro de un sistema vital. Y puesto que cada cual cuenta con su propio 'yo', se presenta como el sujeto único de toda esa actividad viviente. Y es en esto donde se ve la unidad substancial, pues sería imposible si cada hombre fuese no una unidad substancial, sino un simple agregado<sup>214</sup>.

Si se tomara pues, esta postura de diversidad de almas, se reduciría el ser de la persona, porque toda forma substancial implica un ser esencialmente distinto, entonces, el ser de cada persona se dividiría en tantas entidades substanciales, como distintas almas se admitieran en ella.

Tomar esta postura, lleva a un problema grande respecto a la composición ontológica de la persona, dado que fragmenta la unidad substancial del ser humano.

---

<sup>211</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 133.

<sup>212</sup> *Ibidem*.

<sup>213</sup> *Ibidem*.

<sup>214</sup> *Ibidem*.

Otra postura que problematiza la ontología del ser personal y que niega la unidad substancial de la persona, es la postura que proviene del fenomenismo psicológico, de la teoría actualista y del asociacionismo<sup>215</sup>.

Se tratan éstas, de teorías psicológicas que pretenden exponer que no hay substancias permanentes, sino que simplemente existen acontecimientos, hechos o situaciones que carecen de sujeto de inhesión. Es decir, estas teorías niegan que pueda haber en el hombre algo permanente a través de sus múltiples estados y operaciones<sup>216</sup>.

De manera que dentro de estas posturas, el hombre se hace en cada instante, en cada momento particular. Y esto lleva a pensar que la persona no es lo que es, sino que es lo que va haciendo con su obrar. Esto posiciona el plano metafísico de la persona en segundo plano.

De manera que si se ve la composición substancial de la persona humana desde la perspectiva psicológica, se lleva a entender que una substancia permanente en la vida del hombre es algo incompatible con la fluidez y el dinamismo propios de la vida. Ahora bien, si por el contrario se considera una substancia bajo el incesante movimiento en que se lleva a cabo la existencia humana, sería simplemente introducir rigidez en el seno del cambio vital<sup>217</sup>.

Lo que no se toma en cuenta dentro del argumento psicológico y actualista, es que olvida o desconoce que la permanencia de nuestro ser no es contradictoria con el dinamismo que presenta. Porque, permanecer en el hombre es seguir siendo hombre a través de los cambios de la vida, y efectivamente, en cada hombre concreto y singular, se sigue siendo ese hombre singular y concreto<sup>218</sup>.

Si se niega, pues la substancialidad en nombre del dinamismo del ser personal, se rechaza que la substancia es el principio de actividad. Y por otro lado, si solamente se cree que la permanencia es contradictoria al dinamismo humano, sería no tener que uno y el mismo ser puede ser permanente y mutable. De tal modo que el problema fundamental de esta postura, es no considerar la permanencia substancial de la persona.

---

<sup>215</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 133.

<sup>216</sup> *Ibidem*.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

<sup>218</sup> *Ibid.*, 134.

Una tercera postura que niega la unidad substancial de la persona, alma y cuerpo, es la postura de la concepción dualista. Los principales exponentes de esta postura son principalmente Platón y en cierto modo Descartes.

Ésta consiste en entender al alma y al cuerpo como dos substancias completas y que se unen de un modo accidental. Y el detalle de esta interpretación no consiste en que se reconozca en cada persona un alma única y permanente, sino el modo en que se une al cuerpo, es decir, accidentalmente<sup>219</sup>.

Precisamente para Platón, el alma es, en comparación con el cuerpo, como el artífice en relación a su instrumento, o como el piloto respecto a vehículo. De manera que el hombre más que ser el compuesto de su cuerpo y su alma, es tan sólo su alma, que vale de un cuerpo<sup>220</sup>.

Por su parte, el dualismo que presenta Descartes, tiene su origen en la afirmación que hace, 'pienso y luego existo', y que lleva a pensar al hombre como una substancia cuya total esencia o naturaleza es pensar, y que no necesita para ser de lugar alguno, ni depende de ninguna cosa material<sup>221</sup>. Esto se puede interpretar que solamente primacía el alma y deja de lado al cuerpo.

Esta teoría cartesiana, al igual que la platónica, identifica al hombre con su alma, pero más concretamente con una de sus facultades, el pensamiento, que equivale a la *res cogitans*, mientras que el cuerpo no es otra cosa que la extensión, *res extensa*. De manera que esta teoría admite una recíproca influencia del alma y cuerpo pero no explica cómo es posible<sup>222</sup>.

Pero hay que considerar que las posturas dualistas que sólo admiten una unión meramente accidental entre el cuerpo y el alma cuentan con un gran defecto. No atinan en dar una respuesta del hecho de que el hombre se capte a sí mismo como un ente unitario. Es decir, que el 'yo', que se percibe como un ente pensante, también tiene conciencia de sí mismo como un ser que conoce sensorialmente y que realiza operaciones vegetativas; y todo ello, se da conservando una fundamental unidad.

---

<sup>219</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 134.

<sup>220</sup> Ibidem.

<sup>221</sup> Cfr. R. DESCARTES, *Discurso del método*, IV parte.

<sup>222</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 134.

Una cuarta postura y que se sitúa de frente al dualismo, es el monismo psicológico, el cual no reconoce diferencia esencial entre el cuerpo y el alma, o dicho de otra forma, no reconocen diferencia entre los fenómenos físicos y los psíquicos<sup>223</sup>. Lleva a pensar claramente, que cuerpo y alma son solamente aspectos de una misma realidad.

El monismo psicológico, puede entenderse de tres formas o modos: espiritualista, materialista y trascendente. El monismo espiritualista, es donde sólo se reconoce la substancia espiritual; el monismo materialista considera únicamente a la materia; el monismo trascendente por su parte, considera al alma y al cuerpo como manifestaciones o modos de una tercera substancia<sup>224</sup>.

Lo que se ha de poder distinguir en esta postura, es que queda resguardada la unidad substancial del ser personal, aunque sea a costa de no hacer una clara distinción entre los dos elementos. En un caso negando la existencia de la materia, en otro por negar la existencia del espíritu o alma, y en un tercer momento, trascendente, por reducir a los dos elementos, a una sola substancia que no es corpórea no anímica, simplemente a unas modalidades.

Haciendo una comparación con las teorías analizadas, aparecen en ellas un punto esencial, consiste en no admitir otra realidad que la que es completa y perfecta<sup>225</sup>. Siendo que el alma y el cuerpo son elementos, por un lado, que se contraponen, o que simplemente se convienen en cierto modo.

En efecto, del supuesto anterior parten todas las teorías o concepciones sustancialitas expuestas, como es el dualismo o el monismo.

Cabe decir que estas posturas expuestas, constituyen el lado negativo en la interpretación de la unidad substancial, del alma y del cuerpo, que constituyen la composición ontológica del ser personal. Por ello, si sólo se quedara anclada la visión metafísica del hombre en esta postura, se reduciría en grado sumo a la persona humana.

