

## **LA DIGNIDAD DE LA PERSONA HUMANA ¿METAFÍSICA O RETÓRICA?**

Mario Enrique Sacchi  
Buenos Aires

**Abstract:** For the present time, the concept of human dignity is not under discussion at all, and the author remarks that foundations of such a dignity must be settled by Metaphysics, the science of being as being. On the contrary, nowadays we have accustomed to focus just on the anthropologic point of view, which considers that human dignity lies on man's rational nature. But the author explains that from the metaphysical point of view, the human dignity is double: on the one hand, the dignity of rational nature, on which every human being subsists, and that is common to all members of humankind; on the other hand, the dignity of participating in the *Being itself*, perfection that sets up human being in the category of *substantia*, the most important of all categories. So the ultimate reason for human dignity is the *Being itself* in which human being takes part, and by means of which he subsists on his specific nature.

**Key Words:** human dignity - act of being - substance - human nature - Metaphysics.

### **1. Debilidad de la invocación a los fundamentos antropológicos de la dignidad de la persona humana**

La dignidad excelente de la persona humana está fuera de toda discusión. Sin embargo, cuando llega el momento de dar razones de la afirmación de tal digni-

dad tropezamos con una avalancha de circunloquios que revelan la carencia de fundamentos destilada por un buen número de las opiniones vertidas acerca de dicha materia. Tanto es así, que incontables asertos destinados a enfatizar la dignidad de la entidad prosópica del hombre naufragan en meras declamaciones retóricas desprovistas de rigor filosófico. La primera consecuencia que arroja esta precariedad teórica estriba en que, en la medida en que se sostiene en la mencionada ausencia de fundamentos de probada solidez, la afirmación de la dignidad de la persona humana se ha transformado en un *slogan* de vasta popularidad sin que sus declamadores estén en condiciones de garantizar la verdad que propalan. De ello se sigue con prontitud otra consecuencia no menos lamentable, a saber: la entrega a la defensa de tal dignidad sin la debida justificación filosófica de aquello que se defiende, con lo cual se abren las puertas para toda suerte de divagaciones que, a la larga, terminan sembrando dudas y pronunciamientos audaces en torno a este asunto. Los resultados a que puede conducir esta actitud inconsulta no requieren de ninguna puntualización suplementaria.

Además de los inconvenientes recién consignados, las afirmaciones de la dignidad de la persona humana que no se apoyan en auténticas demostraciones filosóficas suelen esconder una problemática casi nunca advertida por muchos de quienes se lanzan a exaltarla y a defenderla desentendiéndose de la necesidad de fundamentarla con la debida circunspección científica. Esta problemática se halla enraizada en eso que hoy se da en llamar *fundamentos antropológicos* de tal dignidad. En efecto, al momento de dar cuentas de la afirmación de la dignidad de la persona humana, es frecuente observar el recurso invariable a presuntos fundamentos antropológicos que se esgrimen a la manera de plataformas filosóficas donde aquella afirmación ansía asentarse. Por cierto, según cuál sea la

antropología que suministre dichos fundamentos, las afirmaciones de la dignidad de la persona humana habrán de diversificarse sensiblemente en cuanto a sus contenidos. No es lo mismo, por ejemplo, sostener la dignidad de la persona humana sobre la base del "angelismo" de las antropologías pneumáticas de Descartes o de Berkeley y sostenerla a la luz de las antropologías materialistas de Marx o de Freud. Pero el recurso a los aludidos fundamentos antropológicos ostenta una falla aun más determinante de la precariedad de distintas exaltaciones y defensas de la dignidad de la persona humana, esto es, la aceptación gratuita de la competencia de la antropología para servir de fundamento de las afirmaciones de tal dignidad. Más concretamente: existen motivos filosóficos de fuste para cuestionar la consistencia epistémica de la antropología y, por ende, su idoneidad científica para fundamentar la verdadera dignidad de la persona humana.

Entre otros usos, el nombre *antropología* es empleado modernamente para significar una supuesta ciencia filosófica cuyo sujeto sería el hombre, a tal grado que hoy se pretende enuclear el conjunto de conocimientos filosóficos sobre el ente humano dentro de los fueros de esta disciplina. Se trata de una pretensión inaceptable, pues tamaño propósito implicaría reducir toda la filosofía a una mera antropología y, por consiguiente, echar por la borda la especificación de cada una de las ciencias en que se divide el *arbor scientiarum* de la filosofía. No está de sobra recordar que, en vez de una antropología, son diversas las ciencias filosóficas que investigan cosas pertinentes al hombre. La lógica se ocupa del ente de razón de segunda intención que inmanece al intelecto humano gracias a la reflexión sobre las primeras intenciones. La filosofía de la naturaleza incluye sendas versaciones sobre el hombre, toda vez que de éste también se predica el ente movable y sensible, de donde uno de los capítulos de esta filosofía es la biología, cual la contenida en los

libros *De anima* y en los *Parva naturalia* de Aristóteles. La metafísica versa sobre la persona, uno de cuyos analogados es la substancia humana, y aun en derredor de la verdad, tanto aquella que informa el entendimiento judicativo del hombre cuanto el *verum* o verdad entitativa que constituye uno de los trascendentales. La ética, por fin, estudia los actos humanos. Pero de ninguna manera el conjunto de estos conocimientos filosóficos acerca del ente humano es reductible a una única ciencia, pues el hombre es considerado en cada uno de ellos conforme a diversas razones formales que concomitantemente diversifican los hábitos epistémicos de los filósofos comprimiéndolos a un género de saber cuya naturaleza predicamental supone y exige su previa e imprescindible especificación. La pretensión de reducir la totalidad de la filosofía a pura antropología, tal como se la exhibe en nuestros días, reitera un anhelo anticipado por Kant en su explicación inmanentista del acto del conocimiento, o sea, en el proyecto de sustentarlo en la construcción trascendental de los objetos de las potencias aprehensivas en la intimidad subjetiva de la conciencia humana. De ahí la ambición kantiana de aglutinar toda la erudición filosófica en la respuesta a la pregunta ¿qué es el hombre?<sup>1</sup>.

La existencia de la antropología como ciencia dotada de una consistencia epistémica propia se halla seriamente cuestionada<sup>2</sup>. Se comprende, entonces, que la fragilidad de los *noemas* esparcidos por sus voceros deteriore la integridad de los fundamentos antropológicos en los cuales buscan amparo las declamaciones infundadas de la dignidad de la persona humana. Por tal causa, la afirmación de esta dignidad exige la superación de los percances a que nos tiene acostumbrados la retórica altisonante de una antropología cuya endeblez no le permite brindar los fundamentos auténticos de aquella cualidad remarcable de la substancia del hombre.

## **2. La dignidad de la naturaleza humana**

Antes de empeñarnos en el análisis de la dignidad de la persona humana es menester que examinemos concisamente en qué consiste la dignidad de la naturaleza del hombre. Pero se debe tener en cuenta que la precisión científica de la naturaleza humana no es resorte de ninguna antropología, sino de la filosofía del ente movable y sensible, esto es, de la ciencia denominada *física* por Aristóteles y la escolástica de la Edad Media. Esta ciencia no es la fisicomatemática propugnada por Descartes, sino la especulación filosófica sobre los primeros principios intrínsecos de los cuerpos materiales conocidos previamente mediante los sentidos y la experiencia. Puesto que la física, en su significación filosófica aristotélica, es la ciencia que discurre sobre la esencia del ente movable y sensible, y siendo el hombre un ente que por razón de su cuerpo material participa la movilidad y la sensibilidad, corresponde a esta ciencia filosófica expedirse sobre la naturaleza del ente humano. Ante todo, definiéndole, y, a partir de su definición, deduciendo sus atributos esenciales para investigar después el modo en que su *physis* o *natura* es el principio de sus actos, propiedades y manifestaciones segundas.

