

¿Hombre y persona?*

1. *La mediocridad*

Quiero empezar agradeciendo a la Universidad Complutense y a la Asociación IUVE, y muy especialmente a su Vicepresidente D. Manuel Medina, director de este curso de verano *Persona y sociedad*, por su amable invitación a participar en el mismo, que me honra. También quiero expresar a todos Ustedes mi gratitud por su asistencia y atención. Con mi ponencia ¿Hombre y Persona?, desearía ayudarles a la reflexión sobre la dignidad humana, que están realizando en estos días —que para muchos son ya de vacaciones—, con mis consideraciones sobre esta cuestión, nada fácil, pero de extraordinaria importancia, sobre la que vengo pensando desde que empecé mis estudios universitarios.

Dado que nos encontramos en la Universidad —porque ésta no la constituyen los edificios, ya que es, como indica su nombre una unión o cooperación de profesores y alumnos, unidos en el esfuerzo común de descubrir, comunicar y asimilar la verdad, bien del hombre—, introduciré el tema hablando de ella, o mejor de lo que dijo sobre la institución universitaria, un gran universitario, José Ortega y Gasset.

En un célebre escrito, *Misión de la Universidad*, afirmaba el filósofo madrileño que el «mal radical» de la Universidad y de otras muchas instituciones, puede situarse en diferentes causas, pero: «Si se busca el ápice de esa raíz, aquello de que todo lo demás brota y emerge, nos encontramos con algo que tolera sólo un nombre adecuado: la *chabacanería*. De lo alto a lo ínfimo penetra toda nuestra existencia nacional, la anega, la dirige y la inspira». Precisaba que: «El abandonarse, el “de cualquier

* Texto de la conferencia del autor en el Curso de Verano *El reto de ser persona*, organizado por la Asociación IUVE, bajo la dirección de D. Manuel Medina, de los «Cursos de Verano de El Escorial» de la Universidad Complutense de Madrid, que tuvo lugar en los días 10 al 14 de julio de 1995.

manera”, el “lo mismo da”, el “poco más o menos”, el “¡qué importa!”, eso es la chabacanería». ¹

Esta insubstancialidad y banalidad, en que consiste lo que denominaba «chabacanería», es también una «falta de decoro mínimo, de respeto a sí mismo, de decencia». ² Lo que es más grave es su dificultad para superarla, porque la ordinarietà: «Se acostumbra a sí misma, se encuentra cómoda a sí misma y tiende a *generalizarse* y *eternizarse*». ³

Además, como también indica, en *La rebelión de las masas*: «El alma vulgar, sabiéndose vulgar, tiene el denuedo de afirmar el *derecho* de la vulgaridad y lo *impone* dondequiera». Los hombres chabacanos constituyen lo que llama la «masa». Según Ortega lo es «Todo aquel que no se valora a sí mismo —en bien o en mal— por razones especiales, sino que se siente “como todo el mundo” y, sin embargo, no se angustia, se siente a sabor al sentirse *idéntico* a los demás». ⁴ Para el hombre vulgar o masificado: «Ser diferente es indecente». ⁵

Explica el autor de esta celebre obra, a veces no muy bien comprendida que, por ello: «Masa puede definirse, como *hecho psicológico*, sin necesidad de esperar a que aparezcan los individuos en aglomeración». En consecuencia, añade: «La división de la sociedad en masas y minorías excelentes no es, por lo tanto, una división en clases sociales, sino en *clases de hombres*, y no puede coincidir con la jerarquización en clases superiores e inferiores». ⁶

Los hombres que, en cambio, *se conducen* a sí mismos y *se esmeran* en perfeccionarse, aunque no les sea posible conseguirlo, por motivos individuales propios o por otros extrínsecos y circunstanciales, no pertenecen al género de la masa. Explica Ortega: «Imagínese un hombre humilde que al intentar valorarse por razones especiales —al preguntarse si tiene talento para esto o lo otro, si sobresale en algún orden—, advierte que no posee ninguna cualidad excelente. Este hombre se sentirá mediocre y vulgar, mal dotado; pero no se sentirá “masa”». El hombre, que no es masa, o «El hombre selecto no es el petulante que se cree superior a los demás, sino el que *se exige* más que los demás, aunque no logre cumplir en su persona esas exigencias superiores (...) Lo decisivo es si ponemos nuestra vida a uno u a otro vehículo, a un máximo de *exigencias* o a un mínimo». De ahí que: «La división más radical que cabe hacer de la humanidad es ésta, en dos clases de criaturas: las que se exigen mucho y acumulan sobre sí mismas dificultades y deberes, y las que no se exigen nada especial, sino que para ellas vivir es ser en cada ins-

1. ORTEGA Y GASSET, *Misión de la Universidad*, Revista de Occidente, Madrid, 1936, pp. 21-22.

2. *Ibid.*, p. 20.

3. *Ibid.*, p. 21.

4. *IDEM*, *La rebelión de las masas*, Revista de Occidente, Madrid, 1937, p. 40.

5. *Ibid.*, p. 42.

6. *Ibid.*, pp. 40-41.

tante lo que ya son, sin *esfuerzo* de perfección sobre sí mismas, boyas que van a la deriva».⁷

La vulgaridad que, según Ortega, es «el mal radical de lo español»,⁸ puede identificarse con la *medianía*, de la que habla Caturelli. El eminente profesor universitario la describe del siguiente modo: «Hay un estado común, o mejor aún, propio del hombre medio, de la medianía o mediocridad (...) Esta medianía implica un encadenamiento, un estar esclavizado (sin saberlo) a la inmediatez de los entes».⁹

Los hombres mediocres son los que: «Están situados en la servidumbre de la inmediatez, como los hombres del mito platónico de la caverna, están “atados por las piernas y el cuello” y deben mirar siempre adelante “pues las ligaduras les impiden volver la cabeza”. Esto es un no poder ver sino las “sombras” de sí mismo y de las cosas proyectadas por la luz del fuego sobre la pared, que está frente a los hombres; por eso, para este hombre de la medianía lo real es, precisamente, lo no real, la sombra; la verdad, la no verdad; el ser, el no-ser».¹⁰

La medianía, que, como también afirma Caturelli: «es el máximo peligro para la vida del espíritu»,¹¹ es un vicio del que debe liberarse todo hombre, aunque también debe ayudar a la posible liberación de todos los demás, al igual que el hombre del mito de la caverna de Platón. Ortega creía que ello podría hacerse con la cultura. Sería posible liberar al hombre de la mediocridad, con la: «Enseñanza de la cultura o transmisión a la nueva generación del sistema de ideas sobre el mundo y el hombre que llegó a madurez en la anterior».¹²

