

El ser, la forma y la persona: sobre la raíz ontológica de la dignidad humana en Tomás de Aquino*

Liliana B. Irizar**, Santiago Castro***

Resumen

El objetivo de este artículo es presentar la discusión acerca de las raíces ontológicas de la persona humana en Tomás de Aquino. Para eso, se establece un diálogo entre algunos tomistas de habla hispana, especialmente Eudaldo Forment, y algunos tomistas anglosajones, como Lawrence Dewan y Stephen L. Brock, además del tomista holandés Rudi te Velde.

Un apartado inicial muestra cómo la concepción que se tenga de la relación forma-esse puede incidir directamente en la percepción del tema central de este escrito. En los apartados subsiguientes se ofrecen argumentos que evidencian que para Tomás la raíz de la dignidad humana no es el *ser personal*. Finalmente, se muestra cómo en el Aquinate existen argumentos suficientes para sostener que dicha raíz se encuentra en la naturaleza racional de la persona humana, básicamente en su alma espiritual.

Palabras clave: persona humana, alma espiritual, dignidad, naturaleza racional, esse, ser personal, Tomás de Aquino, Etienne Gilson, Cornelio Fabro, Lawrence Dewan, Stephen L. Brock, Rudi te Velde y Eudaldo Forment.

The being, the form and the person: about the ontological root of human dignity in Thomas of Aquinas

Abstract

The objective of this article is to introduce a discussion about the ontological roots of human person in

St. Thomas Aquinas. For such purpose, a dialogue between some Spanish language speaking Thomists is established, especially Eudaldo Forment, and some Anglo-Saxon Thomists such as Lawrence Dewan and Stephen L. Brock, plus Dutch Thomist Rudi te Velde. An initial part shows how the conception one can have of the relationship form-esse can directly influence the perception of the core topic of this paper. The subsequent parts offer arguments to evidence the fact that, for Thomas, the root of human dignity is not the *personal being*. Finally, the paper shows how Aquinas has enough arguments to say that such a root can be found in the rational nature of the human person, basically in the spiritual soul.

Key words: human person, spiritual soul, dignity, rational nature, esse, personal being, St. Thomas Aquinas, Etienne Gilson, Cornelio Fabro, Lawrence Dewan, Stephen L. Brock, Rudi te Velde and Eudaldo Forment.

O ser, a forma e a pessoa: sobre a raiz ontológica da dignidade humana em Tomás de Aquino

Resumo

O objetivo deste artigo é apresentar a discussão a respeito das raízes ontológicas da pessoa humana em Tomás de Aquino. Para isso, estabelece-se um diálogo entre alguns tomistas de fala hispana, especialmente Eudaldo Forment, e alguns tomistas anglo-saxões, como Lawrence Dewan e Stephen L. Brock, além do tomista holandês Rudi te Velde. Um apartado inicial mostra como a concepção que se

* Este artículo ha sido escrito bajo la guía y las explicaciones del profesor Stephen L. Brock (Roma, Universidad de la Santa Cruz, mayo-julio de 2013) a quien agradecemos profundamente todas las luces aportadas durante el desarrollo de este trabajo. Asimismo es el resultado de una investigación que se inserta en el marco del *Proyecto Dewan en español*, que desarrolla el grupo de investigación Lumen, Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia.

** PhD. en Filosofía (Universidad de Barcelona); actualmente se desempeña como docente de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia, donde dirige el grupo de investigación Lumen.

*** Estudiante avanzado de Filosofía, integrante del Semillero de Investigación Lumen de la Escuela de Filosofía y Humanidades - Universidad Sergio Arboleda, Bogotá, Colombia

tenha da relação forma-esse pode incidir diretamente na percepção do tema central deste escrito. Nos apartados subsecuentes se ofrecen argumentos que evidenciam que para Tomás a raíz da dignidade humana não é o ser pessoal. Finalmente, mostra-se como no Aquinate existem argumentos suficientes para sustentar que dita raíz se encontra na natureza

racional da pessoa humana, basicamente em sua alma espiritual.

Palavras importantes: pessoa humana, alma espiritual, dignidade, natureza racional, esse, ser pessoal, Tomás de Aquino, Etienne Gilson, Cornelio Fabro, Lawrence Dewan, Stephen L. Brock, Rudi te Velde e Eudaldo Forment.

Introducción

La pregunta por la raíz de la dignidad de la persona no ha sido objeto de una formulación explícita por parte Tomás de Aquino, ni siquiera en términos al menos similares a los que aquí se plantean. Por idéntica razón, será muy difícil encontrar en su obra una respuesta asimismo explícita a dicha pregunta.

De hecho, dentro de su vasta obra, santo Tomás no ha dedicado siquiera un apartado para tratar específicamente el tema de la persona humana. Como es bien conocido, el lugar en el que se ha ocupado de él con algo más de detalle, si bien de manera tangencial, es en las cuestiones 29 y 30 de la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*, en el tratado sobre la Trinidad. Fuera de los pasajes allí contenidos, uno encuentra preciosas luces sobre la persona humana diseminadas en diferentes escritos, en particular aquellos que tienen por objeto de estudio a las personas divinas.

De modo que para estudiar, dentro de un contexto doctrinal tomista, la persona humana, así como todo lo concerniente a ella, es preciso recurrir a las valiosas elaboraciones posteriores desarrolladas por expertos conocedores de la obra del Aquinate. Dichas aportaciones, las cuales son fruto de un trabajo minucioso, se constituyen en un referente imprescindible para quien desee conocer y profundizar en el tema.