La naturaleza humana no es el principio próximo del obrar o de los actos segundos que complementan la substancia del hombre, ya que éste no obra inmediatamente en virtud de su misma esencia. Como tampoco ninguna otra cosa de este mundo, el hombre no ejerce sus actos porque sea la substancia que es. El hombre no es ni virtuoso ni pecador, ni sabio ni ignorante, ni valiente ni cobarde solamente por ser el animal racional. Es innegable que ser el animal racional corresponde a la genuina definición de su naturaleza, mas la posesión de esta naturaleza, por sí misma e inmediatamente, no hace al ente humano virtuoso, pecador, sabio, ignorante, valiente o cobarde, por cuanto, si bien todos los hombres son animales racionales, la inheren-

cia de estos accidentes a sus substancias no se sigue inmediatamente de la posesión de la naturaleza humana.

La filosofía de Aristóteles, más tarde asumida como propia por Santo Tomás de Aquino, ofrece la explicación indispensable para captar por qué la naturaleza humana no es el principio próximo de los actos segundos del hombre: el ejercicio de los actos segundos del hombre, ciertamente, supone su naturaleza racional, pero no anida en esta naturaleza el principio próximo de tales actos, pues ninguna substancia compuesta es inmediatamente operativa. A la inversa, nuestros actos segundos tienen en la naturaleza humana su principio remoto o mediato, habida cuenta de que, próxima o inmediatamente, no obramos más que en virtud de las potencias. Todo hombre es tal porque es un animal racional, pero Juan no puede ver porque la ceguera afecta sus órganos de la visión impidiéndole ejercer el acto visual. Con ello se comprueba que Juan preserva intangible su naturaleza humana, pues la ceguera no implica el abrogamiento de su esencia de animal racional, mas se comprueba igualmente que el acto de ver depende próxima e inmediatamente de la potencia viva; no de la *humanitas ut sic*, la cual, por tanto, oficia como el principio remoto o mediato de la visión.

En esta breve colación hemos subrayado dos cosas: la naturaleza del hombre, precisada a través de su definición esencial de animal racional, que es el principio mediato o remoto de su obrar, y la posesión natural de potencias operativas en las cuales residen los principios próximos o inmediatos de sus actos segundos. Consta, empero, la reticencia generalizada a admitir la condición de principio mediato o remoto de la naturaleza, incluso de la nuestra. Cuando se dice, valga el caso, "el hombre razona porque es el animal racional", se dice algo verdadero, pues es verdad que el acto de razonar supone la naturaleza racional de quien lo obra. Sin embargo, algunos creen que esta proposición sig-

nificaría que el hombre, por ser el animal racional, se hallaría razonando en acto de un modo permanente, lo cual equivale a postular que sería una substancia inmediatamente operativa, o, lo que es lo mismo, que ejercería el razonamiento al modo de un acto perpetuo, lo cual conlleva una falsedad palmaria. Esta falsedad se verifica sin grandes dificultades: para que una substancia sea inmediatamente operativa es menester que ejerza perpetuamente sus actos, o, si se prefiere, que se halle en acto perpetuo o perpetuamente en acto y nunca en potencia. Ahora bien, por dos motivos el hombre no razona en acto perpetuo. En primer lugar, porque no siempre se encuentra ejerciendo el acto de razonar, como sucede cuando ve, oye, huele, degusta o toca una superficie sin que su razón esté obrando ningún discurso; cuando duerme; cuando padece un estado de coma, o cuando concibe una cosa gracias a la simple aprehensión o inteligencia de los indivisibles o incomplejos (la primera operación del intelecto humano, que no comporta ningún acto judicativo ni raciocinio alguno). En segundo lugar, porque si el razonamiento fuese en el hombre un acto perpetuo, o si su substancia fuera inmediatamente operativa, el acto de razonar sería su acto de ser, y, éste, a su vez, se identificaría con su naturaleza o con su esencia, lo cual es imposible, porque el acto de ser hace que el hombre sea, mas no le hace hombre, pues el ser de toda substancia compuesta se distingue realmente de su quiddidad.

A la luz de estas consideraciones ya podemos extraer una inferencia relativa a la dignidad del hombre: por lo que concierne a su entidad de substancia compuesta, el ente humano no posee ninguna dignidad que le permita descollar en comparación con cualquier otra cosa de este mundo, dado que, como todas ellas, su naturaleza no es su ser ni es inmediatamente operativa. No obstante, a pesar de su composición hilemórfica, que excluye toda posibilidad de que sub-

sista en mérito a su propia esencia, la naturaleza del hombre posee un componente físico que le otorga la máxima perfección entitativa entre todas las cosas del universo: su alma intelectual. La forma substancial del animal racional es un principio espiritual del cual carecen las demás substancias corpóreas. Es una substancia positivamente inmaterial, aunque incompleta, pues el hombre no es sólo su alma, que no depende intrínsecamente del cuerpo por ella informado y actualizado (depende del cuerpo sólo extrínsecamente; por ejemplo, para el ejercicio de algunos actos que suponen el ejercicio precedente de las potencias sensibles, como sucede con el origen empírico de la intelección), pues la substancia completa del hombre es el compuesto unitario de cuerpo y alma, no sus componentes substanciales separados. Consecuentemente, por razón de su alma intelectual, la naturaleza humana posee una perfección, nobleza o dignidad que excede toda otra perfección exhibida por las cosas cuyas formas substanciales no son de naturaleza espiritual. La dignidad natural del hombre, luego, se funda en la perfección óptica de su alma, que es enormemente superior a la perfección de todo cuerpo físico. A causa de la unión del alma intelectual al cuerpo, el ente humano se sitúa al nivel ínfimo entre todas las substancias intelectuales, pero esa misma alma, sin embargo, le confiere la mayor perfección entre todos los entes movibles y sensibles, que es el máximo grado de excelencia existente en este mundo.

Enfocada en función de su naturaleza, la dignidad del hombre puede ser entendida doblemente. Por un lado, es una dignidad equiparable a la perfección que le concede la participación del espíritu, cuya entidad inmaterial se halla absolutamente ausente de toda otra cosa corpórea. La dignidad de la naturaleza humana, luego, es una dignidad substancial esencial porque la esencia propia del hombre comporta necesariamente la posesión del alma intelectual que prohija su definición



de animal racional, a tal punto que no sería el animal racional si su forma substancial no fuese este principio inmaterial, inmortal y subsistente. Por otro lado, merced a su dignidad esencial o substancial, determinada por la posesión del alma intelectual, el hombre es capaz de adquirir una dignidad segunda conquistando perfecciones adventicias que complementan su substancia a título de accidentes predicamentales. Así, el conocimiento científico y la rectitud moral de sus actos son perfecciones que el animal racional puede alcanzar ejerciendo las virtudes necesarias para la obtención de una nobleza adicional a aquella que posee natural o substancialmente, sea la nobleza que le reditúa el ser un hombre bueno, ya aquella otra que le convierte en productor de obras exteriores perfectas, tal cual ocurre mediante el ejercicio de las virtudes intelectuales, morales y técnicas.

La distinción de la dignidad substancial de la naturaleza humana y de su dignidad segunda o accidental se impone perentoriamente. Un solo dato basta para notificarnos de su relevancia: mientras la dignidad accidental de la naturaleza humana es pasible de modificaciones que incluso pueden desembocar en la ruina de tales perfecciones, la dignidad esencial de su naturaleza jamás puede ser suprimida. Por razón del carácter de accidentes que revisten sus actos segundos, el ente humano puede estar impedido de alcanzar una dignidad adventicia, como quien no alcanza la perfección de la ciencia por no aplicarse a vencer la desidia que le mantiene en la ignorancia; puede también perder una dignidad accidental, como ocurre en aquellos en quienes se esfuma el hábito de la ciencia por falta de perseverancia en el estudio, en el hombre bondadoso que se tuerce y se vuelve pecador y vicioso, y aun en el artista perezoso que dejó de cultivar dignamente su arte y ya no produce obras nobles.