Será en la interpretación que da Aristóteles, donde se dilucidará mejor la composición substancial, y los elementos que integran dicha unidad.

---

<sup>223</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 135.

<sup>224</sup> *Ibidem*.

<sup>225</sup> *Ibidem*.



## 4.2 UNIDAD SUBSTANCIAL EN LA TRADICIÓN ARISTOTÉLICO-TOMISTA

Se vuelve ahora a la pregunta elemental del capítulo, ¿cómo es posible dicha unidad en el hombre? pero ahora desde la postura de la filosofía de Aristóteles y dada su gran influencia, también desde el pensamiento escolástica medieval, en especial de Santo Tomás de Aquino.

Dentro del pensamiento aristotélico y escolástico, se ha entendido que el hombre es una unidad compuesta de dos co-principios inseparables, el alma y el cuerpo<sup>226</sup>. Es decir, se parte del presupuesto de la existencia de los dos elementos que conforman al hombre, por lo tanto, no se excluye a uno ni a otro. Aunque no signifique que se identifiquen los elementos necesariamente.

Ahondando en la postura de Aristóteles, se descubre que la noción de alma es un concepto fundamentalmente biológico, dado que designa lo que constituye a un organismo vivo en cuanto tal, para sólo diferenciarlo de los seres inertes, que son inanimados y los muertos. De manera que esta consideración coincide con las posturas de la biología moderna y con la filosofía analítica anglosajona.

Y es que precisamente, Aristóteles al hacer la definición del alma, lo hace de tres maneras. En la primera definición dice que “alma es el acto de un cuerpo físico organizado que tiene la vida en potencia”<sup>227</sup>. Inmediatamente, para complementar la primera definición, expresa que el “alma es el acto primero de un cuerpo orgánico”<sup>228</sup>. Surge por consiguiente la problemática de que el alma puede prestarse a confusión con sus operaciones, y para no caer en ello, dice Aristóteles que el “alma es aquello por lo que primariamente vivimos, sentimos, nos movemos y entendemos”<sup>229</sup>

Todo lleva a apuntar que el concepto que presenta Aristóteles acerca del alma, no se aplica solamente al ser humano. Esto porque los demás seres vivos también poseen un principio vital, que bien podría identificarse con la notas que presenta la definición aristotélica; por tanto, los demás seres tienen alma.

---

<sup>226</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 136.

<sup>227</sup> ARISTÓTELES, *Sobre el alma*, Libro II.

<sup>228</sup> *Ibidem*.

<sup>229</sup> *Ibidem*.

En este sentido hasta ahora visto del alma, el concepto que ha presentado Aristóteles, sitúa un concepto operativo, que da pie a la interpretación de lo que es un ser vivo. De manera que se trata de un organismo vivo, de un cuerpo que está animado, y no es que se trate de un cuerpo más un alma, sino un determinado tipo de cuerpo<sup>230</sup>.

Hay que decir que esta interpretación no se presenta de un modo netamente contradictorio, pues el alma no se opone al cuerpo. Antes bien, se sigue que el ser vivo presenta dos dimensiones; la primera se trata de una 'materia orgánica'; la segunda de un 'principio vital' que organiza y vivifica esa materia<sup>231</sup>.

Aquí es donde se debe de notar claramente, que el principio vital, del cual habla Aristóteles, es aquello por lo cual un ser vivo está vivo, siendo que su principio de determinación y de operación es el alma<sup>232</sup>.

Santo Tomás por su parte dice que el alma es "el primer principio de vida de los seres vivos"<sup>233</sup>. Con ello, se asemejan las posturas de los dos autores, que hacen coincidir la función que presenta el alma respecto al organismo que determina y en el que se encuentra. Se podría, entonces, aducir el ejemplo de que lo que diferencia a un león vivo de un león muerto, es que el primero tiene alma, está vivo, mientras que el segundo no la tiene, por eso se corrompe.

Es dentro de la postura aristotélica donde aparecen las nociones de materia y de forma aplicadas al problema de la unidad substancial. Aparecen pues, como nociones del lenguaje común que tiene un fuerte contenido filosófico, de ello la aplicación que se hace al ser personal. A esta aplicación se le conoce como hilemorfismo.

En efecto, el hilemorfismo sostiene que "el hombre se compone de dos principios complementarios, una causa formal, y una causa material"<sup>234</sup>.

Siguiendo estas dos categorías, se observa que en las cosas, la materia tiene una forma o ley que diferencia unas cosas de otras. Por tanto, los seres tienen una forma propia y muy peculiar, que puede ser estudiada independientemente de la materia.

---

<sup>230</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 136.

<sup>231</sup> Ibidem.

<sup>232</sup> Ibidem.

<sup>233</sup> TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, q.75, a. 1.

<sup>234</sup> J. F. DONCEEL, *Antropología filosófica*, 438.

Caso contrario se da en los seres cuya naturaleza es estar inertes, donde la forma es más bien estable, cambian poco, por ejemplo, el mar siempre ‘hace’ las mismas olas a través de millones de años, por lo que no hay cambio<sup>235</sup>.

Pero también se puede encontrar a otros seres que presentan propiedades nuevas, que no precisamente se dan en los seres inanimados. Esto lleva a pensar que la materia en algunas ocasiones está regida por unas leyes, en el caso de los seres inanimados pueden ser físico-químicas, y en algunos otros momentos por otras leyes, ya más propias de los vivos<sup>236</sup>.

Dicho lo anterior se puede hacer la afirmación de que las realidades corpóreas se asemejan por su materia y se diferencian por su forma. A esto se le ha llamado principio activo, aunque también se le conoce como esencia o naturaleza.

Lo que más se debe ahora resaltar, es que los seres vivos tienen una forma más intensa que los seres inertes, o dicho de otra manera, la forma de los seres vivos ‘mueve’ a la materia, le da ‘dinamismo’, es una forma dinámica, viva. En efecto, esa forma es lo vivo en ellos, es la unidad actual y viva del organismo. Por tanto, se concluye que se llama alma a esa forma que ‘mueve’ el cuerpo, que lo lleva de aquí para allá y que también lo hace crecer y obrar<sup>237</sup>.

Haciendo una breve recopilación acerca de los elementos del alma, dice García Cuadrado, que el alma “no es un elemento inmaterial preexistente que haya de unirse a un cuerpo preexistente, aunque inerte, sino que el cuerpo sin el alma no es tal cuerpo, porque no llega a constituirse y estar formalmente organizado como tal”<sup>238</sup>.

Esta aseveración, combate de manera directa la tendencia del dualismo que es muy imaginativa, ya que induce a combinar un cuerpo preexistente con un alma que se introduce dentro de dicho cuerpo y lo vivifica, por lo que se trataría de una especie de posesión.

