

## LA DIMENSIÓN ONTOLÓGICA Y ÉTICA DE LA PERSONALIDAD SEGÚN TOMÁS DE AQUINO.

*Paulo Faitanin* – Universidade Federal Fluminense.

*Resúmen:* Según Tomás de Aquino el tema de la personalidad humana se refiere al problema de la individuación de la persona humana. Su doctrina establece que así como el cuerpo es el principio de individuación del alma, en cuanto que constituye ontológicamente la persona humana, la personalidad lo es de la persona, mediante la libertad personal, y en cuanto fundamenta el obrar humano. En este sentido, la personalidad humana es interpretada por el Aquinate bajo dos perspectivas: la dimensión ontológica del ser personal; y la dimensión ética del obrar humano, en cuanto fundamentado en la libertad personal.

*Palabras-clave:* Tomás de Aquino; Mulher; Amizade; João Paulo II; Humanismo cristão; Dignidade feminina.

*Abstract:* According to Aquinas the issue of human personality refers to the problem of individuation of the human person. His doctrine states that as the body is the principle of individuation of the soul, establishing ontologically the person, the personality is the principle of individuation of the person, by personal freedom, and as a foundation the human act. In this sense, human personality is interpreted by Aquinas in two perspectives: the ontological dimension of the personal being; and the ethical dimension of human action, as based on personal freedom.

*Keywords:* Thomas Aquinas; Woman; Friendship; John Paul II; Christian Humanism; Feminine dignity.

### 1. DIMENSIÓN ONTOLÓGICA DE LA PERSONALIDAD.

#### 1.1. PROLEGÓMENOS: *EL INDIVIDUO EN CUANTO PERSONA.*

Según el Aquinate, *hypostasis* significa *individuum substantiam* de cualquier naturaleza<sup>1</sup>. No obstante, dada la evolución del uso de este término, este pasó tan sólo a significar *individuum rationalis naturae*, es decir, *persona*<sup>2</sup>. *Persona* es pues un nombre especial que se da a los individuos de naturaleza racional<sup>3</sup>. De esta manera, por el nombre *hypostasis* se designa la naturaleza genérica de la sustancia en cuanto individuada y por el nombre *persona* sólo la naturaleza racional *sub tali*

---

<sup>1</sup> *In III Sent* d6 q1 a1 sol1; *De Pot* q8 a3 sol.

<sup>2</sup> *De Pot* q9 a1 ad2.

<sup>3</sup> *De Pot* q9 a2 sol.

*modo existendi*<sup>4</sup>. Y eso se muestra cuando dice el Aquinate que individuo indica algo que no pertenece a la naturaleza<sup>5</sup>, como por ejemplo la *ratio individuationis*. Según lo expuesto, *hypostasis* significa comúnmente todas sustancias y *persona* tan sólo las que son racionales<sup>6</sup>.

Es preciso recordar que aquí se plantea el concepto de persona desde la perspectiva del nombre que se atribuye al individuo de naturaleza racional. Por ello, este concepto es analizado según se considera su aplicación a los individuos humanos. En razón de que *persona* se dice de las *Personas Trinitarias* y de los *Ángeles*, el Aquinate, al considerar este concepto en cada contexto se vale de la analogía y destaca lo fundamental y común de este concepto que le permite nombrar diferentes y diversas entidades.

Así pues, *Persona*, que el Aquinate define como *substantiam individuum rationalis naturae*<sup>7</sup>, es efectivamente sustancia<sup>8</sup> e *individuum*<sup>9</sup>, aunque no será según el mismo modo que estos conceptos son puestos en la definición del concepto de persona. La *persona* en la consideración *primo intentionaliter* significa *hypostasis* y en la consideración *secundo intentionaliter* significa *individuum*<sup>10</sup>, no en la medida en que significa *rem singularem*, sino más bien en cuanto indica *intentio singularitatis*<sup>11</sup>.