La ruina o pérdida de la dignidad accidental del animal racional puede aproximarse peligrosamente a

las fronteras de la bestialidad. El lenguaje vulgar exagera de tal manera esta posibilidad que hasta se llega a afirmar que un hombre de perversidad repudiable, lisa y llanamente, es una bestia. Pero la peor maldad que pueda llevar a la pérdida o ruina de su dignidad accidental de ningún modo autoriza a ver en su agente a una bestia, pues la dignidad substancial de la naturaleza humana pone en interdicción la consideración de un hombre (quienquiera fuese, aun el peor de todos los hombres) como si fuera una bestia. La ruina o pérdida de su dignidad substancial es absolutamente imposible, tanto cuanto lo es la abolición de la misma naturaleza humana o de las substancias de quienes se predica universalmente. Ni siquiera el peor de los hombres puede conculcar la dignidad substancial de nadie, ni de otro hombre ni siquiera de sí mismo, porque ningún hombre es autor de la naturaleza humana ni de la dignidad esencial que la acompaña necesariamente. Los hombres carecemos por completo de la potencia causal imprescindible tanto para instituir la especie humana y la dignidad que intrínsecamente le pertenece cuanto para removerlas de los inferiores de los cuales se predica universalmente. De ahí que uno de los mayores hitos de la civilización sea la observancia y el respeto indeleble de la dignidad substancial de la naturaleza humana aun a pesar de la repugnancia que pueda suscitar la renuncia voluntaria a su dignidad segunda o accidental por parte de los hombres más depravados que hayan pisado esta tierra.

### **3. Humanidad y personalidad del hombre**

Hasta aquí nos hemos ocupado de la dignidad de la naturaleza humana, o, si se quiere, de la dignidad del hombre por razón de su naturaleza. Es hora de inquirir, pues, si la dignidad de la naturaleza humana y la dignidad de la entidad prosópica del hombre son una misma cosa, mas no podemos aventar este interrogante

si no respondemos con anticipación una pregunta que forzosamente antecede a la inquisitoria precedente: ¿son la misma cosa el hombre y la persona, la humanidad y la personalidad del ente humano, su naturaleza y su entidad prosópica? Es ésta una pregunta de capital importancia. La concepción de la dignidad de la persona humana depende indefectiblemente de la respuesta a esta última interrogación.

Para comenzar, advirtamos que una de las falencias más notorias y preocupantes de la antropología moderna reside en la ignorancia o en la negación generalizadas de la distinción real de la naturaleza y de la persona humanas. La antropología en boga se explaya acerca del hombre identificando indiscriminadamente el *hombre*, el *ser humano*, la *naturaleza humana* y la *persona humana*. El término *ser humano* ha logrado una consagración popular que no parece inquietar a muchos filósofos. En tanto se lo emplee como sinónimo de *hombre*, es un término claramente desafortunado, pues comporta la identificación insostenible del acto de ser del animal racional con su entidad substancial. Pero no todas las lenguas modernas incurren en este defecto nominal. En los pueblos de lengua española, italiana y francesa se habla inapropiadamente del *ser humano*, de *l'essere umano* y de *l'être humain*, mas no así en las naciones de lengua inglesa y alemana, donde las expresiones usuales se refieren apropiadamente al *human being* y al *menschliche Seiende*. En verdad, el *hombre* no es el *ser humano*, sino el *ente humano*. No obstante, la cuestión no radica en la simple estructura semántica de las palabras y términos con que la antropología alude al animal racional, sino en que detrás de este problema nominal se esconde una densa trama filosófica que encuentra a la antropología contemporánea impotente para resolverla en la medida en que continúe sujeta a la laxitud característica de sus propuestas. En definitiva, mientras la antropología que niega o ignora la distinción real de la naturaleza y de la persona

humanas se escandaliza ante la sola mención de esta distinción, quienes la sostienen, cuyo número es aparentemente escaso, estiman que sin su pertinente inteligencia no es posible fundamentar ni menos todavía demostrar la dignidad de la entidad prosópica del hombre.

La solución al problema de las relaciones entre la naturaleza y la persona humanas es una misión reservada exclusivamente a la metafísica. La ciencia del ente en cuanto ente presupone las averiguaciones de la física o filosofía de la naturaleza en torno a la esencia del hombre, sus potencias y el modo en que naturalmente opera o ejerce sus actos. Por consiguiente, el capítulo *de persona* de la filosofía primera solicita un conocimiento antecedente expreso y exhaustivo de qué cosa es el animal racional; si así no fuese, el metafísico se vería compelido a explorar improcedentemente el sujeto de la filosofía de la naturaleza. Mirado desde un ángulo rigurosamente científico, esto sería tan insensato cuan desatinado, ya que, entre otros inconvenientes, ello traería aparejado el abandono de la especulación sobre el sujeto propio de la ciencia del ente en común y su intrusión en el campo teorematizado de la ciencia del ente movable y sensible.

Del mismo modo que la filosofía de la naturaleza investiga al hombre partiendo de su definición esencial (animal racional), también la metafísica se aplica al análisis detallado de la persona una vez definida su entidad. Ahora bien, ¿cuál es la definición de persona? A pesar de las objeciones de que ha sido y sigue siendo objeto, la definición clásica de persona legada por Boecio es una buena definición; en nuestra opinión, la mejor de todas las que han llegado a nuestro conocimiento: *naturae rationabilis individua substantia*<sup>3</sup>. Pero la carencia, hasta ahora, de un texto crítico y seguro de la obra en que Boecio propuso su definición de persona no permite fijar con certeza si la fórmula reza *naturae rationabilis individua substantia* o *naturae rationalis indi-*

*vidua substantia*. En principio, la primera acepción se ajustaría mejor a los requisitos nocionales de la metafísica si la consideración filosófica estuviera restringida al estudio de la persona humana, ya que remarca con más claridad que el hombre no razona en acto perpetuo, sino que es capaz de razonar. Con todo, los filólogos aseguran que el adjetivo latino *rationalis* también puede emplearse imprimiéndosele la misma significación de una de las acepciones de su vecino *rationalis*<sup>4</sup>. Pero ésta es una dificultad que no excede el plano gramatical. Lo importante es que en la definición de Boecio, al predicarse analógicamente la persona de toda persona (la persona, luego, no se predica unívocamente de la persona humana), el adjetivo *rationalis* o *rationalis* no envía a la condición propia de la razón del hombre como intelecto discursivo, sino a la naturaleza intelectual común a todas las sustancias espirituales. De lo contrario, la personalidad no se predicaría de Dios ni de las sustancias separadas creadas, cuyos intelectos entienden sin ejercer ningún discurso o raciocinio, con lo cual la definición de Boecio quedaría restringida unívoca y excluyentemente al ente humano, según lo ha apreciado Santo Tomás de Aquino<sup>5</sup>.

Cabe notar que todas las nociones incluidas en la definición de persona elaborada por Boecio se hacen patentes en el estudio del hombre llevado a cabo por la filosofía de la naturaleza, mas la especulación física de la naturaleza humana no termina de develar la entidad prosópica del animal racional individual. En efecto, la ciencia del ente movable y sensible concluye que de la esencia del hombre se predicen los cuatro conceptos involucrados en aquella definición. La filosofía de la naturaleza estatuye que el ente humano es una sustancia (no un accidente); que la materia signada por la cantidad de su cuerpo material es el principio de su individuación; que posee una esencia propia y que la diferencia que la especifica es la racionalidad. No obstante, las indagaciones físicas sobre el hombre no son

aptas para adentrarse en la intimidad de su entidad prosópica. La razón de esta frontera epistémica de la filosofía de la naturaleza se debe a su constreñimiento a la teorización acerca de la *physis* o *natura* del ente movable y sensible, ya que el razonamiento físico no puede ascender a la consideración de ninguna substancia en cuanto tal, es decir, a la investigación sobre la substancia en cuanto substancia. Esta especulación concierne nada más que a la ciencia que investiga los primeros principios y las primeras causas del ente en cuanto ente, porque la substancia, *in quantum huiusmodi*, es la primera categoría del ente predicamental. Sólo la metafísica penetra en la inteligibilidad entitativa de los predicamentos en que tal ente se divide. De este modo, la ciencia del ente movable y sensible estudia al hombre, mas no en cuanto es una substancia, sino en tanto es una substancia de una naturaleza determinada, por más que le sea manifiesto que es un *ens quod non existit in alio*, ya que ésta es una evidencia inmediata que no requiere demostración alguna. Todo hombre cuerdo sabe que Juan es una substancia porque no existe en ninguna otra. Para decirlo más brevemente: la ciencia de las cosas movibles y sensibles trata de la substancia humana en cuanto humana; no en cuanto substancia. Ahora bien, puesto que la inteligencia metafísica de la persona humana es el conocimiento del ente prosópico en cuanto substancia (no en cuanto humana, pues esto corresponde a la tarea del filósofo de la naturaleza), es propio insistir en que la filosofía primera necesita presuponer el conocimiento antecedente de la naturaleza del ente que subsiste humanamente o en la naturaleza propia del animal racional.