El filósofo tomista R. Garrigou-Lagrange distinguía entre una mediocridad ética y otra intelectual. «La mediocridad *moral* no es (...) más que un medio entre el bien o el justo medio verdadero y las formas opuestas del mal».¹³ En cambio, la auténtica vida moral o vida según la virtud no lo es, en este sentido, porque toda virtud es un extremo respecto a los vicios opuestos por exceso y por defecto, y es sólo un medio entre el exceso y el defecto de las pasiones.¹⁴

En el orden *intelectual*: «La mediocridad consiste (...) en tomar como reglas las opiniones existentes verdaderas o falsas, en aceptar cualquier cosa por medio de un eclecticismo arbitrario y en hacer una elección o compromiso oportuno entre todas. La esencia del oportunismo. Pero hay muchas maneras de ser mediocre. Se puede ser de una manera *vul-*

7. Ibid., p. 40.

8. IDEM, *La misión de la Universidad*, op. cit., p. 22.

9. A. CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Argentina, 1963, pp. 17-18.

10. Ibid., p. 18.

11. Ibid., p. 56.

12. J. ORTEGA Y GASSET, *La misión de la Universidad*, op. cit., p. 42.

13. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, Beauchesne, París, 1933, 6ª ed., p. 731.

14. Cf. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 64, a. 1, ad 1.

gar; es también a veces una actitud maduramente reflexionada, estudiada, que supone un talento real, y bajo esta segunda forma, la mediocridad puede llegar a ser un aspecto engañoso del mal más sutil y más profundo». ¹⁵ Hay una vulgaridad vulgar, no querida directamente, y otra vulgaridad querida, porque se busca el ser vulgar para conseguir unos fines útiles.

La auténtica educación universitaria, la que tiene que proporcionar la llamada *Alma Mater* —la madre nutricia, que nutre la vida del espíritu, con la verdad y el bien—, es el medio liberador de la mediocridad, tal como se significa en el mito platónico de la caverna. «La investigación de la verdad, en cuanto búsqueda, aparece como un proceso de liberación. El hombre de la caverna se libera de las cadenas y, volviéndose, asciende hacia la esencia de los entes (...) a través de la dialéctica filosófica o la meditación teológica, la hipótesis o la experimentación, la inducción o la analogía, cuando logra develar la verdad que no conoce, se ha liberado de un obstáculo, que es aquí como una nada esclavizadora (como la nada respecto de la cual sólo hay *agnoia* o ignorancia en el mundo platónico)». ¹⁶

2. La despersonalización

El celebre escritor francés Georges Bernanos, que en sus novelas y ensayos combatió siempre la mediocridad, escribió en 1947, un año antes de morir, que: «La civilización moderna se ha basado en una definición *materialista* del hombre que lo representa como un animal perfeccionado». Con la cierta rudeza e ironía, que le caracteriza, añade: «Los imbéciles se han imaginado siempre que un individuo que no cree en Dios, y considera a sus semejantes y a él mismo como monos, sólo podía ser un hombre despreocupado, de faz rubicunda, que come y bebe bien, que es mujeriego, pero por lo demás, como dice Rabelais, el mejor hijo del mundo». ¹⁷ Lo que es patente que no es así.

Esta deformación en la concepción del hombre tiene también una importancia extraordinaria. De tal manera que: «El problema que se plantea hoy en día, porque el destino de la humanidad depende de su solución, no es un problema de régimen práctico o económico —democracia o dictadura, capitalismo o comunismo— es un problema de *civilización*». En la actualidad: «De buena gana se califica a esa civilización de inhumana ¿Qué puede ser eso, una civilización inhumana? Es evidentemente una civilización basada sobre una definición del hombre falsa o incompleta». ¹⁸

15. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature*, op. cit., p. 732.

16. A. CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., pp. 30-31.

17. GEORGES BERNANOS, *La libertad ¿para qué?*, trad. de O. Boutard, Librería Hachette, Buenos Aires, 1955, pp. 83-84.

18. *Ibid.*, p. 75.

Desde sus inicios, la civilización o cultura occidental ha sido *humanística*, porque puede considerarse la realización del humanismo, que no es más que el «desarrollo del hombre en orden a su perfección humana»,¹⁹ o del «acrecentamiento del hombre hacia su plenitud». ²⁰ De ahí que el humanismo, así como la misma cultura o civilización, que lo lleva a cabo: «Se estructura como un recorrido entre dos términos: entre el hombre tal cual es, y el hombre tal cual debe ser, o más brevemente, entre el ser y el deber-ser del hombre». ²¹

Por esta falsa o incompleta antropología, la civilización ha perdido su finalidad esencial. En sentido propio: «No (es) una civilización, sino una *contra-civilización*, una civilización hecha no para el hombre, sino que pretende esclavizar al hombre, hacer al hombre para ella, a su imagen y semejanza, usurpar de este modo el poder de Dios». ²²

Uno de los principales medios que utiliza es la *técnica*. La importancia hegemónica de la técnica lleva a que se pueda preguntar: «Si la técnica dispondrá en cuerpo y alma de los hombres por venir, si decidirá no sólo de su vida y su muerte, por ejemplo, sino también de las circunstancias de su vida, como el técnico del criadero de conejos dispone de los conejos de su conejera». ²³ El dominio de la técnica en la civilización: «Sólo es la consecuencia de esa especie de “*despersonalización*”, síntoma análogo y de significado idéntico a cualquier otra victoria de la colectividad sobre el individuo». ²⁴

La técnica en si misma no es mala. Por ello, dirá Bernanos: «No se trata de destruir las máquinas, se trata de levantar al hombre, es decir devolverle, con la conciencia de su dignidad, la fe en la libertad de su espíritu». ²⁵ La técnica es un instrumento y como tal debe ser utilizada por el hombre. La técnica debe estar al servicio del humanismo, pero no dirigirlo o hasta sustituirlo. No debe reemplazarse la civilización humanística por otra civilización tecnológica. La no sumisión de la técnica al hombre hace que se convierta en un peligro para el mismo. ²⁶

La libertad humana se ve amenazada no sólo por la civilización técnica, sino también por el Estado moderno. La célebre frase de Lenin

19. O. N. DERISI, *Naturaleza y vida de la Universidad*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, 1969, p. 73.

20. *Ibid.*, p. 77.

21. *Ibid.*, p. 73.

22. G. BERNANOS, *La libertad, ¿Para qué?*, op. cit., p. 87.

23. *Ibid.*, p. 76.

24. *Ibid.*, pp. 77-78.

25. *Ibid.*, p. 87. «La técnica es la actividad del hombre por la que fabrica artefactos útiles y en los cuales se proyecta y participa» (A. CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., p. 127).