Si persona es *individuum* será también incomunicable, por lo que en su concepto se indicará la *ratio individui* que es la incomunicabilidad. Pero siendo *persona* un nombre que designa la cosa<sup>12</sup> y no la intención, no significará lo mismo decir, por ejemplo, *homo* y *persona*, dado que *homo* nombra e indica la intención y *persona* nombra e indica la cosa misma. Pero, si eso es así, ¿de qué modo se dice que *persona* es un concepto? Tomás contesta a eso diciendo que el hecho de que persona sea individuo y que individuo sea incomunicable y que a causa de eso la persona lo sea también, no impide que en cierto sentido persona indique una intención común<sup>13</sup>, porque aunque *persona* nombra la cosa, no indica estrictamente las particularidades del individuo que ella nombra, porque si así fuese, persona

---

<sup>4</sup> *De Pot* q9 a2 ad2.

<sup>5</sup> *De Un Ver* a2 ad6.

<sup>6</sup> *In III Sent* d6 q1 a1 sol1.

<sup>7</sup> Véase: *STh* I q29 a4 sol.

<sup>8</sup> *In I Sent* d25 q1 a1 ad8.

<sup>9</sup> *In I Sent* d25 q1 a2 a1.

<sup>10</sup> *In I Sent* d26 q1 a1 ad3; Id., d23 q1 a1 sol.

<sup>11</sup> *In I Sent* d23 q1 a3 ad sol. En efecto, el nombre *persona* no es nombre de segunda intención como lo puede ser tomado lo de *individuum*, pero porque puede significar la intención de singularidad, puede ser tomado en la segunda intención. Por ello, puede ser tomado en la segunda intención en cuanto es el nombre de lo que conviene ser considerado en la segunda intención. Véase: *Defen.* II, p. 178 b y 179 a. Véase, también: *In I Sent* d25 q1 a1 ad8.

<sup>12</sup> *STh* I q30 a4 sol.

<sup>13</sup> *STh* I q30 a4 sol.

convendría sólo a un individuo, porque todos los individuos según sus propiedades particulares se distinguen.

En este sentido, o bien habría muchos conceptos de *persona* que serían iguales en cuanto signo, pero distintos en cuanto significado e indicación de la cosa misma, lo que sería absurdo, ya que el concepto indica la naturaleza en común<sup>14</sup>; o bien sería un concepto que, como la noción de *individuum vagum*<sup>15</sup>, no indica en estricto a este o aquel individuo, sino a alguno que sea sustancia individual de naturaleza racional: *aliquis homo*.

Así pues, algún hombre es sustancia individual de naturaleza racional<sup>16</sup>. *Persona* en la medida en que es comprendido como *individuum vagum* no quiere designar sino tal modo de existir<sup>17</sup>, en la medida en que se abstraigo la individuación misma. Y es según esta razón que se pone *individuum* en la definición de persona, en cuanto se busca designar un modo individual de ser<sup>18</sup>. El *individuum* añade sobre la naturaleza de la especie la materia individual<sup>19</sup>; por lo que entendido de esta manera, *individuum* que es puesto en la definición de persona excluye toda universalidad de la noción de persona<sup>20</sup>. Por todo ello conviene, en cuanto es efectivamente la *ratio individui*, la incomunicabilidad al *suppositum* y a la *persona*<sup>21</sup>.

## 1.2. LA CUESTIÓN: PERSONALIDAD E INDIVIDUACIÓN.

San Alberto, refiriéndose a la individuación de la persona humana, dijo que el *principium individuationis est personae singularitas*<sup>22</sup>, Tomás refiriéndose al tema de la personalidad en Cristo, establecería que la personalidad es la individuación de la naturaleza humana: *individuatío autem conveniens humanae naturae est personalitas*<sup>23</sup>. Si eso es cierto, podemos decir que así como el cuerpo es el principio de individuación del alma, la personalidad lo será el de la naturaleza humana<sup>24</sup>. De

<sup>14</sup> Sobre eso véase: *Defen.* I, p. 291 a; *STh* I q11 a3.

<sup>15</sup> *In I Sent* d25 q1 a3 a4.

<sup>16</sup> *STh* I q30 a4 sol.

<sup>17</sup> *De Pot* q9 a2 ad2.

<sup>18</sup> *De Pot* q9 a2 ad5. Véase, también: *Cursus Philosophicus Thomisticus*. I, p. 430 a 33-40.

<sup>19</sup> *De Nat Gen* n478.

<sup>20</sup> *De Pot* q9 a2 ad7.

<sup>21</sup> *De Pot* q2 a4 sol. Véase: T. de Vio Cayetano, *In I Sum. Theo.* q. 3, a. 3, n. 1.