Supuesta la inteligencia de la naturaleza del hombre, tal como la presupone la misma definición de persona elucubrada por Boecio, la filosofía primera avanza en el análisis de la entidad prosópica concluyendo que el concepto de persona, como se dijo renglones arriba,

se predica por analogía de todas las substancias espirituales. La primera causa incausada de todas las cosas causadas es un ente personal porque es una substancia intelectual cuya intelección, que es su propio ser, es la subsistencia del mismo acto intelectual por el cual se entiende perpetuamente a sí misma, según lo ha demostrado Aristóteles en el libro *Lambda* de la *Metafísica*<sup>6</sup>. De ahí los principales nombres metafísicos de Dios empleados por Santo Tomás de Aquino: *ipsum esse subsistens* e *ipsum intelligere subsistens*. Existen también substancias espirituales creadas de las cuales se predica la personalidad porque subsisten en una naturaleza intelectual absolutamente espiritual o inmaterial, como sucede con las substancias separadas infradivinas, ya entrevistadas por la filosofía griega de la antigüedad pagana, que las Sagradas Escrituras llaman *ángeles*. Por fin, la ciencia del ente en cuanto ente asevera que la substancia humana es una entidad personal porque subsiste igualmente en una naturaleza racional que determina específicamente la esencia del hombre.

Como toda persona, la persona humana es un ente subsistente. Pero, ¿que significa *subsistir*? Este verbo designa el acto por el cual una cosa existe en sí y por sí. No obstante, para comprender acabadamente la subsistencia del ente predicamental del género de substancia, no es suficiente concebirlo como una cosa que existe en sí y por sí. Santo Tomás de Aquino ha notado que la definición de substancia pide el agregado de algo más que el mero existir en sí y por sí: la substancia *existit non in alio*, y esto, precisamente, es *subsistir*<sup>7</sup>. Repárese en que Santo Tomás no ha preferido decir que la subsistencia viene determinada porque la substancia *no existe en otro*, pues ello podría significar que no existe de ningún modo, ya que algo que no existe ni en sí, ni por sí, ni en otro, contradictoriamente, no existe absolutamente, dado que una supuesta cosa tal es el no ente o la nada. Expresa, en cambio, que la substan-

cía *existe no en otro*, porque existe con una consistencia óntica propia en y por sí misma.

La subsistencia de cualquier substancia, aunque implique que no exista en otra cosa (como si esta otra cosa fuese un sujeto de inherencia), implica, sin embargo, que subsiste en algo que sin oficiar como un sujeto, no es algo ajeno o diverso de la propia substancia subsistente, conforme lo exige su propia entidad substancial. Es por ello que, siendo un ente en sí y por sí que existe *non in alio*, la substancia subsiste en algo que, no pudiendo ser diverso o ajeno a la entidad subsistente, le es intrínsecamente propio. ¿Qué es esta cosa en la cual subsiste la substancia, pero que no es algo diverso o ajeno a su entidad, ya que *existit, sed non in alio*? Esta pregunta es satisfecha solamente por una única respuesta: la substancia subsiste en su misma naturaleza. En el caso de la entidad prosópica del hombre, es palmario que subsiste en la naturaleza humana. Su subsistencia en la naturaleza humana redundaría en que la diversidad individual de cada persona humana, cada una de las cuales es absolutamente incomunicable e irreplicable, preserva, empero, la comunicabilidad universal de tal naturaleza, pues todas las personas humanas son humanas; no porque sean personas o entes prosópicos, sino porque participan *ex aequo* y comunísimamente las determinaciones específicas de la humanidad. La persona humana obtiene su entidad personal de la subsistencia individualísima por la cual existe en sí, por sí y no en otra cosa, mas de ningún modo es humana por el acto de existir en sí misma, pues su humanidad no le es conferida por su subsistencia en una naturaleza determinada, sino por la misma naturaleza humana que participa comúnmente con todos los hombres. Las conclusiones de esta teoría de la persona mueven necesariamente a afirmar la distinción real de la personalidad y de la naturaleza humanas.



Se debe asegurar con la máxima energía que, en el hombre, la persona y la naturaleza humana se distinguen realmente una de otra sin el menor desmedro de la unidad de su substancia individua. Si bien en el hombre individual la persona y la naturaleza no se relacionan como *res et res*, pues en tal caso el hombre no sería *unum*, sino dos cosas, ambas, sin embargo, se distinguen realmente entre sí. El hombre es hombre porque participa la humanidad en que todos los hombres convienen por igual, ya que todos ellos son animales racionales. Por eso la humanidad no es propia de ningún individuo humano, sino común a todos los hombres. En el lenguaje de la filosofía escolástica esto se enuncia diciendo que la humanidad es un *universale in essendo* o *in praedicando* porque es comunísimamente participada por todos los individuos humanos de los cuales se predica la especie *hombre*. Opuestamente a aquello que es propio, exclusivo e incomunicable de un individuo humano singular, la humanidad o la especie *hombre* es esencialmente comunicable porque se halla presente en todos y en cada uno de los hombres. Más todavía, la humanidad es tan universalmente comunicable a todos los individuos humanos, que la misma propagación de nuestra especie a través de la causalidad genética pone de manifiesto que los efectos de la generación humana siempre y necesariamente son individuos de nuestra misma especie: son hombres, porque ningún hombre, como tampoco cualquier otro agente generador de cualquier otra naturaleza, puede engendrar individuos de una especie distinta de la suya. Pero la comunicabilidad de la humanidad, o de la especie humana, es la transmisibilidad de la naturaleza del hombre universalmente participada por todos los individuos de nuestra misma quiddidad específica. De la persona humana, sin embargo, no cabe decir otro tanto.

Toda persona, incluida la humana, es absolutamente incomunicable. A diferencia de las naturalezas co-

munes o universales, que se predicán de todos los inferiores que la participan *ex aequo* porque convienen comúnmente en sus atributos esenciales (todos los robles son robles, todos los gatos son gatos, todos los hombres son hombres), en sí misma, la persona es necesaria y absolutamente individua. Es incomunicable, intransmisible e irreiterable porque, como declaraba Santo Tomás de Aquino, su individuación la hace en sí misma indistinta, ya que no se distingue de sí misma o de su propia individualidad, mas es enteramente distinta de toda otra cosa, incluso de aquellas con la cuales conviene específicamente<sup>8</sup>. De ahí que la persona sea aquello individualmente distinto en la naturaleza en la cual subsiste. Mozart, Haydn y Beethoven son individualmente distintos sin que dejen de participar comúnmente la humanidad en la cual subsisten, pero no son personas en razón de la naturaleza humana predicable de todos los hombres, sino en virtud de distinguirse como individuos que subsisten humanamente.

La raíz de la distinción real de la persona y de la naturaleza humanas, entonces, requiere ser entendida, por una parte, en función de la universalidad y de la comunicabilidad de la especie humana, por las cuales todos los hombres son hombres, y, por otra parte, en función de la individualidad y de la incomunicabilidad de la persona, por las cuales todo hombre, aunque tan humano como los demás, es él mismo y no otro. Pero las anotaciones transcritas hasta aquí no han resaltado la razón más poderosa que instiga a afirmar tal distinción real. Esta razón reposa en la distinción real anterior de la esencia y del acto de ser de todo ente finito, compuesto y creado, y, por lógica consecuencia, del hombre mismo.