26. «Todo aquello que siendo relativo se absolutiza, tiende a su propia aniquilación y en nada es más evidente que en la técnica» (A. CATURELLI, *La Universidad. Su esencia, su vida, su ambiente*, op. cit., p. 132). Véase: M. HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica*, trad. A. P. Carpio, en «Epoca de Filosofía», I/1 Barcelona, 1958, pp. 7-29.

«la libertad, ¿para qué?», según Bernanos: «Expresa con brillo y lucidez terribles esa especie de desapego cínico hacia la libertad que ya ha corrompido a tantas conciencias (...) La frase de Lenin se ha convertido en el "slogan" del Estado moderno, se pretenda éste demócrata o no».²⁷

Advierte seguidamente que considera que: «La democracia significa mucho menos libertad que igualdad, la democracia es infinitamente más *igualitaria* que *libertaria*. Cada victoria de la igualdad parecía al hombre de 1900 una victoria de la libertad. No se daba cuenta de que era primero y ante todo una victoria para el Estado. De cada victoria de la igualdad, cada ciudadano podía sacar algunas ventajas y una satisfacción de amor propio, pero el beneficio real era sólo para el Estado. Reducir todo a un denominador común facilita enormemente el problema de las dictaduras. Los regímenes totalitarios son los más igualitarios de todos. La igualdad completa en la esclavitud completa».²⁸

Además, sostiene que en la democracia se ha dado un *reduccionismo económico*. Se pregunta, por este motivo: «En la mayoría de los países, ¿acaso la democracia no es en primer lugar y ante todo una *dictadura económica*? Este es un hecho importantísimo y que basta para demostrar la degradación profunda de la sociedad moderna».²⁹ Por ella, el hombre, dice más adelante: «Ya no existe frente a la economía, su autonomía está desapareciendo, se encuentra envuelto cuerpo y alma en la economía, representa la verdadera aparición de una nueva clase de hombre, el hombre económico, el hombre que no tiene prójimo sino cosas».³⁰

El problema no es meramente económico, sino humano, porque: «Quien dispone de los bienes siempre termina por disponer un día de las personas. Quien se acostumbra a robar corre el riesgo de volverse asesino».³¹ El hombre ha quedado convertido en «material humano», puesto que: «La civilización de las máquinas no puede concebirse sin un material humano siempre disponible». De ahí que el Estado moderno le interese tanto la cuestión de la justicia social. «Un material humano ha de ser tan debidamente cuidado como cualquier otro material, pero la libertad, lejos de favorecer su rendimiento, no haría sino disminuirlo en cantidad y calidad».³²

A esta denuncia airada, añade otra más concreta, al escribir: «El mundo moderno no conoce otra regla que la eficiencia. Por eso las democra-

27. G. BERNANOS, *La libertad, ¿Para qué?*, pp. 65-66.

28. *Ibid.*, pp. 67-68.

29. *Ibid.*, p. 66.

30. *Ibid.*, p. 74.

31. *Ibid.*, p. 81.

32. *Ibid.*, p. 96. Según Heidegger, por la técnica las cosas: «No se presentan al hombre ni siquiera como objeto, sino exclusivamente como reserva-disponible (Bestand). El hombre en el seno de estos no-objetos, no es más que el que hace la reserva disponible. Entonces el hombre camina junto al borde del precipicio, esto es, va hacia allí donde él mismo va a ser considerado como reserva-disponible» (M. HEIDEGGER, *La pregunta por la técnica* op. cit., pp. 26-27).

cias mismas han aprisionado su material humano en las redes de una fiscalización despiadada. En nombre de tal fiscalización las vemos reforzar hipócritamente cada día el poderío del Estado». ³³

Por este creciente poderío: «Esta pregunta “la libertad, ¿para qué?” el Estado moderno la formula a sus ciudadanos, quiero decir a sus contribuyentes, pues en casi todas partes el contribuyente ha reemplazado al ciudadano: “la libertad, ¿para qué?” ¿Para qué, imbéciles? Concédanme un poco más de tiempo, trabajen de firme y pronto yo los tomaré totalmente a mi cargo, los aseguraré contra todos los riesgos (menos contra la pérdida de la libertad, claro está), los casaré, educaré a sus hijos; ¿qué más podrían pedir? La libertad, ¿para qué? Puesto que yo hasta me tomaré el trabajo de pensar por ustedes, también podré ser libre y en vez de ustedes». ³⁴

Para Bernanos, por consiguiente: «el mundo moderno es esencialmente un mundo sin libertad». ³⁵ Además, no solamente se ha dado una apropiación de la *libertad humana*, sino que también los hombres: «Han perdido su libertad más preciada o al menos sólo conservan de ella una parte cada día más pequeña. Su *pensamiento* ya no es libre. Día y noche, casi sin darse (...) cuenta, la propaganda bajo todas sus formas lo trata como un modelador trata al bloque de cera que amasa entre sus dedos». ³⁶ A los hombres actuales: «El Estado los alivia algo más cada día de la preocupación de disponer de su propia vida, mientras espera el día cercano —llegado ya para millones de hombres, sí, para millones de hombres en este mismo momento— en que los eximirá de *pensar*». ³⁷

La pérdida de la capacidad de pensar por propia cuenta, de juzgar o valorar, es una pérdida de salud espiritual. Esta enfermedad del espíritu es como una anemia profunda. Sostiene Bernanos que: «El síntoma más general de esa *anemia espiritual*, contestaré con seguridad: *la indiferencia* ante la verdad y la mentira. Hoy en día, la propaganda prueba lo que quiere y se acepta más o menos pasivamente lo que propone». Añade, Bernanos, con el mismo tono profético, que ha encantado a unos e irritado a otros, que: «Esa indiferencia oculta más bien un cansancio, una especie de *asco* de la facultad de juzgar. Pero la facultad de juzgar no puede ejercitarse sin cierto compromiso interior. Quien juzga se compromete. El hombre moderno ya no se *compromete* porque ya no tiene nada que comprometer». ³⁸

33. G. BERNANOS, *La libertad, ¿Para qué?*, op. cit., pp. 95-96.

34. Ibid., p. 71. Escribe más adelante: «La libertad, ¿para qué? ¿De qué puede servir en el mundo de las máquinas? Más aún, sólo puede tornarse cada vez más peligrosa» (Ibid., p. 96).

35. Ibid., p. 95.

36. Ibid., p. 97.

37. Ibid., p. 71. «El estado moderno sólo tiene derechos, ya no se reconoce deberes» (Ibid., p. 81).

38. Ibid., p. 97. Véase: CHARLES MOELLER, *Literatura del siglo xx y cristianismo*, Editorial Gredos, Madrid, 1961, vol. I, *El silencio de Dios*, pp. 455 y ss.