---

<sup>235</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 136.

<sup>236</sup> *Ibid.*, 136-137.

<sup>237</sup> *Ibid.*, 137.

<sup>238</sup> *Ibidem.*

Ciertamente que es correcta la afirmación de que sin alma, no hay cuerpo alguno, por eso los escolásticos expresaban esta doctrina de la siguiente manera: *anima forma corporis*, traducido, 'el alma es la forma del cuerpo'<sup>239</sup>.

De forma que esta máxima medieval, acapara mucha importancia, puesto que implica que todo lo que le pase al alma le pasa también al cuerpo. Esto quiere decir que casos, por ejemplo, de felicidad, de dicha, de disgusto, enojo, etc., influyen en el cuerpo humano. Y esto se ha de complementar en el hecho de que la persona no es un ser puro, que pueda vivir al margen de la sensibilidad.

En efecto, el alma y el cuerpo van siempre juntos, porque los dos hacen una sola realidad que es la persona humana. Por ende, estos dos elementos participan de lo que le pasa al 'yo'. De no incluir en el estudio del hombre las dimensiones corpórea y sensible, se trataría de una antropología desencarnada e inhumana<sup>240</sup>.

Se ha de precisar, como se dijo hace un momento, que la explicación aristotélica de la unidad substancial en la persona, no es otra cosa que la aplicación de las categorías del hilemorfismo al hombre. Y si se sigue esta postura, se vuelve a la consideración de que el hombre es un ente móvil, pues está expuesto a cambios.

Pero si se ahonda más en esta concepción hilemórfica, se observa claramente que todo ente que es móvil, consta de una materia prima y una forma substancial. Y cada uno de estos elementos es un ser incompleto, es decir, no propiamente un ser, sino sólo un principio entitativo. De manera que la substancia completa es el resultado de la forma substancial y de la materia prima, siendo que cada cual, por lo tanto es una realidad incompleta, algo que no existe aisladamente, sino que esencialmente está unido con el otro<sup>241</sup>. Esto bien puede denominarse como 'coprincipio substancial', pues en rigor lo que existe es la substancia entera.

Por tanto, la forma substancial, el alma, configura esencialmente a la materia prima que, como algo entitativamente determinado, existe en todos los cuerpos. Mas, en un

---

<sup>239</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 137.

<sup>240</sup> Ibidem.

<sup>241</sup> Ibidem.

sentido estricto, el alma no se une al cuerpo, sino con la materia prima, y de esta unión ahora sí, resulta el cuerpo vivo<sup>242</sup>.

De tal modo, que el alma, más que unirse al cuerpo, lo que hace es unir, estructurar a éste, o lo que es lo mismo, informar de tal modo a la materia prima que el compuesto sea un organismo corpóreo apto para la vida. Por lo tanto, en el caso del hombre, la forma substancial que por su unión a la materia prima determina ese cuerpo organizado es lo que se conoce como alma espiritual, que es capaz no sólo de sus operaciones específicas sino también de las que corresponden a la vida sensitiva como vegetativa<sup>243</sup>.

Ahora bien, se han de resaltar ciertas ventajas que ofrece el hilemorfismo y por lo cual llevan a tenerle cierta preferencia.

En primer lugar, el hilemorfismo explica la unidad del hombre sin negar su dualidad. El hombre es mente y materia; con todo, no es la unión de estos dos elementos sino una verdadera unidad. Es decir, alma y cuerpo no están unidos como el piloto a avión, porque cuando el piloto sale de su avión ambos retienen su individualidad, en el caso del hombre cuando el alma deja el cuerpo, lo que queda ya no es más un cuerpo humano, sino simplemente un cadáver<sup>244</sup>.

Una segunda razón, es que el hilemorfismo explica la interacción entre lo que se llama cuerpo y alma sin poner en peligro el concepto de la unidad del hombre y sin admitir la posibilidad de que un objeto material actúe sobre algo inmaterial. Dicho de otra manera, toda actividad o acontecimiento en el hombre es siempre una actividad o un acontecimiento del alma, y en toda actividad o acontecimiento humano la materia tiene alguna participación<sup>245</sup>.

Una tercera razón, es que el hilemorfismo da la única explicación consistente sobre el origen de las ideas. Invita por tanto a no concebir al alma existiendo en un lugar fuera y por encima del cuerpo, pues toda actividad de los sentidos es actividad del intelecto, y todo movimiento del cuerpo, es movimiento del alma<sup>246</sup>.

---

<sup>242</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 138.

<sup>243</sup> Ibidem.

<sup>244</sup> Cfr. J. F. DONCEEL, *Antropología filosófica*, 439.

<sup>245</sup> Ibid., 440.

<sup>246</sup> Ibidem.

### 4.3 EL CUERPO HUMANO Y SU CARÁCTER PERSONAL

En la reflexión de la unidad substancial de la persona humana, se ha de notar claramente que existen dos elementos que constituyen dicha unidad, alma-espíritu y cuerpo. En el primer número del presente capítulo se abordaron algunas de las posturas controversiales respecto a dicha unidad; en el segundo se ha presentado la postura hilemórfica de Aristóteles, que para gran parte de la reflexión filosófica es la más aceptada y la que da mejor respuesta a dicho problema. Ahora en consonancia con esta postura se ha de matizar la importancia del cuerpo humano y el carácter metafísico que reviste en el ser personal.

La consideración primera que se ha de hacer respecto al cuerpo humano, es que por medio de él, el hombre se da cuenta de sí mismo y de los demás, siendo así una de las realidades primeras que conoce. Por medio del cuerpo el hombre llega a la conclusión de que es persona y de que los demás son personas.

El cuerpo es importante para el hombre, pues mediante él y a través de él constituye su mundo, y en éste contempla el reflejo de sí mismo. Nada hay tan próximo al hombre como su cuerpo, tanto que casi se identifica con él<sup>247</sup>. Esto lleva a pensar que lo primero que se capta es el ser, por tanto, el ser que le es primero al hombre es él mismo, pero en cuanto se descubre en su cuerpo o en el de los demás.

El cuerpo humano, que dentro de la tradición aristotélico-tomista se concibe como co-principio al alma, es el espacio donde es fácil experimentar que las funciones vitales humanas son posibles por la existencia de una serie de órganos y sistemas que se unifican en un cuerpo determinado<sup>248</sup>. Por ejemplo, existe dentro de nuestro organismo el sistema respiratorio, óseo, circulatorio, etc., que juntos constituyen una unidad que da vitalidad a todo el cuerpo.

Al hacer mención el hombre de su cuerpo, es innegable la postura de que dicho cuerpo lo llama como 'suyo', es decir, como algo constitutivo de su entidad personal. En este sentido se ha de diferenciar que el cuerpo que se posee, no se posee de la misma

---

<sup>247</sup> W. FABER, *¿Qué es el hombre?*, 10.