<sup>22</sup> San Alberto, *In I Sent.*, d. X, a. 1.

<sup>23</sup> S. Tomás de Aquino, *CG IV* c41 n3792; *De Un Ver* a1 sol.

<sup>24</sup> M. W. Bernardo hizo una excelente interpretación del concepto de *personalidad metafísica* del pensamiento del Pe. Penido. En ella encontramos un paralelo con el que proponemos aquí. Según William, 'a personalidad metafísica é, portanto, maneira de existir, uma substância intelectual individuada, existencial-concreta'. Según consideramos, la personalidad en Tomás dice respecto a la concretización de la sustancia intelectual, según un modo de existir

hecho, no existe la naturaleza humana sino en esta o en aquella persona. Por eso la naturaleza humana, aunque en perfección se diga común a muchos, se realiza en cada ser humano, según el modo de ser de cada uno. Pero, si este modo de ser en cada persona es su personalidad, se sigue de ello que la personalidad, en cada uno, es la singularidad o individuación de la naturaleza humana.

En cualquier caso, es preciso tener presente aquella tesis que sostiene que el término de la individuación es la subsistencia individual<sup>25</sup>. Y lo mismo se aplica en el caso del alma humana, porque ella no subsiste individualmente antes de su advenimiento en el cuerpo, sino simultánea e inmediatamente de la disposición del mismo<sup>26</sup>. Si el subsistir es como dijo Tomás *determinatum modum essendi*<sup>27</sup>, se sigue de ello que el principio de individuación es, efectivamente, no principio del ser, sino del ser determinado de la naturaleza específica<sup>28</sup>.

Afirma el Aquinate que Sócrates no *subsiste* sólo por la esencia, sino también por la materia, por la que se individúa la naturaleza del hombre en él<sup>29</sup>, por eso *hoc nomen subsistentia significat quod est per respectum ad individuationem*<sup>30</sup>. De hecho,

---

individualmente. En William véase: *Reflexão Filosófica sobre a experiência mística segundo Dr. Pe. Maurílio Teixeira Leite Penido*. Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita. Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis Facultas Philosophiae. Romae, 1996, pp. 135-139.

<sup>25</sup> JUAN DE SANTO TOMÁS, *Philosophia Naturalis*. III, q. IX. art. 3, pág. 770 a, n. 7-15: “Terminus individuationis est subsistentia seu suppositalitas, quae per se solum invenitur in individuis substantialibus, quae per se terminantur et per se sistunt in esse. Accidentia autem non habent in se terminationem et subsistentiam, sed per inhaerentiam ad rem subsistentem redduntur terminata”; idem, pág. 778 b, n. 33-36: “nec tamen ipsa existentia et subsistentia sunt principia individuationis, ut iam supra diximus, sed termini et complementum”. Lo mismo sostuvo mucho antes el carmelita Juan Baconthorpe, *III Sent.*, d. 11, 1, 3, pág. 71: “suppositum addit super naturam actum formalem subsistendi”.

<sup>26</sup> Tomás resume del siguiente modo tal cuestión: *De Pot* q3 a9 ad20: “creans dat esse animae in corpore; et generans disponit corpus ad hoc quod huius esse sit participes per animam sibi unitam”. Véase también en sus discípulos: Tomás de Sutton, *Quaestiones ordinariae*, q. 27, rep. Ad9, p. 763; *Quaestio de principio individuationis*, art. 2, resp. p. 587-588, col. A-B; Domingo de Flandes, *Quaestionum super Metaphysice*, VII, q. 22, resp. ad. 6, col. B; Francisco Ferrariense, *Commentaria in S. C. Gentiles*. II, c. 75, n. II, p. 476; Juan Capreolo, *Defen. Theo.* III, d. 3, q. 1, a. 3, p. 249, col. A-B.

<sup>27</sup> *In I Sent* d23 q1 a1 sol.

<sup>28</sup> Más recientemente J. Owens parece interpretar en el contexto tomista que la forma sería el principio de individuación, porque ella da el ser: “Thomas Aquinas (B. CA. 1225; D. 1274)”, en: *Individuation in Scholasticism*. Ed. Jorge Gracia. New York, SUNY, 1994, pp. 173-194. L. Dewan critica veemente la interpretación de Owens. Además Dewan establece que el principio de individuación no es causa del ser sino de determinado modo de ser: “The individual as a mode of being according to Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 63 (1999), pp. 403-424.