Si «la pasión por la verdad va unida a la pasión por la libertad»,³⁹ al desinterés por la primera le sigue el desinterés por la segunda. Parece que al hombre actual no le importa perder al libertad, usurpada por el estado moderno con la técnica. Lo que es más grave que el mismo hurto, porque: «La peor amenaza para la libertad no es que nos la dejemos tomar —pues el que se la ha dejado robar siempre puede reconquistarla— sino que se desaprenda a amarla o que ya no se la comprenda».⁴⁰

Las conclusiones de Bernanos —que, como la mayoría de sus afirmaciones y tesis, es considerada por algunos como descentrada o como expresión de una censura exagerada, aunque no indican las que serían las ponderadas—, son que: «La humanidad entera está *enferma*»; y que, «se debe curar a la humanidad». Para ello, añade a continuación que: «Ante todo y en primer lugar se debe “reespiritualizar” al hombre».⁴¹ Ante esta «des-espiritualización» o «atrofia de la vida interior».⁴² En segundo y último lugar, propone en este escrito: «Una movilización general y universal de todas las fuerzas del espíritu, con el objeto de devolver al hombre la conciencia de su dignidad».⁴³

3. *El hombre*

Para que pueda redescubrirse esta dignidad del ser humano, de cuyo olvido se lamenta Bernanos, puede ser muy útil volver a reflexionar lo que es la persona humana. Para ello, hay que advertir, primeramente que los términos hombre y persona, aunque muchas veces se empleen como equivalentes, son dos realidades distintas. En el ser humano coinciden, porque todo hombre es persona, pero en sí mismos los conceptos de hombre y persona no son idénticos, se diferencian formalmente. Podría existir el hombre, sin ser persona, y pueden existir personas que no sean hombres, sino puros espíritus.

Para determinar su diferenciación, se puede comenzar intentando contestar a la pregunta kantiana, siempre actual: «¿Qué es el hombre?»⁴⁴ Una de las respuestas más completas y acordes con la realidad se encuentra en el pensamiento griego. En el mundo helénico: «El hombre fue concebido como *confín* de dos mundos, como *horizonte*. Por encima de su cabeza se alza todo el mundo infinito de los espíritus, de las inteligencias, de las substancias separadas. Por debajo todo el universo en cuya composición entra la corporéidad y tiene el peso de la materia. El hombre es ese punto de inserción de dos grandes pirámides invertidas».⁴⁵

39. *Ibid.*, p. 98.

40. *Ibid.*, p. 65.

41. *Ibid.* p. 100. «La humanidad entera está enferma. Se debe ante todo y en primer lugar “reespiritualizar al hombre”» (*Ibid.*, p. 87).

42. *Ibid.*, p. 84.

43. *Ibid.*, p. 99.

44. KANT, *Logik*, A, 25.

45. *Ibid.*, pp. 86-87.

Explica Santo Tomás —que asumió íntegramente esta imagen del hombre, aunque al profundizarla, la completó— que en el panorama metafísico griego, o más concretamente en el neoplatónico, el universo se concibe jerarquizado en una escala de seres superiores e inferiores, que, a pesar de su discontinuidad, por sus diferentes grados de ser, guardan una continuidad de orden. Tal graduación sigue la siguiente ley: «Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior, como algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra».

Añade el Aquinate que la aplicación de este principio al hombre, lleva: «A considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las substancias intelectuales, como se ve por su manera de entender».⁴⁶

Revela que el alma humana es la última de las substancias espirituales, la naturaleza de sus facultades superiores. El entendimiento humano, por ejemplo, es puramente potencial. No sólo en cuanto que posee una capacidad receptiva de lo inteligible, al igual que las substancias intelectuales inmediatamente superiores, sino también en cuanto que, por carecer del modo de conocimiento por inteligibles innatos, únicamente puede recibirlos, a través de los sentidos sensibles, de las cosas materiales. Por eso Aristóteles equiparaba al entendimiento humano con: «una tabla en la que nada hay escrito en acto».⁴⁷

Por el contrario, el cuerpo humano es superior al de los demás animales, tal como muestra su conocimiento sensible. Algunos animales le superan en los sentidos externos, pero no, en los internos —la imaginación, a memoria, etc.—. De ahí que: «El hombre posea la complexión más equilibrada entre todos los animales».⁴⁸

La superioridad corpórea del hombre sobre los animales se manifiesta por su posición erecta. Argumenta Santo Tomás que: «El tener la estatura recta le fue conveniente al hombre (...) porque los sentidos le fueron dados no sólo para proveerse de lo necesario para vivir, como sucede en los animales, sino para conocer. De ahí que, mientras los demás no se deleitan en las cosas sensibles más que en orden al *alimento* y a la *procreación*, sólo el hombre se deleita en la *belleza* del orden sensible por la belleza misma. Por eso, dado que los sentidos están situados la mayor parte en el rostro, los demás animales lo tienen inclinado hacia la tierra, como para buscar el alimento y proveer a su nutrición, mientras que el hombre tiene el rostro erguido, para que por medio de los sentidos, sobre todo por medio de la vista, que es el más sutil y percibe muchas diferencias de las cosas, pueda conocer libremente todas las

46. SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, II, c. 68.

47. ARISTÓTELES, *De anima*, III, c. 4, 429b31.

48. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 91, a. 3, ad 1.

cosas sensibles, tanto en la tierra como en el firmamento, en orden a descubrir la *verdad*».⁴⁹

La superioridad del cuerpo humano e inferioridad del espíritu humano, con respecto a otros espíritus, que justifica la caracterización del hombre «como *horizonte y confín* de lo corpóreo e incorpóreo», queda perfectamente explicada con la doctrina metafísica del hombre de Santo Tomás. En su antropología metafísica se demuestra que su alma es «*sustancia incorpórea, forma*, sin embargo, del cuerpo».⁵⁰

El alma es sustancia inmaterial, porque realiza operaciones, como el entender y el querer, en que no interviene intrínsecamente lo corpóreo. La materia en los actos de entender y de querer es sólo su *condición*, porque concurre en ellos de una manera *extrínseca e indirecta*. Por lo mismo que es sustancia inmaterial, el alma es también forma del cuerpo, porque necesita de sus sentidos para pensar y amar.

En el hombre, sin embargo, no hay una dualidad profunda. Es una única sustancia, aunque compuesta de la sustancia alma, que necesita unirse esencial y, necesariamente al cuerpo, y este último. «Los dos componentes son coprincipios respectivamente. El alma es alma de un cuerpo, el cuerpo es relativo al alma. Uno sin el otro no constituyen al hombre».⁵¹

Según esta concepción del ser humano, denominada hilemórfica, porque alma y cuerpo son forma y materia, según la filosofía de Aristóteles, hay que afirmar que: «Consta de cuerpo y alma, íntimamente enlazados. El uno es para el otro. El uno no actúa sino a través del otro».⁵² De ahí que todo lo que llega al alma es a través del cuerpo, y todo lo que brota del alma lo hace con algún concurso del cuerpo.