<sup>248</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 139.

manera que se lleva puesto un traje, pues éste es algo extrínseco, mientras que el cuerpo es algo intrínseco. El hombre es su cuerpo y no lo puede cambiar por otro<sup>249</sup>.

Tras esta afirmación, se puede asegurar que la relación de la persona humana con su cuerpo, va más allá de una simple relación de adhesión, como algo meramente accesorio. Inclusive desde el punto de vista puramente espontáneo, el hombre percibe a su cuerpo como algo que forma parte de su propio ser<sup>250</sup>.

Mas se puede caer en una concepción dualista del cuerpo, que puede llevar a pensar que el cuerpo no se diferencia esencialmente del resto de los animales más evolucionados. En este caso, el hombre podría entenderse de manera esquemática como un cuerpo meramente animal, pero unido a un principio espiritual al que se denomina alma.

Pero el cuerpo humano, por las características ya presentadas, se ha de deducir que por su unidad substancial con el alma espiritual, adquiere unos caracteres únicos que lo hacen irreductible al cuerpo meramente animal<sup>251</sup>.

Claramente lo expresa Lucas Lucas, que dice que “el cuerpo va más allá de la simple corporeidad animal, porque, en cuanto humano, lleva en sí mismo la vitalidad interior: el espíritu. El cuerpo humano es humano, en cuanto que es animado interiormente”<sup>252</sup>.

Efectivamente, la corporeidad es el modo de hacerse presente la persona entera en el mundo y en un tiempo determinado. Dicho de otra manera, para la persona humana su modo de vivir es en el cuerpo y solamente a través de su cuerpo. Por lo tanto, la corporeidad de la persona es un accidente, algo que le sucede, pues no se puede pensar a la persona si no es a través de su cuerpo, al menos no terrenalmente<sup>253</sup>.

Incluso, es en el mismo cuerpo donde se hace posible reconocer a la persona concreta, es decir, se identifica a tal persona porque se reconoce por su cuerpo. Y este reconocimiento sucede también en el plano del amor, por ejemplo, pues no se puede amar el alma de una persona y no amar su cuerpo y viceversa.

---

<sup>249</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 139.

<sup>250</sup> Ibidem.

<sup>251</sup> Ibidem.

<sup>252</sup> R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 352.

<sup>253</sup> R. SPAEMANN, *Personas. Acarca de la distinción entre algo y alguien*, 53-57.

Siguiendo este ejemplo del amor, se sabe que se ama a la persona entera que se presenta ineludiblemente como una totalidad unificada. Al amar a las personas se les ama en su totalidad, o mejor dicho, en su sustancialidad como persona. El amor, por tanto se dirige a la persona en su globalidad y no en su aspecto solamente. Otro caso sería que no se ama el cuerpo de mamá, sino a la mamá en sí misma<sup>254</sup>.

Por otra parte, el cuerpo no es un soporte rígido del alma, sino que más bien, parece ser una manifestación dinámica de la persona misma. Esto se puede apreciar claramente cuando se trata de educar a los movimientos de una manera inteligente y de forma libre. Pasa así con los hábitos corporales adquiridos libremente, que muestran que el movimiento del cuerpo no responde al simple azar ni a fuerzas instintivas incontroladas<sup>255</sup>.

Es mediante el cuerpo humano, donde se lleva a cabo una de las primeras tomas de conciencia de la libertad. En esto se da cuenta la persona que ser dueño de su cuerpo parece ser una expresión de un poder más general del ser dueños de toda su vida, pues en la capacidad de objetivar el cuerpo y de emplearlo al actuar es un importante factor de la libertad personal del hombre. Y precisamente, gracias a este momento somático, de la subjetivación personal, se consigue y manifiesta la estructura específica del autogobierno y de la autoposición de la misma persona humana<sup>256</sup>.

Bien viene ahora la perspectiva que da Karol Wojtyła, quien dice que el hombre en cuanto persona se posee a sí mismo en la experiencia de su materialización precisa, porque implica la sensación de poseer su cuerpo, y se gobierna a sí mismo, porque controla su cuerpo<sup>257</sup>.

Respecto a la identificación de la persona en su propio cuerpo, se ve la importancia del momento en que cae en la cuenta de que si existe algo dentro de ella, que está por encima de su cuerpo, porque es capaz de dominarlo y educarlo, es porque la persona es algo más que su cuerpo. Y en este caso es donde se descubre la trascendencia de la persona frente a toda su materialidad y la composición orgánica que constituye su cuerpo.

---

<sup>254</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 139.

<sup>255</sup> *Ibid.*, 139-140.

<sup>256</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>257</sup> Cfr. K. WOJTYŁA, *Persona y acción*, 241.



En efecto, el hombre es capaz de dominar su cuerpo porque 'es más' que su cuerpo. Bien podría decir la persona, 'yo no soy sólo un cuerpo, ni soy sólo mi cuerpo, soy corpóreo, pero capaz de trascender lo corpóreo y lo temporal'<sup>258</sup>. Aquí se podría interpretar claramente, que mediante el mismo cuerpo, la persona se da cuenta de su alma, dado que no se considera únicamente corpóreo, sino que busca la trascendencia, es decir su alma o espíritu.

Sin embargo, la corporeidad de la persona humana muestra ciertas limitaciones. Si bien es cierto que la persona es dueña de su cuerpo, no lo es de forma total. En primera porque su cuerpo no se lo da a sí mismo y no es capaz de modificarlo sustancialmente. Por ejemplo, el peso corporal se puede controlar, pero otras cualidades como el color, la fealdad o belleza, parecen caer fuera del alcance de la libertad de la persona.

Otra consideración es, que aunque se sea dueño del cuerpo, no quiere decir que se pueda disponer de él como si se tratara de una cosa. Al contrario, un cuerpo humano posee toda la dignidad que corresponde a la persona entera. Por eso, disponer del cuerpo de otro en contra de su voluntad, es tratar a la persona entera del otro como si fuera una cosa, es decir, con un trato indigno<sup>259</sup>.

Caso igual, es cuando la persona utiliza su propio cuerpo como si se tratar de una mera cosa. La persona no puede utilizar su cuerpo como medio u objeto, pues al hacer eso considera toda su constitución personal como un simple medio, y entonces se trataría a sí mismo degradándose como persona.

La persona por lo dicho hasta ahora, no puede vivir y expresarse al margen de su cuerpo, su vida terrena es vivir según el cuerpo y no fuera de él. Es por ello que los gestos y palabras exteriores manifiestan a la persona, sus sentimientos y su volición. En este sentido, la expresión corporal son formas de expresar lo que uno lleva dentro<sup>260</sup>.

No se puede dejar de lado, el decir que toda manifestación corporal no es neutra, mejor dicho, toda expresión del cuerpo está revestida de libertad y espiritualidad. Inclusive, la misma ropa que se usa, el modo en que se comporta, las manifestaciones culturales, muestran el interior del hombre, su alma, pero en el reflejo del cuerpo.