<sup>29</sup> *In I Sent* d5 q2 a1 ad2: “Socrates subsistit non tantum per essentiam, sed etiam per materiam, per quam individuatur natura humanitatis in ipso”.

<sup>30</sup> *In I Sent* d23 q1 a1 sol.

según el Angélico, *subsistere dicit determinatum modum essendi*<sup>31</sup>, por tanto lo que es principio de individuación, es principio de determinado modo de ser. Para Tomás está claro que la materia individúa la naturaleza: *scilicet materiam, per quam natura individuatur*<sup>32</sup>. Y así como el cuerpo que individúa el alma determina su modo de ser, la personalidad, que conviene a la individuación de la naturaleza humana, es el que determina el modo de ser de la misma. En efecto, ello está de acuerdo con lo que Tomás determina como siendo las tres cosas que se dicen de la naturaleza de lo que es persona humana: *subsistir, razonar y ser individuo*<sup>33</sup>.

La incomunicabilidad que existe en la persona humana, a través de su subsistir individual, que le causa el cuerpo dispositivamente, no es sino por el hecho de que su naturaleza es recibida en la materia determinada<sup>34</sup>; por lo que, Tomás fundamenta también en la *materia signata* la incomunicabilidad e individuación de la persona humana, por lo menos en cuanto causa dispositiva, como señaló el de Sutton, interpretando la doctrina tomista<sup>35</sup>. Y en ello estamos también de acuerdo con la opinión del Ferrariense que afirma que toda hipóstasis en la naturaleza humana es constituida por la materia señalada<sup>36</sup>. En resumidas cuentas, la tesis que, a nuestro juicio, es central para entender el papel de la materia en la individuación del alma, es la que sostiene el Aquinate diciendo que el alma no se individúa por la materia de la que toma la existencia, sino que se individúa según su ordenación o aptitud a la materia en la que existe<sup>37</sup>; sólo a partir de ello entendemos lo que Tomás quiere decir que *individuatío animae etsi aliquam relationem habeat ad corpus*<sup>38</sup>.

En esta misma línea, se podría tomar la interpretación de Capreolo y la del Ferrariense, en la que opinan que el cuerpo no es causa absoluta de la individuación del alma, sino que es la aptitud, proporción del alma hacia el cuerpo que causa la individuación. En este caso, si no es el principio absoluto, según Capreolo sería el *principio de individuación relativo*, y según el Ferrariense,

---

<sup>31</sup> *In I Sent* d23 q1 a1 sol.

<sup>32</sup> *In I Sent* d8 q5 a2 ad4.

<sup>33</sup> *In II Sent* d3 q1 a2 sol: “personalitas est in Angelo, alio tamen modo quam in homine: quod patet, si tria quae sunt de ratione personae considerentur, scilicet subsistere, ratiocinari, et individuum esse”.

<sup>34</sup> *In II Sent* d3 q1 a2 sol: “incommunicabilitas est in homine ex hoc quod natura sua receptibilis in materiae fundamento per materia determinatur”.

<sup>35</sup> TOMÁS DE SUTTON, *Quaestiones ordinariae*, q. 27, rep. Ad9, p. 763; *Quaestio de principio individuationis*, art. 2, resp. p. 587-588, col. A-B.

<sup>36</sup> FRANCISCO FERRARIENSE, *Commentaria in S. Contra Gentiles*. IV, c. 40, p. 140.

<sup>37</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De An* a6 ad13: “Ad decimumtertium dicendum quod anima non individuatur per materiam ex qua sit, sed secundum habitudinem ad materiam in qua est: quod qualiter possit esse, in quaestionibus praecedentibus manifestum est”.

<sup>38</sup> *De An* a1 ad2.

*conditio sine qua non*, pero sobretudo no por causar la sustancia del alma, o su unidad en sí, sino por causar su distinción de las demás almas<sup>39</sup>.