A la unión del cuerpo y el alma, Santo Tomás la denomina «conexión admirable».⁵³ Como explica el profesor Lobato: «En la unión de los dos órdenes de la realidad no hay mera yuxtaposición, no hay absorción de un elemento en otro, hay una auténtica unidad de las dos esferas del ser, y por ello se produce un cierto milagro natural, una sorpresa. Por medio del hombre surge en el universo escalonado un *anillo* que abraza al mismo tiempo al espíritu y a la materia, en una conexión estupenda: *mirabilis connexio*».

Añade, a continuación: «La sorpresa sube de punto cuando se piensa

49. Ibid., I, q. 91, a. 3, ad 3. Cf. A. LOBATO, *El cuerpo humano*, en IDEM (Ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, A. LOBATO, A. SEGURA, E. FORMENT, *El hombre en cuerpo y alma*, Edicep, México-Bogotá-Valencia, 1994, pp. 101-275.

50. IDEM, *Summa Contra Gentiles*, II, c. 68.

51. A. LOBATO, *Il rapporto medico-malato: la dimensione etica secondo San Tommaso*, en IDEM (Ed.) *Etica dell'atto medico*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1991, pp. 11-41.

52. IDEM, *Primacía de lo intelectual en la comunicación interpersonal*, en «Revista de Filosofía» XXI/80-81 Madrid, 1962, pp. 89-94, p. 92.

53. SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentes*, II, 68.

que los dos órdenes del ser, unidos y no confundidos en el hombre, tampoco están en igual peso y proporción, porque en la balanza tiene mayor peso el espíritu. Es el alma la que confiere la especie, la que informa la materia y la constituye en el orden del ser, es el espíritu el que le da al hombre su dignidad y su distinción». ⁵⁴

La corporéidad, a pesar de su valor, es al mismo tiempo una *limitación*. El cuerpo es también una barrera para el hombre. «La materia es límite estructural a las posibilidades del hombre, porque no se adecua totalmente al alma, porque reduce las posibilidades del espíritu, que de suyo es abierto a la totalidad. La disposición de la materia ya influye en el ser del alma y del individuo con mayor o menor perfección, y por lo mismo condiciona el obrar. Por la corporéidad acontece la fatiga, el dolor, la incapacidad de realizar muchas cosas. En la adquisición de las virtudes, tanto en la vida intelectual, cuanto en la perfección moral la corporéidad puede ser obstáculo». ⁵⁵

No obstante, estas limitaciones quedan compensadas por el espíritu, porque: «El alma como forma del cuerpo y substancia espiritual al mismo tiempo *penetra* todo lo humano. Porque afecta al ser del hombre, nada se escapa a esta presencia y a esta dignificación que viene del espíritu (...) La condición del alma horizonte está cualificando toda la realidad humana». ⁵⁶

En definitiva, por su naturaleza espiritual, el alma humana es distinta de la de los animales, pero también lo es de los otros espíritus, que no informan a ningún cuerpo. Sin embargo: «Porque el alma humana es espiritual, pero no es un espíritu separado de la materia, no es adecuado al pensamiento tomista hablar de ella como si fuera *espíritu en el mundo o espíritu encarnado*. Hay en todo un resto de platonismo, y la expresión no refleja la realidad de ser alma forma del cuerpo». ⁵⁷ El hombre es cuerpo y espíritu, constituyendo ambos una única substancia.

El hombre, sin embargo, es superior a los otros seres del cosmos por su *alma*, que revaloriza a su cuerpo, haciéndole participar de su dignidad. La presencia dignificadora del alma espiritual se manifiesta en todo el obrar humano. Incluso en las mismas actividades económicas. Como ha señalado Millán-Puelles: «Solamente en virtud de que en el hombre hay espíritu, puede darse en el ser humano una cierta necesidad de co-

54. A. LOBATO, *La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo*, en IDEM (ED.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*, vol. I, op. cit., pp. 25-98, p. 44.

55. A. LOBATO, *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, en *San Tommaso d'Aquino Doctor Humanitatis*, Atti del IX Congresso Tomistico Internazionale, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Libreria Editrice Vaticana, 1991, vol. I, pp. 44-82, p. 65.

56. IDEM, *Anima quasi horizon et confinium*, en IDEM (ED.), *L'anima nell'antropologia di S. Tommaso D'Aquino*, Atti del Congresso della Società Internazionale S. Tommaso d'Aquino (SITA), Milano. Massimo, 1987, pp. 53-80, p. 69.

57. IDEM. *La humanidad del hombre en Santo Tomás de Aquino*, op. cit., pp. 73-74.

sas artificiales, o sea, de cosas que no llegan a existir, ni pueden tampoco ser usadas, sin que funcione el poder de nuestra razón». ⁵⁸

La grandeza del alma espiritual se patentiza en que, como afirmó Aristóteles, es «en cierto modo todas las cosas». ⁵⁹ Comentando este importantísimo texto, explica Santo Tomás que: «El alma fue dada al hombre en lugar de todas las formas para que el hombre sea en cierto modo todas las cosas, ya que su alma es receptiva de todas las formas». ⁶⁰ Lobato ha advertido asimismo que: «La frase aristotélica, el hombre es en cierto modo todas las cosas, *quodammodo omnia*, tenía un sentido preciso. Se trataba de poner de relieve la capacidad típica del hombre, por la cual emerge entre todos los animales: hacia adentro la *mente*, y hacia afuera la *mano*. Por la mente y la mano el hombre va más allá de los propios confines y puede llegar a superar cualquier límite en el pensar y en el hacer». ⁶¹

También comenta Lobato, sobre la afirmación de Aristóteles: «La mano es el instrumento de los instrumentos», ⁶² que: «Se le han dado las manos al hombre, como parte integrante de su ser. Por las manos entra en contacto con el contorno. Aristóteles veía en las manos el órgano por excelencia, el medio de la acción productiva, el instrumento humano de mayor alcance. Tomás de Aquino apunta la razón de esta singular eficacia de las manos del hombre. Guiadas por la inteligencia pueden adquirir una dimensión ilimitada. Originan nuevos auxiliares de su acción, una cadena sin fin de instrumentos, que tiene en la mano su primer anillo, y pueden servir para producir un número incontable de efectos». ⁶³ Por consiguiente, como indica en otro lugar: «La mano humana no es comparable con ninguna mano animal, es un instrumento de espíritu». ⁶⁴

4. La persona

El pensamiento griego llegó a esta profunda concepción racional del hombre, pero sin referirse a su dimensión personal. Sin embargo, fue completada por la filosofía cristiana, con sus reflexiones sobre el carácter personal del hombre, suscitadas por la misma fe cristiana, cuyos misterios principales, el de la Trinidad y el de la Encarnación, están centrados en la persona.