---

<sup>258</sup> Cfr. J.A. GARCÍA, *Antropología filosófica*, 140.

<sup>259</sup> *Ibid.*, 141.

<sup>260</sup> *Ibidem*.

En el estudio del cuerpo de la persona humana, se han hecho a lo largo de la historia divisiones para una mayor comprensión, así, por ejemplo Will Faber distingue tres momentos esenciales en la constitución del cuerpo.

En la primera zona, al cuerpo lo sitúa en la corriente hereditaria. Aquí el cuerpo sigue las notas internas que vienen dadas en su genética hereditaria. El hombre por lo tanto en esta postura fija la manera como el cuerpo ha de desenvolverse en su ambiente<sup>261</sup>.

En el segundo momento o zona, el cuerpo está situado como la fuerza de vida individual. En esta fase el cuerpo queda constituido como un todo, en el sentido de que el individuo adquiere su integridad corporal, lo que le hace posible enfrentarse con el mundo exterior, sintiéndose ante él como un todo completo<sup>262</sup>.

El tercer momento se manifiesta al cuerpo humano como expresión del espíritu. En éste se resalta que ya es habitual oponer el cuerpo al espíritu, pero a menudo se olvida que la fuerza vital del cuerpo humano no puede preservarse sin la colaboración del espíritu, del mismo modo que viceversa, para conservar la frescura juvenil del espíritu es indispensable disponer de un cuerpo bien disciplinado<sup>263</sup>.

Con estas posturas, queda claro que el cuerpo humano está conformado por la variedad de distintos elementos, orgánicos, biológicos, químicos, físicos, genéticos, pero que se integran en la interacción con el alma, con lo cual hacen una unidad.

A manera de conclusión, todo se puede sintetizar y quedar más claro, desde la postura aristotélico-tomista, que considera que de la unión del alma racional con el cuerpo, o materia prima, se constituye una substancia, es decir una naturaleza, una persona<sup>264</sup>.

De forma que para el estudio del hombre como persona, conviene hacer bien la matización de que es tener los elementos que constituyen a la persona en una correcta armonía. No se puede, pues, dejar de lado la función y papel que tiene el cuerpo humano respecto del alma, dado que el hombre no sólo es alma, sino que es cuerpo y alma.

---

<sup>261</sup>Cfr. W. FABER, *¿Qué es el hombre?*, 16.

<sup>262</sup> Ibid., 16-17.

<sup>263</sup> Ibid., 17.

<sup>264</sup> Cfr. J.M. PONCE DE LEÓN, *Curso de filosofía*, 488.

#### 4.4 EL HOMBRE COMO ESPÍRITU ENCARNADO

Para finalizar el estudio del hombre como persona y sobre todo para matizar bien el problema de la unidad substancial, es necesario conocer la postura que considera a la misma persona como 'espíritu encarnado'.

Originalmente, la consideración del hombre como espíritu encarnado proviene de Gabriel Marcel<sup>265</sup>, pero en el desarrollo de este trabajo se abordará la reflexión que aporta el filósofo español Ramón Lucas Lucas, en su obra titulada *El hombre, espíritu encarnado*.

Se ha de precisar que en el autor que se seguirá, el alma se identifica con el espíritu, o mejor dicho, hay una tendencia a preferir el término espíritu en lugar del término alma. En sí refiere lo mismo, aunque con algunas matizaciones distintas.

Primeramente, Lucas Lucas, inicia haciendo una exposición de lo que constituye la unidad substancial. Considera que todo ser es lo que es solamente por su unidad. En efecto, los accidentes tienen su ser únicamente en el sujeto en la substancia a la que pertenecen<sup>266</sup>.

Esto lleva a pensar que en el hombre la unidad substancial es decisiva, pues la unión materia-espíritu condiciona todo su ser. Pero se trata de una unión vertiginosamente arriesgada porque une en un ente sustancialmente único, dos elementos profundamente distintos; el elemento material y el elemento espiritual. A ello responde la antropología unitaria<sup>267</sup>, rechazando todo intento de dividir al hombre en un sector auténtico, perennemente válido, el espíritu y en otro inauténtico y transitorio, la materia<sup>268</sup>.

Por lo tanto, no se debe de dar la separación de los dos elementos, de la persona, material y espiritual, pero tampoco se ha de caer en considerar mayor al uno respecto del otro, pues la unidad se vería seriamente afectada y se podría caer en las posturas negativas ya antes tratadas.

---

<sup>265</sup> Cfr. J. R. SANABRIA, *Filosofía del hombre*, 70.

<sup>266</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 269.

<sup>267</sup> Esta antropología ve en la corporeidad humana una dimensión constitutiva del auténtico ser-hombre.

<sup>268</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 269.

Socavando más en el sentido del elemento espiritual, se ha de ver que para Lucas Lucas, el espíritu en el hombre es el alma, o sea, es el espíritu informador de la materia; y por su parte dicha materia, llega a ser cuerpo, es decir, materia informada por el espíritu<sup>269</sup>.

Igual que en la tradición aristotélico-tomista, se nota en esta postura que el espíritu o alma, es el elemento que informa a la materia prima, y por dicha unión forma el cuerpo humano. De manera que de la unión del espíritu con la materia surge un nuevo ser, mejor dicho la persona humana.

Pero, se vuelve a un dilema, pues el binomio alma-cuerpo no define la contraposición de dos realidades completas y distintas, sino la mutua interpretación de una con otra en la composición de la única realidad-hombre<sup>270</sup>.

Si se sigue una antropología de aspecto dualista, la unidad sería simplemente el momento secundario de un proceso de composición, o una simple transición para llegar al cometido deseado. Mas si se habla estrictamente, lo que se suele ver en la persona humana más que la unidad, es el 'estar unido'.

Mientras tanto, en una antropología de carácter realista y unitario, se considera al hombre como una unidad psicosomática, es decir, como una libertad y conciencia encarnadas, o mejor dicho como un 'espíritu encarnado'<sup>271</sup>. Se puede notar ya desde ahora, como es que se da el paso para la consideración del surgimiento del espíritu encarnado.

Aunque esta postura lleve a la premisa buscada, se debe de tener cuidado, pues en un cierto momento, por la vía de análisis, se podrá ver en esta unidad una dualidad. Dualidad mas no dualismo. Y en ello Lucas Lucas insiste, pues es una grave simplificación confundir estos términos y acusar de platonismo a toda antropología de la dualidad. Dado que el dualismo implica una antropología en la que el cuerpo es un elemento extrínseco al alma.<sup>272</sup> Y definitivamente en las concepciones de la dualidad esta consideración no aplica.

---

<sup>269</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 269.

<sup>270</sup> Ibidem.

<sup>271</sup> Ibidem.

<sup>272</sup> Ibid., 269.270.