Flandes, apoyado en la tesis tomista de que el alma se individúa según la aptitud a la materia en la que existe, opinó que el alma mantendría, estando separada, aquella *individualidad aptitudinal*, pero no actualmente, sino que según su aptitud<sup>40</sup>. Estamos de acuerdo con Flandes, porque no sería posible que el alma mantuviese su individualidad tras la corrupción de modo actual, porque la individualidad actual es aquella que se tiene en acto unida con el cuerpo; pero nada impide que mantenga su individualidad ‘aptitudinal’, por la que incluso justificaría la misma aptitud del alma a su cuerpo en la resurrección<sup>41</sup>.

Esta aptitud del alma al cuerpo debe ser entendida, como la sostuvo el Ferrariense comentando al Aquinate –advirtiendo que el alma no es educada de la

---

<sup>39</sup> JUAN CAPREOLO, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis*. III. dist. 3, q. 1, art. 3, p. 249, col A-B: “Tunc, ad primam improbationem huius responsionis. Dicitur quod aptitudo, et proportio, et commensuratio animae ad corpus, non est entitas absoluta, sed respectiva, et quod praesupponit entitatem absolutam animae distinctam specificè ab aliis quae sunt diversarum specierum; non autem supponit eam distinctam solo numero ab aliis animalibus (...) Et cum dicitur quod respectus non est de ratione absoluti; - dicitur quod haec anima, inquantum est haec anima, non dicit purum absolutum, sed absolutum sub respectu; sicut et anima, inquantum anima, et forma, inquantum forma, importat respectum ad suum formabile (...) Tamen advertendum est quod, cum dico hanc animam, dico tria: primum est substantia ipsius animae; secundum est unitas eius in se, tertium est distinctio eius ab aliis animabus, quae sunt vel esse possunt in eadem speciei. Tunc dico quod ille respectus ad corpus, vel ad hanc materiam, non est principium individuationis animae, quoad primum vel secundum, sed quoad tertium (...) quia quod sit indivisus, habet ex subjecto; quod autem sit distinctus ab aliis, immo quod possit distinguere animam ab anima, habet ex suo termino, scilicet ab hoc corpore, vel ab hac materia”.

<sup>40</sup> DOMINGO DE FLANDES, *Quaestionum super Metaphysice*. Lib. VII, q. 22, Sextum, Respondeo, col. B: “et hoc est quomodo dicit quod anima separata individuatur per habitudinem ad corpus, non quod illa habitudo formaliter individuet animam sed quia anima habet habitudinem ad corpus sicut propria perfectio ad proprium perfectibile”.

<sup>41</sup> TOMÁS DE AQUINO, *De Nat Mat* c7 n403: “Ex quibus patet quod idem homo numero resurget et non alius, cum omnia principia sua eadem numero redeant ad invicem. Anima enim humana simpliciter eadem numero manet post mortem cum plenitudine virtutum suarum ad perficiendum materiam in omni gradu eodem in quo prius eam perfecit. Materia etiam eadem manet, cum materia sit incorruptibilis. Eisdem etiam dimensiones numero necesse est manere in materia non nisi in potentia, aliter agens physicum eisdem numero produceret, quod falsum est. Manent igitur in potentia materiae eadem numero respectu agentis divini, quia aliter non foret idem individuum numero, quia dimensiones agunt ad individuationem, ut dictum est supra. Et ideo ex eadem materia et eisdem dimensionibus cum anima eadem erit idem homo qui resurget et non alius”. Más detalles sobre el tema de la resurrección e identidad corpórea en Tomás, véanse: E. Hugueny, “Résurrection et identité corporelle selon les philosophies de l’individuation”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 23 (1934), pp. 94-106; M. Brown, “St. Thomas and the individuation of persons”, *American Catholic Philosophical Quarterly*, 65 (1991), pp. 29-44.

potencia de la materia— como la aptitud de la forma a la materia: *habitus animae ad corpus est habitus formae ad materiam*<sup>42</sup>. Concluyendo, podemos destacar algunas tesis fundamentales. El alma se individúa en el cuerpo y que la personalidad individúa la naturaleza humana; y esto es fundamental para comprender que en la doctrina de la persona en Tomás, la personalidad de cada uno, constituye la dimensión espiritual de la individuación de la persona<sup>43</sup>. En este sentido, la personalidad es entendida en su dimensión ontológica.