Santo Tomás, cuya doctrina de la persona es la más profunda y aca-

58. A. MILLÁN-PUELLES, *Léxico Filosófico*, Rialp, Madrid, 1984, p. 531.

59. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 431b 21.

60. SANTO TOMÁS, *In De Anima*, III, Letic. 13, n. 790.

61. A. LOBATO, *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, op. cit., pp. 79-80.

62. ARISTÓTELES, *De Anima*, III, 8, 432a 1.

63. A. LOBATO, *El problema del hacer humano*, en «Salmanticensis» (Salamanca), 13/2, pp. 283-325, p. 284.

64. IDEM, *La humanidad del hombre en santo Tomás de Aquino*, op. cit., p. 67.

bada, para establecer la diferencia entre hombre y persona, y así determinar a esta última, nota que el nombre «persona» tiene, desde una perspectiva lógica y gramatical, un significado universal, en cuanto que puede suponerse en muchos sujetos y a los que, por ello, puede predicarse de cada uno. En este sentido coincide con los demás *nombres comunes*, incluido el de «hombre».

Explica el Aquinate que: «Los nombres de los géneros y de las especies, como hombre y animal, son impuestos para significar las mismas naturalezas comunes, aunque no las intenciones lógicas de las naturalezas comunes, que se significan con los nombres de género y de especie». Los nombres comunes expresan la naturaleza o la esencia universal de las cosas, de un modo o con una «intención» lógica genérica o específica, pero que no están incluidas intrínsecamente en el significado.

La persona, a diferencia de estos nombres, no significa una naturaleza universal o general que se diga de muchos. No significa, por tanto, la esencia humana, el concepto objetivo de hombre, que se puede predicar de cada uno de los hombres, porque lo son realmente, ya que realizan esta naturaleza universal en su individualidad. El término persona nombra directamente lo *individual*, lo propio y singular de cada hombre.

Con ello concuerda con los *nombres propios*, pero no plenamente, porque «persona», aún significando siempre lo individual o lo distinto, tiene la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los individuos personales. A pesar de esta última coincidencia, el nombre «persona» tiene un estatuto lógico-gramatical único, porque, tal como dice seguidamente el autor de este pasaje: «Adviertase, sin embargo, una diferencia, y es que algún hombre significa la naturaleza, o individuo por parte de la naturaleza, y, en cambio, el nombre persona no se impone para significar el individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza». ⁶⁵

A diferencia de todos los demás nombres, tanto comunes como propios, el término persona no significa primeramente la naturaleza, ni la naturaleza humana individual, sino que significa directamente el *ser personal propio* de cada hombre, «el estrato más profundo del sujeto humano singular», ⁶⁶ misterioso y alcanzable, en alguna medida, únicamente desde la investigación metafísica. La persona no es algo, sino alguien. No es nombre de naturaleza, ni abstracta ni concreta, ni común ni individual, sino del *ser personal*.

Como afirma Santo Tomás: «El ser pertenece a la misma constitución de la persona». ⁶⁷

El principio personificador, el que es raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, es su ser propio. La personalidad, lo que convierte a la naturaleza en persona y hace que ésta sea distinta de los otros

65. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 30, a. 4, in c.

66. A. LOBATO, *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, op. cit., p. 50.

67. IDEM, *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 1, ad 4. Cf. E. FORMENT, *Ser y persona*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1983, 2ª ed.

entes substanciales, es el ser. Si el principio personificador, el constitutivo formal de la persona, fuese alguna propiedad esencial, como, por ejemplo, la racionalidad, la libertad, la capacidad comunicativa o relacional, o cualquier otra característica, por importante y necesaria que sea, el hombre no sería *siempre* persona.

Todos los atributos de la esencia individual humana cambian en sí mismos o en diferentes aspectos, en el transcurso de cada vida humana. Pueden incluso considerarse en algún momento en potencia, o en hábito, pero no siempre en acto. Además, como son poseídos en distintos grados, según los individuos y las diferentes circunstancias individuales, habrían entonces distintas categorías de personas.

Por el contrario, puede afirmarse, en *primer lugar*, que la realidad persona se encuentra en todos los hombres. Ser persona es lo más *común*. Está en cada hombre, lo que no ocurre con cualquiera de los atributos humanos. Todos los hombres y en cualquier situación de su vida, independientemente de toda cualidad, relación, o determinación accidental y de toda circunstancia biológica, psicológica, cultural, social, etc., son siempre personas en acto.

En *segundo lugar*, debe decirse que todo hombre es persona en el mismo grado. No hay participación en el ser personal humano. En cuanto personas todos los hombres son *iguales* entre sí, aún con las mayores diferencias en su naturaleza individual, y, por ello, tienen idénticos derechos inviolables. Los niños, los ancianos, los enfermos mentales, el hombre en su fase embrionaria, todos los hombres en cualquier condición, son siempre personas humanas. Nunca son ni pueden convertirse en «cosas». Y son personas sin diferencias en el orden personal. No hay categorías de la persona en cuanto tal. Como hombres somos distintos en perfecciones, como personas, absolutamente iguales en perfección y dignidad.

Por expresar directamente el ser, en *tercer lugar*, en la noción de persona se alude al máximo nivel de perfección, dignidad, nobleza y perfectividad, muy superior a la de su naturaleza. Santo Tomás afirma simultáneamente las tesis de que el hombre posee una naturaleza humana, con unos fines e inclinaciones propias, y de que el hombre es una persona. Tanto por su naturaleza como por su persona, el hombre posee perfecciones, pero su mayor perfección y la más básica es la que le confiere su ser personal.

La persona indica lo más digno y lo *más perfecto*. «La persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza».⁶⁸ Por tanto: «La persona es nombre de *dignidad*, porque está puesto para designar lo más alto y noble entre los seres».⁶⁹ La persona significa inmediatamente esta

68. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c. Cf. U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria Editrici della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1967.

69. A. LOBATO, *La antropología de Santo Tomás de Aquino y las antropologías de nuestro tiempo*, op. cit., p. 50.

perfección suprema, básica y fundamental, y no genérica, el ser participado de un modo máximo por la naturaleza, que no es expresada directamente —tal como, sin embargo, ocurre en todos los demás seres—; y expresa también lo que posee «más» ser, y, por lo mismo, lo más unitario, lo más verdadero y lo más bueno.