La persona humana es una substancia que subsiste en la naturaleza específica comúnmente participada por todo hombre. Tal substancia personal se distingue de la naturaleza humana por razón de la individuali-

dad que le impone su distinción de toda otra persona de la misma especie imprimiéndole una incomunicabilidad absoluta, contrariamente a la naturaleza universal y comunicable de la humanidad en que subsiste. Pero la subsistencia de la entidad prosópica humana en la naturaleza común a todos los hombres no significa que esta naturaleza sea la causa de su subsistencia, ya que la persona humana subsiste en la naturaleza racional del hombre, pero no por esta misma naturaleza. Santo Tomás de Aquino ha expuesto esta tesis metafísica diciendo que el nombre 'persona' no significa el individuo *por razón* de la naturaleza que lo especifica esencialmente, sino solamente la cosa o el ente prosópico individual que subsiste en su propia naturaleza específica<sup>9</sup>.

La clave de la distinción real de la naturaleza y de la persona humanas anida en que la subsistencia de esta substancia, suponiendo la naturaleza racional que la especifica, no adquiere su entidad prosópica en virtud de la naturaleza que participa comúnmente con todo hombre, sino en la participación del acto de ser por el cual es. Pero el hombre, como todo ente finito, compuesto y creado, no es por razón de su esencia, quiddidad o naturaleza, sino por el principio activo intrínseco a su substancia que le hace ser y ser un ente en acto o una *res existens*. El hombre es humano al participar la naturaleza común a todo animal racional, mas no es ente o substancia por ser humano, sino porque recibe finitamente el acto de ser al modo de un coprincipio que se compone con su naturaleza confiéndole su primera actualidad o el ser en acto definitivamente. Por eso Santo Tomás de Aquino afirmó que el acto de ser se sigue de la naturaleza con la cual se compone realmente imponiendo al individuo en acto su especificación quidditativa (en nuestro caso, hombre o animal racional), mas no se sigue de tal naturaleza como si ésta contuviera internamente la *virtus essendi* de dicho individuo en la misma intimidad esencial que

lo especifica (en el hombre, la humanidad). En otras palabras, el ser no se sigue de la naturaleza con la cual se compone como si ésta fuese algo que tiene ser en sí misma. A diferencia de la naturaleza, en cambio, la persona de ninguna manera se puede desligar de la necesidad absoluta de la posesión del acto de ser, ya que este acto pertenece a la entidad prosópica en la misma medida en que es una substancia en acto, o sea, algo que necesariamente tiene ser, pues de lo contrario no sería un ente en acto ni subsistiría como le atañe subsistir a una substancia primera que es hipóstasis o persona, aunque en el caso del hombre el acto de ser no sea su misma naturaleza humana<sup>10</sup>.

Es patente, luego, que la persona humana no es la naturaleza del hombre; que en el animal racional la humanidad y la personalidad se distinguen realmente entre sí. El enunciado de Santo Tomás de Aquino *in homine aliud est natura et persona*<sup>11</sup> se sustenta en una demostración metafísica meticulosa e irrefutable cuya negación o cuyo menosprecio no sólo obstruye la posibilidad de fundamentar la dignidad de la persona humana, sino que, por si esto no bastara, esconde una proyección teórica de gravedad mayúscula, según veremos más abajo.

#### **4. La dignidad prosópica del hombre**

Siendo incuestionable la dignidad natural del hombre, fundada en la naturaleza que lo determina como animal racional, la dignidad de la persona humana, a causa de su misma distinción real con respecto a la humanidad, es aún superior a la dignidad física, por así llamarla, que se sigue de su participación de la esencia comúnmente predicable de todos los hombres. La razón de esta dignidad personal del individuo humano, adicional a la dignidad decidida por la perfección de su naturaleza, se percibe en lo siguiente: si bien la perfección de la naturaleza humana otorga al hombre una

nobleza suprema entre todas las cosas de este mundo, esta naturaleza, en cuanto tal, no le confiere la dignidad todavía superior que ostenta en cuanto persona. Así como el hombre no es, ni es persona por participar la humanidad común a todos los humanos, pues el ser no es su quiddidad, así tampoco su dignidad personal depende de tal naturaleza en la misma medida en que la persona humana subsiste en la naturaleza racional sin que sea o tenga ser por las determinaciones específicas de su esencia.

Supuesta la naturaleza humana y la dignidad que le corresponde en virtud de su excelencia natural, la persona humana, ya de por sí naturalmente noble en razón de su humanidad específica, luce una dignidad todavía mayor que la *humanitas* porque la naturaleza, quiddidad o esencia humana se distingue realmente del ser por el cual el hombre no es humano, sino que es. Puesto que la naturaleza que nos hace humanos no nos da el ser ni nos hace personas, la dignidad del hombre no se muestra plena ni completa sin la recepción del ser que naturalmente no somos, sino que participamos finitamente gracias a la acción de una causa que no somos nosotros mismos ni se encuentra entre los atributos de nuestra esencia. Aunque no sea un atributo esencial de la naturaleza de los entes compuestos, el ser, empero, es inherente a la propia entidad de la persona, como enseñó Santo Tomás de Aquino: *Esse pertinet ad ipsam constitutionem personae*<sup>12</sup>. De ahí la necesidad de afirmar que la dignidad de la persona humana agrega a la dignidad de la naturaleza racional la perfección que consiste en el ejercicio del acto de ser que se distingue realmente de la esencia del hombre.

La dignidad de la persona humana es superior a la dignidad de la humanidad porque se trata de una perfección que no sobreviene al hombre en virtud de su naturaleza específica, sino de su participación del ser que se distingue realmente de su esencia. Esta digni-

dad personal excede a la dignidad de nuestra naturaleza en un grado proporcional al exceso de la perfección del acto en relación con la potencia, pues el ser, al hallarse participado en la entidad hipostática del individuo humano instituyéndole como una substancia personal en acto, no es la naturaleza del hombre (que oficia en nuestra entidad como una potencia actualizable por el acto), sino un principio activo realmente distinto de ésta y que con ésta se compone redundando en que la persona humana, que es humana por subsistir en la naturaleza racional, sea y sea un ente en acto del género de substancia. La dignidad de la persona humana es superior a la dignidad de nuestra naturaleza específica porque se sigue de la perfección absoluta del acto en comparación con la potencia. Mientras la naturaleza humana es un *universale in essendo* o *in praedicando* que no tiene ser en acto, sino que existe en potencia en los individuos humanos de quienes es predicable, la persona humana es una substancia o hipóstasis en acto porque es en razón del ser que participa propia e individualísimamente distinguiéndose realmente de la humanidad universalmente comunicable. La persona humana es en acto porque de suyo tiene ser (*habens esse qui consequitur eam*); la humanidad existe en potencia porque el ser no es la esencia del hombre (*esse consequitur naturam non sicut aliquid quod habet esse*)<sup>13</sup>. La persona humana no puede venir a ser humana porque, al participar el acto de ser compositivamente con la naturaleza humana en la cual subsiste, ya es por el ser y es humana por la humanidad de sus determinaciones específicas en la cual subsiste, en tanto la humanidad de suyo no es en acto porque el acto de ser no es ejercido por la entidad en potencia de los *universalia in essendo* o *in praedicando*, los cuales carecen de la perfección óptica propia de las substancias que participan positivamente tal acto.

Se debe decir, entonces, que la persona humana posee una doble dignidad: en primer lugar, la dignidad

de la naturaleza racional en la cual subsiste, pues esta dignidad, siendo común a todos los hombres, no se halla ausente en ningún individuo de nuestra especie; y, en segundo lugar, la dignidad que le corresponde al participar el acto de ser por el cual es un ente en acto del género de substancia, que es la más noble de todas las categorías. No obstante, dado que la subsistencia en su naturaleza propia se halla supuesta a la consideración explícita de la entidad de la persona humana, y, por tanto, también se halla supuesta la dignidad que corresponde a su esencia de animal racional, cuando se habla de un modo expreso de la dignidad de tal persona la especulación metafísica se enfrasca formalmente en la consideración de la perfección que le infunde su participación del acto de ser, ya que este acto no es su esencia, pero su ejercicio es absolutamente necesario para que la persona humana sea y subsista. En última instancia, la dignidad de la persona humana afinca en el ser que participa y que la habilita a subsistir en su naturaleza específica.