## 2. LA DIMENSIÓN ÉTICA DE LA PERSONALIDAD: LA LIBERTAD COMO FUNDAMENTO DE LA INDIVIDUALIDAD DEL ACTO DEL SER PERSONAL.

En la persona humana, tal como nos ha advertido en su momento, E. Forment, *la individualidad total de su naturaleza se ve completada por otra individuación más profunda, la que expresa el término persona; la persona es lo más individual, lo más propio que es cada hombre, lo más incommunicable, o lo menos común, lo más singular*<sup>44</sup>. En este sentido, en la personalidad de cada uno se encierra toda la dimensión corpórea y espiritual de modo incommunicable, intransferible, tanto según el ser como según el modo de ser, de ahí que la noción de *persona* no es un trascendental<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> FRANCISCO FERRARIENSE, *Commentaria in Summa Contra Gentiles*. II, c. 75, n. II, p. 476. En este sentido, según Ferrara, así como el cuerpo no es causa de la individuación del alma, también no es de la multiplicidad de los cuerpos causa de la multiplicidad de las almas [II, c. 75, n. IV, p. 476: “Sed, licet hoc corpus hoc modo sit de essentia huius animae, non oportet tamen ut sit causa eius individuationis, sicut non est causa esse ipsius (...) non tamen corpus est causa individuationis animae, neque multitudo corporum est causa multitudinis animarum”]. Si la forma se individúa por la materia individual, esto no significa que la materia sea causa de la individuación del alma, porque no hay causalidad sino aptitud de la forma hacia la materia, en la que se da la individuación [II, c. 75, n. IV, pp. 476-477: “Unde cum dicitur quod forma individuatur per materiam individuaem, ly per non dicit causalitatem, sed habitudinem materiae tantum in qua accipit individuationem, si sit sermo de anima intellectiva”].

<sup>43</sup> Traduciremos este pasaje dada su importancia: *STb* I-II q81 a2 sol: “El hombre engendra seres iguales a sí específicamente, no numéricamente. Por tanto, las notas que pertenecen a un individuo en cuanto singular, como los actos personales y las cosas que les son propias, no se transmiten de los padres a los hijos. No hay gramático que engendre hijos conocedores de la gramática que él aprendió. En cambio, los elementos que pertenecen a la naturaleza pasan de los padres a los hijos (...) Pero no las cosas puramente personales”.

<sup>44</sup> FORMENT GIRALT, E. *Id a Tomás. Principios fundamentales del pensamiento de Santo Tomás*. Pamplona, Fundación Gratis Date, 1998, pp. 116-125. Véanse, también: *Persona y Modo Substantial*. Segunda edición. Barcelona, PPU, 1984; *Ser y persona*. Barcelona, Universidad de Barcelona, 1983. Eso no significa que hayan dos individuaciones, sino sólo una, pero que se profundiza en el ser persona, es decir, en su personalidad.

<sup>45</sup> FORMENT GIRALT, E. *Id a Tomás*. Op. cit., p. 117 col. a. Fuera del contexto tomista, hay interesantes interpretaciones acerca de la persona como un trascendental. Tal como hemos dicho en otro lugar, más recientemente, siguiendo otra vertiente de pensamiento, L. Polo, propone una re-lectura de la identidad de la persona humana. Esta lectura se tradujo en una

De ello se sigue que la persona humana, sea por su individualidad e incomunicabilidad corpórea, como por la personal, es ella misma única; de tal manera que tanto por el ser como por el modo de ser, la persona en su ser personal es único, intransferible e incomunicable<sup>46</sup>. Pero hay que tener en cuenta que la incomunicabilidad ontológica del ser personal en Tomás, no anula la doctrina de la comunicabilidad personal por el amor. J. Cruz Cruz, en su momento, estableció que el *éxtasis de la intimidad* significa la apertura de la intimidad en la profundidad del amor, en el ser personal<sup>47</sup>.

Y en ello fundamentamos lo que sería la doctrina de la incomunicabilidad ontológica de la persona humana<sup>48</sup>; y ello viene a justificar la tesis que sostiene que la persona humana representa a modo de imagen, en su esencia, la unicidad e incomunicabilidad de la esencia divina. La libertad constituye el signo más radical de la incomunicabilidad ontológica de la persona humana y el amor, el principio

---

doctrina de la intimidad e interioridad de la persona humana, a partir de la tesis que propone los trascendentales personales. Sobre eso, véase: L. Polo, *Antropología Trascendental*. Vol. I. Pamplona, EUNSA, 1999, pp. 15, 32, 92, 160, 220, 238. Véase la reseña de S. Piá: S. Piá Tarazona, “La ‘Antropología Trascendental’ de Leonardo Polo”, *Studia Poliana*, 1 (1999), pp. 101-115.