En *cuarto lugar* tal como ha observado Lobato. «La persona es el concepto *más completo* de cuantos poseemos, porque además de las estructuras del ser categorial y del ser trascendental dice referencia al ser en acto y al acto de ser». La persona expresa la totalidad humana, todos sus constitutivos, los esenciales, los accidentales, y el ser, como constitutivo formal. La persona es una totalidad entitativa.

Además, y precisamente, por ello, en *quinto lugar*, como también nota el eminente tomista: «La persona es siempre *singular, concreta*. De suyo la persona no tolera un discurso genérico, ni abstracto». ⁷⁰ Las cosas no personales, son estimables por la esencia que poseen. En ellas, todo se ordena, incluida su singularidad, a las propiedades y operaciones específicas de sus naturalezas. De ahí que los individuos únicamente interesan en cuanto son portadores de ellas. Todos los de una misma especie son, por ello, intercambiables. No ocurre así con las personas, porque interesa su individualidad, que intenta expresar el nombre de persona, que no es así ni un nombre común, en sentido estricto, ni propio. A diferencia de todos los demás: la persona humana es un individuo *único e irrepetible*.

Cada persona o individuo humano es único e insustituible. Merece, por ello, ser nombrado no con un nombre que diga relación algo genérico o específico, sino con un *nombre propio*, que se refiera a él mismo. Un nombre que indica su carácter individual y valioso por sí mismo. Solo las personas tienen nombre propio. Si se da también a otras realidades es por su relación directa con personas. El nombre propio se puede entender de la persona, su objeto directo, a su entorno, que tiene un nombre propio no por sí mismo, sino por estar referido a las personas.

Con el término persona se expresa esta *individualidad* o «distinción», que es mucho mayor que la de las esencias de las cosas, incluida la esencia humana individual. La persona es mucho más inefable que cualquier otra cosa individual y hasta que el individuo humano. La individualidad personal incluye, por una parte, la de su naturaleza substancial, individualizada, como las otras substancias compuestas por sus principios individuantes de orden también esencial; por otra, la *mayor singularización* que le proporciona la posesión de un ser propio, participado en mayor medida y significado directamente por «persona».

70. IDEM, *La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo*, op. cit., p. 50. Podría considerarse como una definición de persona exclusivamente propia de Santo Tomás, la siguiente: «Persona es el subsistente distinto en naturaleza racional». En esta definición tomista quedan expresados todos sus constitutivos, la esencia o naturaleza individual, constitutivo material, y el ser propio o proporcionado a ella, su constitutivo formal, y además su carácter singular e incommunicable ontológicamente.

Este ser personal hace que la persona se *posea a sí misma*, por medio de su entendimiento y por medio de su voluntad. Tal posesión intelectual y amorosa revela una suprema individualidad. Precisa, por ello, Santo Tomás que: «De un modo más especial y perfecto se encuentra lo particular e individual en las substancias racionales, que tienen el dominio de sus actos, y no sólo son movidas, como las demás, sino que también obran por sí; y las acciones están en los singulares. Por tanto, de entre las otras substancias, los singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial; y éste es persona». ⁷¹ En ella todo esta atravesado por esta singularidad. En cualquier persona tal individualidad tiene siempre supremacía sobre todo lo específico o genérico.

El ser propio de la persona, en un nivel de mayor participación, le confiere la autoposesión, que puede considerarse en *sexto lugar*, otro de los caracteres propios de la persona. Esta posesión personal se realiza por medio de la autoconciencia intelectual o experiencia existencial de la facultad espiritual inteligible e intelectual. Gracias a ella, aunque en un grado limitado, la persona se posee intelectivamente a sí misma.

La posesión propia de la persona se lleva a cabo también por su facultad espiritual volitiva. Con esta autoposesión, la persona se ama a sí misma, de un modo natural y necesario, pero no, desordenadamente, porque entonces este «amor de sí» se convertiría en egoísmo. ⁷² Por su autoposesión, o por ser dueña de sí misma —con sus facultades superiores, aunque en el grado indicado, como corresponde a la limitación de la inteligencia y de la voluntad del ser humano—, la singularidad de la persona es *más plena* que la de los demás entes substanciales.

Por último, en *septimo lugar*, la persona, por su bondad individual, es «un ente capaz de ser fin en sí mismo», y, por tanto: «el ente capaz de ser amado por sí mismo». Solo la persona puede despertar un amor pleno, el *amor de donación* recíproca, que se constituye por una unión afectuosa y origina una comunicación de vida personal. Puede decirse que la persona es «un ser capaz de amar y ser amado con amor de donación», o como lo que es sujeto y objeto de amor no posesivo. ⁷³

Las personas, a diferencia de los otros vivientes, tienen una *vida personal*, una vida biográficamente descriptiva, de la cual merece la pena ocuparse y comprenderla en lo posible. Son las únicas que tienen biografía, porque tienen una vida individual, única, una vida como proceso unitario que no se explica únicamente por las características o propiedades de la naturaleza humana en general. En efecto, en las biografías no se determinan características o propiedades universales del hombre,

71. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 20, a. 1, in c.

72. Véase: SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 77, a. 4, in c. Véase: E. FORMENT, *La persona humana*, en A. LOBATO (ED.): *El hombre en cuerpo y alma*, op. cit., vol. I, pp. 685-954., pp. 805 y ss.

73. J. BOFILL, *Autoridad, jerarquía, individuo*, en *Obra filosófica*, Ariel, Barcelona, 1967, pp. 11-23, p. 19. Véase: F. TOMAR ROMERO, *Persona y amor. El personalismo de Jaime Bofil*, PPU, Barcelona, 1993.

sino que se intenta explicar de alguna manera la vida del hombre individual, la vida de una persona.

La vida personal es la que se comunica en las relaciones de amor de donación desinteresada. En la donación recíproca amistosa, los que se aman se intercambian los pensamientos, las voluntades, los afectos y todo aquello que pertenece a la propia intimidad personal, y que son sus mejores bienes propios. Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, incluso da una definición del amor de donación por esta comunicación de vida, al decir que la amistad es «mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida personal».⁷⁴

5. *Primacia absoluta de la persona*

Todas estas siete características de la persona, explican la siguiente tesis personalista, que formula Santo Tomás, al inicio de una de sus obras, del modo siguiente: «Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad».⁷⁵ Únicamente a las personas, a cada una de ellas en su concreción y singularidad, tal como significa el término persona, se subordinan todas las ciencias, teóricas y prácticas, las técnicas, las bellas artes, toda la cultura y todas sus realizaciones, en definitiva. Siempre y todas están al servicio de la persona humana. A la felicidad de las personas, a su plenitud de bien, es aquello a lo que deben estar dirigidos todos los conocimientos científicos, sean del orden que sean, e igualmente la misma tecnología, y todo lo que hace el hombre.