##### **5. La tergiversación de la esencia de la persona humana**

El parangón de la teoría metafísica de la persona humana, que sucintamente hemos transcrito, con las propuestas provenientes de la antropología reciente desnuda dos panoramas abiertamente discrepantes e inconcillables entre sí. El metafísico especula sobre la persona, dedicando una particular deferencia a la humana, concentrando su visión en su entidad hipostática, en su ejercicio del acto de ser y en su subsistencia en la naturaleza racional. La antropología, en cambio, exhibe una inclinación preferencial a destacar diversos rasgos accidentales de la persona humana, de donde depara una atención primordial a su afectividad, a las connotaciones morales de su obrar y a abundar acerca de la oposición individuo-sociedad en medio de una dicotomía francamente conflictiva. Se comprende, pues,

por qué se bifurcan de una manera tajante las apreciaciones metafísicas y antropológicas de la persona humana con la subsecuente colisión de sus respectivas sentencias en torno a su índole propia y a su peculiar dignidad.

En la antropología contemporánea predomina una tendencia proclive a pasar por alto la entidad substancial de la persona humana reduciéndola a la categoría de la relación, por lo que hoy se suele decir que esta persona se define por su *relacionalidad*. En el esquema vulgarizado por tal antropología la persona humana no es analizada de acuerdo a las exigencias metafísicas impuestas por su condición de ente hipostático constituido por el ser que causa efectivamente su subsistencia en la naturaleza intelectual. En vez de ello, la antropología privilegia la individualidad de la persona humana; no en el sentido metafísico que sostiene la individualidad de algo *quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum*, como decía Santo Tomás de Aquino<sup>14</sup>, sino más bien como uno de los términos de una dialéctica artificiosamente dramatizada con el propósito de resolver el dilema existencial del hombre desencontrado consigo mismo, necesitado de unirse a otros hombres (porque es un animal social) e inmerso en una tensión constante con la sociedad que le disputa la primacía de su singularidad. Pero la entidad *relacional* que la antropología asigna a la persona humana encubre una auténtica pugna contra la definición metafísica de persona, pues dicha relacionalidad no es sugerida a los fines de precisar la esencia del ente prosópico humano, sino por la necesidad de afrontar el drama existencial (en rigor, medularmente afectivo) del hombre que se debate entre la *soledad* menesterosa de su individualidad y la amenaza de enajenación que le acarrea el despliegue de su sociabilidad.

No es fortuito que la noción física y metafísica de individualidad, presente en la definición de persona,



haya sido malversada por la antropología que la confunde con la soledad, el aislamiento, la introversión o el encierro del hombre en su mismidad. Las invocaciones constantes de la antropología contemporánea a la reducción de la persona humana a la relación del yo al tú, por ejemplo, derivan de la ignorancia del significado metafísico de la individualidad personal y, por ende, de la tergiversación concomitante del propio concepto de persona, ya que la postulación de una relacionalidad constitutiva de la entidad prosópica contradice *vis-à-vis* la incomunicabilidad substancial de su entidad hipostática. La malversación de la noción de persona humana se ha vuelto patética en la contradicción explícita que reina entre su individualidad esencial, tal cual la concluye la inteligencia metafísica del *prosopon*, y la expansibilidad, irradiabilidad o comunicabilidad *ad extra* que la flamante antropología, bajo el auspicio de un afectivismo más que evidente, quiere ver infructuosamente incrustada en su intimidad óptica; tanto, que no tiene reparos en anunciar que la persona humana sería máximamente comunicabilidad.

Martin Buber ha sido uno de los más entusiastas propulsores del criterio antropológico que comprime la esencia de la persona humana en la relacionalidad y en la comunicabilidad. En 1923 Buber resumió esta concepción antropológica en su célebre libro *Yo y tú*<sup>15</sup>. Pero también contamos con una buena síntesis de sus opiniones en el capítulo final del *Problema del hombre*, trabajo cuyo original hebreo data de 1942, que fue traducido al alemán en 1948 y al español con el título *¿Qué es el hombre?*<sup>16</sup>. Como muchos otros pensadores, Buber habla de la persona humana dentro de los términos de la antinomia individuo-sociedad. El individualismo y su contrincante, el colectivismo, no han logrado evitar los errores a que conducen sus respectivas posiciones unilaterales y reduccionistas:

**“Ambas concepciones de la vida, el individualismo moderno y el colectivismo moderno, por muy diferentes que sus otras causas puedan ser, son, en lo esencial, el resultado o la manifestación de una situación humana pareja, sólo que en etapas diferentes. Esta situación se caracteriza, gracias a la confluencia de una doble falta de hogar, el cósmico y el social, y de una doble angustia, la cósmica y la vital, como una complexión solitaria de la Existencia, en un grado que, posiblemente, jamás se dió antes. La persona humana se siente, a la vez, como hombre que ha sido expuesto por la naturaleza, como un niño expósito, y como persona aislada en medio del alboroto del mundo humano. La primera reacción del espíritu al conocer la nueva situación inhóspita es el individualismo moderno, el colectivismo es la segunda”<sup>17</sup>.**

**n Buber, este planteo sociológico contiene el tico de una estimación desacertada de la persona, por lo cual ha procurado revertirla, mas r de admitir la necesidad de perseverar en el o existencial-afectivo sobre el cual se debería la superación de las fallas del individualismo y ctivismo. Tal superación partiría del rechazo de ucción de persona, pues la individualidad icable de la substancia que subsiste en una za racional fue desechada por Buber en nom- relacionalidad que la determinaría en sí misma iéndole una esencia donde la comunicabilidad, cia de lo precisado en el concepto de individuo, roz cantante:**

**encuentro del hombre consigo mismo, sólo posi- al mismo tiempo, inevitable, una vez acabado nado de la imaginación y de la ilusión, no i verificarse sino como encuentro del individuo us compañeros, y tendrá que realizarse así.**

Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador”<sup>18</sup>.

La *contradictio in terminis* del boceto de la persona humana excogitado por Buber se manifiesta sin ambigüedades: mientras esta hipóstasis es esencialmente individua e incomunicable, el pensador austriaco pretende definirla a través de una comunicabilidad no menos esencial:

“El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos”<sup>19</sup>.

Pero Buber es uno más entre los autores que incurren en esta falacia ampliamente esparcida por la antropología de los días que corren. Incluso Jacques Maritain, en medio de una polémica que todavía perdura en la escuela neotomista, si bien con menor ardor que en décadas pasadas, buscó compaginar la individualidad esencial de la persona humana con una comunicabilidad que, lejos de responder al espíritu de la metafísica de Santo Tomás de Aquino, es confundida con una serie de manifestaciones que no pertenecen a la verdadera esencia de la persona, sino a su condición de *suppositum* capaz de obrar actos segundos del género de los accidentes predicamentales. La actitud de Maritain estuvo directamente influida por la pobre y desventurada apologética de Pascal, quien, junto con Lutero, apadrinó el enderezamiento de la antropología moderna por una senda afectivista sugestivamente rescatada en el planteo maritainiano de la persona humana:

“[...] la persona significa interioridad en sí misma; más precisamente porque es el espíritu quien, a

diferencia de la planta y del animal, hace pasar al hombre el umbral de la independencia propiamente dicha y de la interioridad a sí mismo, la subjetividad de la persona no tiene nada que ver con la unidad sin puertas ni ventanas de la mónada leibniziana, ella exige las comunicaciones de la inteligencia y del amor. Por el solo hecho de que yo soy una persona y que me digo yo a mí mismo, yo llevo a comunicarme con el *otro* y con *los otros* en el orden del conocimiento y del amor. Es esencial a la personalidad llevar un diálogo donde las almas se comunican realmente. Raramente es posible tal comunicación. Por eso en el hombre la personalidad aparece ligada a la experiencia del dolor, más profundamente aun que a aquella del esfuerzo creador. La persona tiene una relación directa con el absoluto, en el cual sólo ella puede tener su suficiencia plena; su patria espiritual es todo el universo del absoluto y los bienes indeclinables que son como una introducción al Todo absoluto que trasciende al mundo"<sup>20</sup>.