El dualismo por su parte ve la situación de unión como algo humillante, es decir como un mal necesario en el hombre, y tiene como ideal la liberación del alma respecto al cuerpo en que habita.

En la antropología unitaria de la dualidad, por el contrario, se afirma tajantemente la unidad del hombre; por lo tanto la separación del alma del cuerpo sería ontológicamente deficiente e innatural. Y desde esta postura se comprende por qué la antropología unitaria de Santo Tomás se planteó la pregunta sobre la resurrección natural<sup>273</sup>.

Referente a esto, se ha de mencionar que no se trata de una cuestión puramente especulativa, pues, afirmando la existencia natural de resurrección, Santo Tomás hace ver hasta qué punto es impensable el hombre fuera de su condición de existencia encarnada<sup>274</sup>.

En efecto, hay una dualidad, no un dualismo, que se sitúa en el estrato metafísico de los principios del ser y no en el físico de la realidad concreta. En este nivel, pues, lo que existe, lo que tiene actuación, es el hombre en su unidad. No se trata sólo de un elemento, sino que comprende la integridad de la persona misma.

La postura que se está viendo, el hombre como espíritu encarnado, ciertamente que lleva a pensar y poner la base en el argumento de la unidad substancial, pero surgen ahora algunas interrogantes acerca de la espiritualidad de la persona que se encarna y da origen a la persona humana. Una de estas interrogantes en primer lugar es ¿por qué el hombre es espiritual?

Dicha pregunta sirve de preámbulo para dar una explicación de la espiritualidad a la que el autor se refiere. La respuesta que se da a esta interrogante es que el hombre es espiritual porque capta lo limitado en el horizonte de lo ilimitado; en la apertura al ser<sup>275</sup>.

Dicha apertura del ser, consiste en la estructura intrínseca a la naturaleza del espíritu humano por lo cual éste se mueve siempre hacia lo ilimitado. Es decir, el objeto

---

<sup>273</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 270.

<sup>274</sup> *Ibidem*.

<sup>275</sup> *Ibid.*, 290.

de la apertura es el ser en cuanto ilimitado. Ahora bien surge la curiosidad de saber cuál es el ser ilimitado. A esto se puede responder que es el Ser Absoluto, Dios<sup>276</sup>.

Hay que aclarar que toda esta conclusión surge del hecho de considerar a la persona no como un ente más entre los entes, sino que se distingue de ellos no como otro objeto, sino como sujeto capaz de juzgar que, precisamente al juzgar los objetos, los distingue de sí; de forma que el hombre es el ente capaz de la *reditio completa*, que incluye las actividades humanas en especial el juicio y el obrar. Esta *reditio completa* le viene de la capacidad de abstracción; y ésta es el conocimiento de la ilimitación de la esencia dada a un individuo determinado. Después la pregunta versa sobre cuál es la esencia intrínseca de esta facultad de abstraer; y puesto que esto es obra del *intellectus agens*, es decir, el espíritu humano, se indaga por tanto la naturaleza de espíritu humano<sup>277</sup>.

Se ha de observar que todo el problema dimana de la necesidad de dar una explicación sensata sobre la diferencia del ente humano de los demás entes, conocer la especificidad del ser humano. Y en los siguientes pasos se toma una parte de la definición dada por Boecio y Santo Tomás, sobre la naturaleza racional, la capacidad de abstracción, que se concluye con la apertura al ser ilimitado, Dios.

El término apertura también se ha equiparado con el de trascendencia. Y claro está, porque el objeto es el ser ilimitado, lo trascendente, en este caso el Ser Absoluto. Bien se puede concluir que la apertura del hombre a Dios es la constitución fundamental del hombre. O de otra forma, cualquier conocimiento y acción libre del hombre está presente la apertura al ser en cuanto tal<sup>278</sup>.

La trascendencia, según lo expuesto, pone de manifiesto que el ser del hombre es espiritual y no puede reducirse sólo a la materia. La espiritualidad del hombre es así y ante todo, positividad, un 'yo', una persona que existe como sujeto único e inconfundible abierto a un 'tú', que también es persona<sup>279</sup>.

---

<sup>276</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 290.

<sup>277</sup> *Ibid.*, 290-291.

<sup>278</sup> *Ibid.*, 293.

<sup>279</sup> *Ibidem*.

Esta trascendencia, no trata de excluir toda referencia a la materia, lo que sería imposible, dado que el hombre es esencialmente un ser encarnado. En efecto, la espiritualidad del hombre no indica, en primer lugar, propiedades diversas de las materiales, sino apertura a otro 'tú', a otras personas. Y esta apertura como se ha venido reflexionando constituye de manera fundamental el ser del hombre.

Para concluir con el estudio de la unidad substancial del hombre en cuanto espíritu encarnado, es preciso abordar algunas de las características del ser espiritual del hombre. Lucas Lucas presenta siete que son: unidad, identidad, finitud, temporalidad, conciencia, libertad, espiritualidad y trascendencia<sup>280</sup>.

En la unidad, el hombre es siempre el centro de convergencia y aparece como uno en todo momento. Es decir, un solo sujeto se atribuye los actos en los que él es el artífice: 'yo pienso, yo deseo, yo decido libremente'.

La identidad en el tiempo es una convicción común a todos los sujetos; hay una continuidad entre el que ahora es el sujeto de los actos y quien lo era ayer.

La finitud la persona la entiende cuando dice: 'yo, me distingo de lo que no soy yo; por tanto, mi naturaleza es finita y limitada'. Por la misma línea la temporalidad, pues al expresar la frase 'yo soy', aún solo pensándolas, interviene un elemento sensible, aunque solo sea por el hecho de que el pensamiento se desarrolla en el tiempo.

Para entender la conciencia, la persona parte del 'yo soy', por tanto, sabe que es un ser capaz de decir 'yo', un ser transparente para sí, consciente de sí mismo, un ser capaz de pensar; ésta es la diferencia esencial entre el 'yo' y la 'cosa', es la conciencia de sí lo que hace espiritual al 'yo'.

En la libertad, el hombre consciente de sí mismo y de su actividad, es autónomo, señor de sus acciones y responsable de sus actos.

Entender la espiritualidad y la trascendencia, es decir que la naturaleza del hombre es pues, una naturaleza espiritual, caracterizada como apertura al Todo. Dice Ramón Lucas que, el ser espiritual es *quodammodo omnia*, es decir, se conoce como ser capaz de conocer, como abierto al ser<sup>281</sup>.

---

<sup>280</sup> Cfr. R. LUCAS, *El hombre, espíritu encarnado*, 294-295.

<sup>281</sup> *Ibidem*.

## CONCLUSIÓN

Tratar al hombre, reflexionar sobre él, nunca será una tarea fácil y tampoco un tema agotado. Sin embargo, la misma naturaleza dinámica del ser humano, inquieta en el campo intelectual, siempre buscará el poner como objeto de estudio a su ser mismo, sea desde un campo o sea de otro.