La primacía de la persona se da no sólo en el orden natural, sino también en el cultural o humano. Si las más geniales creaciones culturales, científico-técnicas, artísticas, o de cualquier otro tipo, no tendiesen a la perfección —especulativa, moral, estética, o de otra dimensión—, al bien, de las personas en su singularidad, que son solamente las que pueden ser felices, carecerían de todo sentido y por tanto de interés alguno. Todas son siempre relativas a la persona. No hay nada, en este mundo, que sea un absoluto, todo esta siempre referido a la felicidad de las personas, el único *absoluto* en el orden creado.

Frente a esta tesis de la supremacía absoluta de la persona, de cada persona humana, se podría presentar, tal como hace el mismo Santo Tomás, la siguiente objeción: «Lo que es propio de los mejores, es más digno de lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales».⁷⁶ Parece, por tanto, que el ser persona no sea lo más digno del hombre, ya que es común a todos.

Es un hecho de experiencia que siempre las cosas más perfectas son escasas. Así, en el universo hay menos hombres, que animales; hay

74. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 3, in c.

75. IDEM, *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, Proem.

76. IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 3, a. 5, ob. 3.

menos animales que plantas; y menos plantas que seres inertes. Igualmente, en el mundo cultural, son pocos los grandes investigadores, artistas, etc. Lo más común se presenta, por tanto, como menos valioso y digno de estimación.

Santo Tomás da la siguiente respuesta a esta objeción basada en que *cantidad* y *perfección* se presentan en relación inversa: «La comparación entre lo más común y lo menos común (...) no es válida, porque no siempre se cumple que lo menos común es lo más perfecto. No es la escasez o la menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo abundante, sino el ser fin respecto a unos medios».⁷⁷

Lo que descubre una mayor perfección no es la menor cantidad, sino el ser *fin* de otros, sean abundantes o escasos. Si todo se ordena o está al servicio de las personas humanas, si todo es un medio para que consigan la felicidad, es porque es menos perfecto que ellas. Por consiguiente, cualquiera, que cultive algún ámbito de la cultura, está al servicio de las personas, de lo que son todos los hombres, lo más común y corriente. Aunque la persona sea como el *común denominador* de todos los hombres —que difieren en salud, biológica o psíquica, en riquezas, materiales o espirituales, poder, placer, cultura y en todas las determinaciones esenciales—, en ella está la dignidad del hombre y su mayor perfección. Lo más común, lo más ordinario, es precisamente lo más noble y perfecto. La persona, en su singularidad, es lo sumo y lo supremo.

La vida vulgar o mediocre lleva a *ignorar* esta máxima dignidad personal, o, en todo caso, *impide* que la persona viva de acuerdo con lo que es verdaderamente, que pueda seguir el imperativo de Píndaro, el gran poeta griego del siglo v a. de C.: «Llega a ser el que eres». La vida del hombre ordinario es una vida personal no promocionada. Es una vida en la que no se *actualiza* la capacidad personal de pensar por sí mismo y de realizar actos plenamente libres.

En la última obra del filósofo Basave, se dice que: «Vivir al día, como lo hacen los animales, no es, en rigor vivir humanamente. No basta percibir impresiones agradables o desagradables, dejarse llevar por el flujo de los acontecimientos sin esperar nada. Lo más desconsolador para el hombre es no saber jamás por qué vive, por qué se levanta por la mañana y por qué al día siguiente volverá a levantarse. Obedecer al oscuro instinto que nos ata a la existencia sin preguntar por qué se vive y por qué se muere, es vegetar pero no es vivir humanamente. Vivir humanamente es contraer "relaciones" con los otros hombres y con las cosas. Con las cosas establecemos relaciones de medio, con las personas relación de fin».⁷⁸ La madurez de la vida personal se realiza en estas relaciones, principalmente en las personales.

El ser humano, sin el *obstáculo* de la ordinariedad y de la falta de libertad de pensamiento y de actuación, *experimenta* las manifestaciones de

77. Ibid., ad 3.

78. AGUSTÍN BASAVE FERNÁNDEZ DEL VALLE, *Tratado de Filosofía. Amor a la Sabiduría como propedéutica de salvación*, Limusa, México, 1995, pp. 142-143.

su dimensión personal. Tal como ha descrito insuperablemente el profesor Basave: «En la historia del universo, mi existencia es única, incanjeable, irrepitible. Frente al resto de los entes, yo me encierro en mi ser de suceso único, en mi individualidad irreductible. Mi mismidad y mi destino personal no los puedo compartir. Me es imposible convertirme en otro. La mismidad no se puede enajenar. El yo es irrenunciable. La realidad circundante, el universo se me dan a través de mis vivencias, bajo el tamiz de mi individualidad». Sin embargo, esta misma experiencia de la *incomunicabilidad metafísica* personal manifiesta la *comunicación interpersonal*, que posibilita. De manera, que: «Esta clausura metafísica de la seidad personal no impide la apertura de mi soledad ontológica que se puebla de compañías».79

Por último, quisiera terminar, tal como he empezado esta ponencia —que Ustedes han tenido la amabilidad de seguir—, con unas palabras de Ortega, que cita el mismo Dr. Basave, al establecer la misión personal del hombre, porque considera que: «Ortega y Gasset ha intuido, en alguna forma, esta dimensión supra-natural del hombre, pero sin detenerse en el aserto para profundizar en él», es decir, la dimensión personal o no natural del hombre, que excede en dignidad a su naturaleza.

Tal como dijo el que fue catedrático de Metafísica de esta Universidad Complutense de Madrid: «El ser del hombre tiene la extraña condición de que en parte resulta afín con la naturaleza, pero en otra parte no, que es a un tiempo natural y extranatural, una especie de *centauro ontológico*, que media porción de él está inmersa, desde luego, en la naturaleza, pero la otra parte trasciende de ella. Dante diría que está en ella como las barcas arrimadas a la marina, con media quilla en la playa y la otra media en la costa».80 Cada hombre es como un «centauro ontológico», hombre y persona, dos constitutivos que, como los de los centauros de la mitología griega, parte humana y parte de caballo, son completamente distintos, pero están siempre unidos, y que, por ello, no se pueden ignorar, para comprendernos y para vivir como lo que somos. Muchas gracias.

EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

79. *Ibid.*, p. 130.

80. *Ibid.*, p. 1216. Véase: JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Obras completas*, Revista de Occidente, Madrid, 1946-1969, 11 vols., vol. V (1947), p. 344.