A nuestro entender, las fallas de éstas y tantas otras descripciones de la persona humana entorpecen la posibilidad de entender en qué consiste su dignidad eminente, sobre todo cuando su entidad hipostática es rebajada o menospreciada en beneficio de algunos accidentes que no sirven para poner de relieve, y a las alturas debidas, su auténtica perfección entitativa.

## **6. Entre la especulación metafísica de la dignidad humana y el antropocentrismo de la mistificación antropológica**

Podemos ahora cerciorarnos de las razones por las cuales los metafísicos alzan sus voces de alarma cuando la dignidad de la persona humana es declamada sin los fundamentos que la justifican. En los apartados anteriores hemos visto que la inteligencia de tal digni-

dad recaba la inteligencia previa de la verdadera esencia de la persona humana, ya que sin ella de ninguna manera se podría saber en qué estriba su nobleza. Bajo este aspecto, el obstáculo que con mayor frecuencia impide o estorba el conocimiento de la dignidad de la persona humana está sindicado en la ignorancia y en el desprecio de su entidad substancial o hipostática. Santo Tomás de Aquino fue particularmente vehemente cuando le cupo declarar que la dignidad de la persona, *primo et per se*, es aquella que le pertenece en virtud de su subsistencia en la naturaleza racional:

"[...] el nombre *persona* incluye una especial razón de distinción que pertenece a la dignidad, en cuanto dice algo que subsiste en una naturaleza noble, o sea, [en una naturaleza] intelectual"<sup>21</sup>.

La subsistencia es la existencia de una cosa en y por sí misma; no en otra cosa. Pero ningún ente subsiste más perfectamente que las substancias espirituales, entre las cuales se cuenta el hombre por razón del alma inmaterial e intelectual que informa su cuerpo sensible. La dignidad de la persona humana, luego, se predica substancialmente de su subsistencia en la naturaleza racional que define nuestra especie. Mas la dignidad de la persona humana no es la dignidad del animal racional o de la especie universalmente predicable de todo hombre; es la dignidad de aquello que (*id quod*) subsiste en la naturaleza racional. Esto que subsiste en tal naturaleza no es la misma especie humana, sino el individuo o hipóstasis singular que se distingue de toda otra cosa, y aun de todo otro individuo humano, sin distinguirse de su propia mismidad individual. Es, pues, la dignidad del individuo que subsiste en la naturaleza intelectual porque no existe ninguna persona universal o supraindividual. Por eso la dignidad de la persona humana se sustenta necesariamente en dos cosas: la primera es la perfección que infunde la participación del acto de ser por

parte del individuo humano, pues esta participación del acto de ser, al modo de un efecto subsecuente, determina su subsistencia (el existir en sí y por sí mismo; no en otra cosa); la segunda es su propia subsistencia en la naturaleza racional del hombre, la más perfecta de todas las naturalezas de las cosas mundanas, que determina la especificación del ser recibido por el participante, *i. e.*, su humanidad. Así es que la dignidad de la entidad prosópica del hombre, supuesta su naturaleza específica (pues la personalidad no se predica de ninguna otra cosa de este mundo), tiene su verdadero fundamento en el ser que todo y cada individuo de nuestra especie participa constituyéndose como un ente predicamental del género de substancia; no de cualquier substancia, sino de aquella que, a resultas de la recepción del ser por el cual es ente, subsiste en su naturaleza racional.

Esta concepción metafísica de la dignidad de la persona humana se contrapone a los ensayos antropológicos que pretenden circunscribirla a ciertos accidentes, cualesquiera sean, porque ningún accidente, aunque oficie como un complemento perfectivo de la substancia del hombre, posee la menor aptitud para conferir a un individuo de la especie del animal racional la nobleza superlativa que ostenta entre todos los entes que pueblan el mundo en que vivimos. La sublimación de los accidentes en que la antropología contemporánea quiere señalar la dignidad de la persona humana no sólo es un recurso estéril a tal fin, sino también una tentativa decepcionante. La dignidad de la persona humana no se puede fundar en la relación del yo al tú. Si así fuera, la dignidad de la persona de un asesino consistiría en el crimen que lo relaciona con la víctima. No se funda en la apertura de la persona humana a los demás, pues esta apertura, como mera apertura, carece de perfección y hasta puede ser manifiestamente maligna, como sucede en aquel que se abre a otro para incitarle a pecar o para compartir vi-

cios. No se funda en la libertad, pues ésta se halla su-  
puesta en la naturaleza humana sin que forme parte  
de su definición esencial. Tampoco en el amor, ni si-  
quiera en el amor de benevolencia, toda vez, que, como  
decía Santo Tomás de Aquino, el amor, por sí mismo,  
*non dicit quid perfectum et subsistens*<sup>22</sup>. En última ins-  
tancia, ninguna de estas cosas alegadas por la moda  
antropológica en boga puede fundar la dignidad de la  
persona humana porque su nobleza óptica radica en  
ejercer el acto de ser y en subsistir en su naturaleza  
racional. Ningún accidente tiene la fuerza necesaria ni  
suficiente para infundirle la perfección entitativa que  
posee en sí misma al participar el acto de ser por el  
cual es y subsiste, con absoluta independencia de los  
accidentes adventicios que la perfeccionen ulterior y  
secundariamente.

La mistificación de la dignidad de la persona huma-  
na, sin embargo, no es alentada tanto por la falta de  
discernimiento entre su entidad substancial y los acci-  
dentes, sino por la ya mencionada ignorancia o repul-  
sa de su distinción real con respecto a la naturaleza  
comúnmente predicable de todos los individuos de  
nuestra especie. Es más, si no se admite esta distin-  
ción, la declamación de tal dignidad se convierte en un  
eufemismo que, al menos implícitamente, propende a  
su endiosamiento. La persona humana es un ente in-  
dividual y subsistente; la naturaleza humana, como  
afirmaba Santo Tomás de Aquino, es universal y de  
ningún modo existe en sí, por sí y no en otro:

"[...] considerada en sí misma, [la naturaleza huma-  
na] no es algo subsistente, [pues] consta que este  
término 'hombre' no se predica de ninguna cosa sub-  
sistente, sino sólo de la naturaleza inherente y en  
cuanto inherente [a los individuos humanos]"<sup>23</sup>.

La distinción real de la persona y de la naturaleza  
humanas pone al descubierto que la dignidad de una y  
otra tienen fundamentos distintos. La dignidad de la  
naturaleza humana está determinada por la perfección

sobresaliente del hombre entre todas las cosas naturales de nuestro mundo, pues ninguna otra posee la perfección espiritual de la naturaleza racional. Pero la perfección del ente prosópico humano es aun superior porque la persona humana, a diferencia de la humanidad o de su naturaleza específica, participa el acto de ser y es una cosa subsistente, lo cual no conviene a la esencia del hombre, pues en éste, como en todo ente compuesto, el ser no es su naturaleza. En consecuencia, si se niega la distinción real de la persona y de la naturaleza humanas diciéndose que una y otra son una misma cosa, tácitamente se está afirmando la divinidad del hombre, ya que sólo en el ente divino el ser es su esencia o un atributo predicado esencialmente de su substancia. No por casualidad esta negación de la distinción real de la naturaleza y de la persona humanas no consigue ocultar su cariz panteísta. Tal negación, luego, no tiene más remedio que retratar al hombre como si fuera un dios. Pero, ¿qué dignidad podría ostentar la persona humana caricaturizada irreverentemente como una deidad? ¿Qué favor se hace a su dignidad cuando, al identificarse infructuosamente la persona humana con la naturaleza del hombre, se la exalta como un imposible metafísico, si no como algo tan absurdo cuan ridículo?