Al tratar en este trabajo una postura referente al hombre, nos podemos dar cuenta de que el estudio podría seguir, e incluso ampliaría sus horizontes de una mejor manera y más completa. Pero ahora, se ha logrado el cometido de este estudio, conocer de manera general al hombre en cuanto persona.

Se han podido observar las posturas interpretativas acerca del hombre a lo largo de la historia, pero sobre todo la evolución que tuvo el vocablo persona, y en efecto, la significación que implicó en el ser humano. Si no se hubieran dado las cuestiones que problematizaban el sentido del hombre, no habría todo éste vasto horizonte en que el hombre fue visto de una y otra manera. Cabe recordar la multitud de interpretaciones que se dieron en la cultura griega; el hombre como parte del cosmos, como ser en reposo, como expirado de las divinidades, como animal racional, etc.

No podía dejarse de lado la postura romana de persona, esto por dos razones simples. La primera razón es el hecho de que la cultura romana durante varios siglos se consolidó como el imperio más grande y poderoso del mundo, en tanto, era conformado por hombres de distintos lugares esto llevaba a tener una visión particular del mismo ser humano. El segundo motivo de considerar a los romanos, es que ellos empezaron a utilizar el término 'persona' de manera más sistemática, sobre todo en cuestiones referidas a su sistema de derecho y justicia; dicho término era muy excluyente, pues no todos los hombres era considerados como personas.

Las discusiones acerca del problema trinitario, es decir, tratar de definir las relaciones existentes entre Dios (Padre, Hijo, Espíritu Santo), llevaron a que se expusieran las principales definiciones acerca de la noción de persona. En efecto, se empezó a cargar de significado metafísico el término persona, para explicar a Dios, posteriormente, se vio posible la aplicación de las categorías metafísicas al hombre.



Únicamente había de delimitar hasta qué punto la definición de Boecio convenía a Dios, y hasta qué grado al hombre. Lo indiscutible era que la idea de substancia correspondía al ser del hombre, la individualidad y la racionalidad de igual forma. Santo Tomás de Aquino, con toda su tradición aristotélica, concibió que la máxima boeciana debía cambiar el término substancia por subsistente, con la finalidad de distinguir mejor la actuación del ser.

Como se llevó al hombre a ponerse de frente a su propio ser, era muy conveniente que se escudriñara la composición de dicho ser. Se observó como un ser personal, que se manifiesta en la individualidad, en lo concreto, y que posee una naturaleza racional, con la que se distingue de los demás seres.

Tras estudiar la definición clásica de persona, se ha procurado en el estudio mostrar los elementos de la ontología como disciplina filosófica en analogía con la persona humana. Primeramente, con las propiedades trascendentales del ser, unidad, verdad, bondad y belleza, se pudo ver la preminencia del ser humano. Y como el ser es de lo primero que se distingue, fue conveniente ver las manifestaciones del ser personal.

Dado que el enfoque de estudio es el hombre como persona en el pensamiento contemporáneo, era necesario abordar el tema de la dignidad, un discurso muy actual y que ha causado mucho revuelo hoy día. Aunque el matiz que se le ha dado es propiamente metafísico; el hombre posee dignidad ontológica, inscrita en su ser y que no se fundamenta extrínsecamente. En la misma línea se posiciona la visión teocéntrica de la dignidad humana, pero con el agregado de que Dios participa al hombre de su ser, razón por la cual es digno, siendo a su imagen y semejanza.

Finalmente en el último apartado del estudio, se presentó a la persona humana en cuanto está conformada de cuerpo y alma, es decir, en cuanto a su unidad substancial. Por un lado, existen las posturas que niegan dicha unidad metafísica, por otro, se rescata la visión aristotélica que conjuga los elementos del hilemorfismo para definir dicha unión. Se reconoció la importancia del cuerpo y el carácter personal que posee, y junto a ello se pudo aterrizar el contenido con la postura de Ramón Lucas Lucas que presenta al hombre como un espíritu encarnado; tendencia que en estos días representa un referente obligatorio para la concepción metafísica del hombre.

## BIBLIOGRAFÍA

ALVIRA T., *Metafísica*, EUNSA, Navarra 1989.

BASTONS M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, EUNSA, Pamplona 1989.

BIBLIA DE JERUSALÉN, Desclée De Blouwer, España 2009.

BLAUBERG I., *Diccionario de filosofía*, Quinto sol, México 1992.

BRUGGER W., *Diccionario de filosofía*, Herder, España 2005.

CASTELLOTE S., *Compendio de antropología*, Edicep, España 1999.

CASTILLA B., *Noción de persona en Xavier Zubiri*, Rialp, Madrid 1996.

CORETH E., *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona 1991<sup>6</sup>.

DE AQUINO T., *Suma Teológica*, BAC, Madrid 2001<sup>4</sup>.

DE HIPONA A., *Confesiones*, BAC, Madrid 2005.

DESCARTES R., *Discurso del método*, Porrúa, México 2014.

DONCEEL J.F., *Antropología filosófica*, Carlos Lohlé, Argentina 1969.

FABER W., *¿Qué es el hombre?*, Herder, Barcelona 1961.

GARCÍA J.A., *Antropología filosófica*, EUNSA, Pamplona 2010<sup>5</sup>.

GRENET P.B., *Ontología*, Herder, Barcelona 19733.

GUARDINI, R., *Mundo y persona*, Encuentro, Madrid 2000.

HAYA F., *El ser personal*, EUNSA, Pamplona 2010<sup>5</sup>.

JOLIVET R., *Psicología*, Carlos Lohlé, Buenos Aires 1956.

- KANT I., *Crítica de la razón pura*, Taurus, México 2006.
- LANDMANN M., *Antropología filosófica*, Uteha, México 1978.
- LUCAS R., *El hombre, espíritu encarnado*, Sígueme, Salamanca 2008<sup>5</sup>.
- MARGADANT G.F., *El derecho privado romano*, Esfinge, México 1960<sup>5</sup>.
- MELENDO T., *Las dimensiones de la persona*, Palabra, Madrid 1999.
- MILLÁN-PUELLES A., *Sobre el hombre y la sociedad*, Rialp, Madrid 1976.
- MILLÁN-PUELLES A., *Voz «Persona»*, en *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid 1984.
- NOIRAY A., *La filosofía*, Mensajero, España 1974.
- PABÓN J.M., *Diccionario manual griego clásico-español*, Vox, España 1967<sup>26</sup>.
- PIMENTEL J., *Breve diccionario latín-español, español-latín*, Porrúa, México 2009<sup>5</sup>.
- POLO L., *Antropología trascendental*, I, EUNSA, Pamplona 1999.
- PONCE DE LEÓN J.M., *Curso de filosofía*, V, Poblet, Buenos Aires 1997.
- RADHAKRISHNAN S., *El concepto del hombre*, FCE, México 1964.
- SANABRIA J.R., *Filosofía del hombre*, Porrúa, México 2000<sup>2</sup>.
- SPAEMANN R., *Lo natural y lo racional*, Rialp, Madrid 1989.
- SPAEMANN R., *Personas. Acerca de la distinción entre algo y alguien*, EUNSA, Pamplona 2000.
- TORRALBA F., *¿Qué es la dignidad humana?*, Herder, España 2005.
- VARGAS S., *Metafísica y la teoría del conocimiento*, México 1977.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, BAC, Madrid 1982.