<sup>46</sup> En cualquier caso, es preciso destacar que la incomunicabilidad ontológica del ser personal del ser humano, no anula ni impide la apertura o comunicabilidad del hombre; sino todo lo contrario, la incomunicabilidad del ser personal de cada uno permite un diálogo más fecundo y original a partir de las diferencias propias y las experiencias incomunicables de cada uno. Por ello, la incomunicabilidad ontológica del ser personal no obstaculiza la apertura operativa del ser humano, sea por la voluntad amando, sea por el entendimiento, compartiendo lo contemplado.

<sup>47</sup> CRUZ CRUZ, J. *El Éxtasis de la intimidad. Ontología del amor humano en Tomás de Aquino*. Instituto de Ciencias para la Familia. Universidad de Navarra. Pamplona, Ediciones Rialp, S. A., 1999, esp. pp. 31-79. Por otro lado, J. F. Sellés, subraya la intimidad como un radical personal, que significa ser abierto uno a sí mismo. En cualquier caso, esto también está de acuerdo con la tesis de que no es posible la apertura sin la apertura de uno a sí mismo, pues el amar presupone, en este caso el amor de sí: SELLÉS DAUDER, J.F. *La persona humana*. Parte III: Núcleo personal y manifestaciones. Bogotá, Universidad de la Sabana, 1995, esp. pp. 214-233. Quizá esto sirva para fundamentar la tesis de Spaemann de que la distinción entre personas es de “alguien” y “alguien”; porque lo que se utiliza para la distinción, es lo íntimo de cada uno: SPAEMANN, R. *Personas. Acerca de la distinción entre “algo” y “alguien”*. Traducción y estudio introductorio José Luis del Barco. Pamplona, EUNSA, 2000, esp. pp. 32-36. Respecto de si es posible plantear, en el contexto antropológico tomista, un concepto de ‘identidad personal’, sostenemos, al contrario de lo que ha sostenido C.F.J. Martín, que si no fuera posible afirmarlo, de nada valdría sostener la incomunicabilidad ontológica del ser personal, ya que la incomunicabilidad ontológica de la persona exige la afirmación de la mismidad de uno consigo mismo. Sobre la tesis de Martín, véase: “Tomás de Aquino y la identidad personal”, *Anuario Filosófico*, 26 (1993), pp. 249-259.

<sup>48</sup> J. Martínez Porcell también sostiene la tesis de la incomunicabilidad ontológica de la persona humana: *La incomunicabilidad ontológica de la persona humana*. Barcelona, PPU, 1992.



fundamental de la comunicabilidad entre las personas. El amor personal entre las personas representa, en la naturaleza de la persona humana y a modo de imagen, la comunicabilidad misma de las Tres Personas divinas en la Deidad; y la libertad, por otro lado, también representa, a modo de imagen, la incomunicabilidad de la naturaleza divina respecto de lo creado.

Ahora bien, si el núcleo personal de cada quien –fundamentada en la dimensión espiritual de la libertad y amor del ser personal– es intransferible e incomunicable, eso significa que la personalidad que se constituye apoyada sobre estas propiedades espirituales no se resultan de herencia genética paterna, sino que es donada por Dios libremente y que se revela en cada uno en el ejercicio mismo de la libertad, mediante las operaciones, por las que se manifiestan esta dimensión ontológica incomunicable del ser personal; de tal modo que la personalidad de cada quien vuelve incomunicable la naturaleza humana, porque esta se realiza en cada quien de un modo enteramente original y radical.

Por ese motivo, el Aquinate entendió la personalidad como el principio de individuación de la naturaleza humana. Y eso no anula la comunicabilidad total del ser personal, porque si la libertad hace con que la naturaleza sea de suyo individual espiritualmente, el amor la expande. Y dado que no hay signo de amor donde no hay la libertad, se sigue de ello que la dimensión espiritual del ser personal no se resulta de la oposición de la libertad y amor, sino que se constituye plenamente sobre estos dos pilares.