La antropología que niega la distinción real de la persona y de la naturaleza humanas necesita remover de sus entrañas la sofística que la impulsó a vilipendiar dos verdades enunciadas por Santo Tomás de Aquino contra las cuales choca inexorablemente el antropocentrismo panteísta: *El hombre no es lo óptimo entre todas las cosas que son*<sup>24</sup>, y *Ser absolutamente es superior a ser hombre*<sup>25</sup>. La primera de estas verdades declara la mayor dignidad de la persona humana en comparación con la naturaleza del animal racional, lo cual presupone la distinción real de ambas. La segunda declara lo mismo, dado que, mientras la persona es absolutamente al ejercer el acto de ser y al subsistir en



la naturaleza racional, ésta, en cambio, es un *universale in essendo o in praedicado* que carece de ser en acto en el mundo exterior.

La mistificación de la dignidad de la persona humana ha alcanzado su culminación en la exaltación panteísta de una substancia creada que es vanamente identificada con su naturaleza una vez sustituida la intelección metafísica por la retórica de una antropología tan inclinada a la grandilocuencia cuanto a negligir las exigencias severas de las demostraciones apodícticas.

## NOTAS

1. "Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung lässt sich auf folgende Fragen bringen: 1) Was kann ich wissen? 2) Was soll ich thun? 3) Was darf ich hoffen? 4) Was ist der Mensch? Die erste Frage beantwortet die *Metaphysik*, die zweite die *Moral*, die dritte die *Religion* und die vierte die *Anthropologie*. Im Grunde könnte man aber alles dieses zur *Anthropologie* rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen" (I. KANT, *Logik: Ein Handbuch zu Vorlesungen*, Einleitung ' 3, hrsg. von M. Heinze, in *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften [Leipzig: Georg Reimer, 1904], Band IX, S. 25).

2. Cfr. M. E. SACCHI, "El problema de la constitución epistémica de la antropología" in *Espíritu* 45 (1995) 5-20, reproducido en Id., *Elucidaciones epistemológicas* (Buenos Aires: Basileia, 1997), pp. 7-36.

3. *De persona et duabus naturis* 3: PL 64,1343. El título de este opúsculo de Boecio se ha impuesto en la Edad Media para nombrar su *Liber contra Eutychen et Nestorium*, del cual no contamos, hasta ahora, una edición crítica. Además del texto publicado en la *Patrologia* de Migne, la versión de mayor circulación en nuestro tiempo está incluida en *Boethius: The Theological Tractates [...] and The Consolation of Philosophy*, ed. by H. F. Stewart & E. K. Rand, The Loeb Classical Library 74, 7th rpt.

(London & Cambridge, Mass.: William Heinemann & Harvard University Press, 1968), pp. 72-127.

4. El renombrado diccionario latino oxoniense de Short y Lewis señala explícitamente esta sinonimia de los adjetivos *rationalis* y *rationalis*: "*rationalis* [...]: *rationalis*, which is in better use" (Ch. T. Lewis & Ch. Short, *A Latin Dictionary*. Founded on Andrews' Edition of Freund's Latin Dictionary, rpt. [Oxford: Clarendon Press, 1969], s. v. *Rationalis*, p. 1527c). Cfr. etiam s. v. *Rationalis*, *ibid.*

5. "Deus potest dici *rationalis naturae*, secundum quod ratio non importat discursum, sed communiter intellectualem naturam" (*Summ. theol.* I q. 29 a. 3 ad 4um). "Et ideo [angeli] dicuntur *intellectuales*: quia etiam apud nos, ea quae statim naturaliter apprehenduntur, *intelligi* dicuntur; unde *intellectus* dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis notitiam per quendam discursum acquirunt, *rationales* vocantur" (*Ibid.*, I q. 58 a. 3c).

6. Cfr. *Metaphys.* XII 7: 1071 a 19 - 1073 a 13, et 9: 1074 b 15 - 1075 a 10.

7. "Secundum enim quod per se existit et non in alio, [substantia] vocatur *subsistentia*: illa enim subsistere dicimus, quae non in alio, sed in se existunt" (*Summ. theol.* I q. 29 a. 2c).

8. "Persona enim in communi significat substantiam individuum rationalis naturae [...] Individuum autem est quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum. Persona igitur, in quacumque natura, significat enim quod est distinctum in natura illa; sicut in humana natura significat has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem; quae quidem, licet non sint de significatione personae, sunt tamen de significatione personae humanae" (*Summ. theol.* I q. 29 a. 4c).

9. "[...] etiam in rebus humanis hoc nomen *persona* est commune communitate rationis, non sicut genus vel species, sed sicut *individuum vagum*. Nomina enim generum vel specierum, ut *homo* vel *animal*, sunt imposita ad significandum ipsas naturas communes; non autem intentiones naturarum communium, quae significantur his nominibus *genus* vel *species*. Sed individuum vagum, ut *aliquis homo*, significat naturam communem cum determinato modo existendi qui competit singularibus, ut scilicet sit per se subsistens distinctum ab aliis. Sed in nomine *singularis designati*, significatur

determinatum distinguens: sicut in nomine Socratis haec caro et hoc os. Hoc tamen interest, quod *aliquis homo* significat naturam, vel individuum ex parte naturae, cum modo existendi qui competit singularibus: hoc autem nomen *persona* non est impositum ad significandum individuum ex parte naturae, sed ad significandum rem subsistentem in tali natura" (*Summ. theol.* I q. 30 a. 4c).

10. "[...] esse consequitur naturam, non sicut habentem esse, sed sicut qua aliquid est: personam autem, sive hypostasim, consequitur sicut habentem esse" (*Summ. theol.* III q. 17 a. 2 ad 1um).

11. *Summ. c. Gent.* III 25. Cfr. *De potent.* q. 9 a. 1 per totum.

12. *Summ. theol.* III q. 19 a. 1 ad 4um.

13. Cfr. Santo Tomás de Aquino, *Summ. theol.* III q. 17 a. 2 ad 1um.

14. Cfr. el texto aquiniano citado supra en la nota 8.

15. La edición más reciente: *Ich und Du*, 13.Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1997).

16. La última versión alemana: *Das Problem des Menschen*, 6.Aufl. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2000). Aquí usamos la traducción española de E. Ímaz: *¿Qué es el hombre?*, 3a. ed. (México & Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1954), basada de la primera edición alemana de 1948.

17. *¿Qué es el hombre?*, pp. 146-147.

18. *Ibid.*, p. 149.

19. *Ibid.*, p. 150.

20. J. Maritain, *La personne et le bien commun* (Paris: Desclée De Brouwer et Cie Éditeurs, 1947), pp. 34-35.

21. *In I Sent.* d. 26 q. 1 a. 1c. "[...] persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura" (*Summ. theol.* I q. 29 a. 3c).

22. *In I Sent.* d. 10 q. 1 a. 1 ad 1um. Hablando como teólogo, Santo Tomás afirmaba que "[...] illud quod procedit per modum voluntatis, scilicet amor, non est hypostasis per se subsistens, sicut in divinis [i. e., Spiritus Sanctus]" (*Ibid.*, d. 13 q. 1 a. 2 ad 2um). "[...] non invenimus in creaturis per se subsistens, procedere per modum amoris, sicut Spiritus Sanctus" (*Ibid.*, d. 13 q. 1 a. 3 ad 2um).

23. *In I Sent.* d. 21 q. 2 a. 1c. El Aquinate alude al *homo ut natura*, a la *humanitas* o a la especie humana, como ocurre con su definición esencial (animal racional), lo cual no es propio de ningún individuo humano particular, sino universalmente común a todos; mas sin desconocer que el nombre *homo* también designa la persona humana singular, como cuando se dice "el hombre Sócrates era un filósofo griego".

24. *Summ. theol.* II-II q. 47 a. 2 ad 1um.

25. *Summ. theol.* III q. 16 a. 9 ad 2um.