## GLOSARIO

**Accidente:** es una cualidad de la materia. Es aquello que necesita de otro para subsistir y determina a la substancia de un modo propio.

**Acto:** es la entidad que perfecciona y determina una cosa en su orden. Es la realización de una potencia. Es aquello que ya es.

**Arkhé pánton:** en la cultura helénica, este término significa el origen de todas las cosas. Se utilizaba para designar el elemento o proceso por el cual los filósofos consideraban que estaba conformado el universo, para algunos era el agua, el aire, el fuego, el Ser, etc.

**Causa:** es la acción capaz de producir algo, que llamamos efecto o resultado, o aquello que es la razón de que algo ocurra.

**Derecho romano:** es el conjunto de normas e instituciones jurídicas que tuvieron vigencia a través de las diversas etapas de la historia del pueblo romano (monarquía, republicana e imperial). Abarca desde los comienzos de la *civitas quiritaria* (753 a.C.) hasta la caída de Roma (476 d.C.), en el Imperio Romano de Occidente, y hasta la muerte del emperador Justiniano (565 d.C.), en el Imperio Romano de Occidente.

**Dinamismo:** se considera a la cualidad de las cosas, empresas o actividades que tienen actividad, movimiento e innovación y que están en constante transformación o la hacen posible.

**Ente:** se considera a aquello que es o simplemente existe.

**Epistemología:** rama de la filosofía que se encarga del estudio del conocimiento en cuanto tal. Algunos autores la llaman también, Crítica del saber, Gnoseología, Teoría del Conocimiento.

**Escepticismo:** es la doctrina filosófica que considera que no hay ningún saber firme, ni puede encontrarse ninguna opinión segura.

**Escolástica:** movimiento filosófico y teológico que intentó utilizar la razón, en particular la filosofía de Aristóteles, para comprender el contenido sobrenatural de la revelación cristiana. Fue el principal movimiento en las escuelas y universidades medievales de Europa, desde mediados del siglo XI hasta el siglo XVI.

**Esencia:** es lo que se entiende que es en sí y no en otro.

**Existencia:** es la condición de los seres reales o de hecho. Se define como algo que es o está.

**Forma accidental:** es la que hace ser de esa o de otra manera, es una cualidad, por ejemplo, el color, tamaño, etc.

**Forma substancial:** se trata de la forma que sencillamente hace ser. Es constituyente de la misma substancia.

**Forma:** del griego *morfé*. Es aquello que un algo llega a ser. Es aquello que hace que un ser sea precisamente lo que es.

**Hilemorfismo:** es la doctrina filosófica aristotélica seguida por la mayoría de los escolásticos según la cual los cuerpos se hallan constituidos por materia y forma; la materia es lo informe, la sustancia amorfa, mientras que la forma es la determinación de la materia. Esta postura dice que no puede existir una materia sin forma, pero sí al contrario, un principio formal independiente: el puro concepto o el ser permanente de las cosas.

**Inmanencia:** el término puede significar: 1) la presencia del fin de la acción en la acción misma o del resultado de una operación cualquiera en la misma operación; 2) la limitación del uso de determinados principios a la experiencia posible y el rechazo a admitir conocimientos auténticos que superen los límites de la experiencia; 3) la disolución de toda realidad en la conciencia.

**Logos:** término sumamente utilizado en la cultura griega. Significa razón en cuanto sustancia o causa del mundo. Equivale a persona divina.

**Materia:** del griego *hyle*, que equivale a madera de construcción. Es aquello con lo cual está hecho algo.

**Metafísica:** es el estudio del ente en cuanto ente, para llegar a los primeros principios y a las causas últimas (Aristóteles).

**Monofisismo:** interpretación herética del dogma cristiano de la Encarnación: el Verbo o Cristo tiene una sola naturaleza, la divina. Tal interpretación fue sostenida en el siglo V por Eutiquio, quien se oponía al nestorianismo.

**Movimiento:** se considera como el paso de la potencia al acto correspondiente.

**Naturaleza:** es la esencia considerada en cuanto principio de operación. Las creaturas obran de un modo u otro, porque son de una manera concreta, que viene

determinada por su esencia. Así por ejemplo, el pesar o el querer son cosas naturales para el hombre, porque constituyen operaciones que surgen de la misma naturaleza. En el lenguaje ordinario decimos cuando alguien hizo algo: “su naturaleza le lleva hacer esto”.

**Nestorianismo:** doctrina de Nestorio según la cual, al existir dos naturalezas en Cristo, existen también dos personas, una de las cuales habita en la otra como un templo. También negaba que María fuera madre de Dios.

**Nous:** término griego que suele traducirse por inteligencia, intelecto o espíritu.

**Ontología:** es otro nombre dado a la metafísica, aplicado en el siglo XVII por Christian Wolff principalmente. Procede del griego *ontos* (*ser*) y *logos* (*estudio tratado*). En efecto es la ciencia que estudia el ser en cuanto ser.

**Participación:** significa que el *ser* es transmitido de uno a otro, para formar así un *nuevo ser* independiente del primero.

**Paterfamilias:** dentro de la cultura del derecho romano, era el varón perteneciente a una de las *gens romana*, el cual era el jefe de su casa, el sacerdote familiar, ciudadano romano y del cual dependían la vida y destino de todos los habitantes de la *domus*, casa, entre estos su mujer, hijos, hermanos, sobrinos, esclavos, clientes, etc.

**Polis:** término griego con el cual se designaba a una población de extenso tamaño y se organizaba con la presencia de un gobierno. Equivale a lo que hoy llamaríamos ciudades.

**Psyché:** palabra de origen griego con la cual se designaba al alma o la mente humana. En la actualidad recibe la connotación de mente, principalmente.

**Relación:** es un accidente del ser, que presupone la unión de uno en referencia a otro. Es un accidente que existe en un sujeto como resultado de su vinculación con algo distinto, como “mayoría”, “pequeñez”.

**Relativismo:** se refiere a toda posición filosófica que niega la existencia de verdades absolutas, ya sea en el ámbito del conocimiento, de la moral o de la metafísica.

**Trascendental:** este término se empezó a aplicar, a partir del siglo XIII, a las propiedades que todas las cosas tienen en común y que, por lo tanto, exceden o trascienden la diversidad de los géneros en que las cosas se distribuyen.