La idea del presente trabajo, cuyo objeto principal es determinar la raíz ontológica de la dignidad humana en santo Tomás, surge precisamente tras la lectura de las aportaciones hechas sobre el particular por parte de notables representantes del tomismo actual. En concreto se trata de autores inscritos, por un lado, en lo que se podría denominar el tomismo europeo de habla hispana, y por otro, los que pertenecen a un, por llamarlo así, tomismo

anglosajón, como es el caso del filósofo canadiense Lawrence Dewan, O. P. y del americano Stephen L. Brock. Leyendo, en efecto, los esfuerzos realizados por ambas corrientes con miras a aposentar, desde santo Tomás, la dignidad sobre bases sólidas, es posible percibir que el enfoque ontológico asumido por una y otra parte presenta variaciones de importancia. Tan importantes como que revelan y remiten ineludiblemente a diferencias todavía más de fondo: las que se relacionan con la visión acerca de la relación entre la forma (esencia) y el acto de ser (esse) en Tomás de Aquino. Bajo este último aspecto, es necesario remarcar las valiosas aportaciones del tomista holandés, Rudi te Velde quien presenta profundas consonancias con Dewan y Brock respecto de la percepción que ambos poseen acerca del papel jugado por la forma y el ser en el ente creado. De hecho, los análisis de estos tres tomistas han sido de gran ayuda para ahondar en la comprensión de la relación forma-ser así como clarificar el tema central de este escrito.

De acuerdo con lo anterior, este trabajo se estructura de la siguiente manera: primero se centrará en la relación forma-ser tal como viene siendo abordada, por una parte, desde una corriente dominante dentro del tomismo y desde una posición minoritaria, por la otra (§ 2).

Luego se ocupará de los argumentos ofrecidos por la corriente tomista de habla hispana que sitúa la raíz de la dignidad en el ser personal (§ 3). Finalmente, se mostrarán las consecuencias que se derivan de aplicar al tema de la dignidad, una u otra visión acerca del vínculo existente entre la forma y el ser (§ 4).

Sobre la relación forma-ser en la metafísica de Tomás de Aquino

En este apartado se comenzará por traer algunos de entre los muchos pasajes en los que

Tomás de Aquino se refiere a la relación que existe entre la forma y el acto de ser (*esse*).

Por una parte, están los pasajes, muy conocidos por cierto, en los que Tomás caracteriza al acto de ser como lo más perfecto de todo: "(...)" esto que llamo ser es lo más perfecto de todo (...)" (Aquino, 2011a, 7.2. *ad* 9)¹.

Acto de todas las cosas: "(...) el ser mismo es lo más perfecto de todo, porque es considerado como acto con respecto a todas las cosas" (Aquino, 2011b, I.4.1.*ad* 3)².

Incluso de las formas mismas porque, en efecto: "Ninguna cosa tiene actualidad, sino en cuanto que es. Por lo cual el ser mismo es la actualidad de todas las cosas, incluso de las formas mismas" (Aquino, 2011b, I.4.1. *ad* 3)³.

Tomás (2011a) lo denomina exactamente: "(...) actualidad de todos los actos y, por lo tanto, es la perfección de todas las perfecciones" (7.2. *ad* 9)⁴.

Así, el *esse*, insiste santo Tomás, es la perfección primordial de la cual dependen todas las perfecciones de un ente:

(...) las perfecciones de todas las cosas pertenecen a la perfección del ser: pues es de acuerdo con esto que algunas cosas son perfectas, a saber, que tienen el ser en alguna medida [aliquo modo *esse habent*] (Aquino, 2011b, I.1.4.2)⁵.

Ahora bien, en otros pasajes, también numerosos pero ciertamente menos difundidos, santo Tomás ha puesto de relieve el papel, asimismo central, que le corresponde a la forma en la causación del ente creado. En todos ellos el denominador común es que la forma es considerada como "principio o causa del *esse*".

Un primer pasaje especialmente revelador es aquel en el que Tomás habla de la incorruptibilidad como de algo propio de la forma en cuanto que es principio del *esse*:

(...) las corrupciones y los defectos de las cosas son naturales, no, ciertamente, por una inclinación de la forma, que es principio del ser y de perfección; sino por una inclinación de la materia, que proporcionalmente se le atribuye a esa forma, según la distribución del agente universal (...). (Aquino, 2011b, I.85.6)⁶.

1 *De Pot.*, 7.2. *ad* 9: "(...) hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum (...)" ; Esta obra de Santo Tomás, *Quaestiones disputatae de Potentia Dei*, en adelante se citará: *De pot.*; Cf. También *ST*, I. 4.3. *ad* 1.

Nota: todos los pasajes extraídos de la obra de santo Tomás han sido vertidos del latín al español por Carlos R. Domínguez.

2 *ST*, I.4.1. *ad* 3: "(...) ipsum esse est perfectissimum omnium, comparatur enim ad omnia ut actus". Esta obra de Santo Tomás, *Suma teológica*, en adelante se citará: *ST*.

Conviene traer aquí la interesante observación del profesor Brock (2007) respecto de esta otra fórmula tomasiana referida al *esse*: "(...) no hay nada más común o universal que el *esse*. A primera vista esta segunda tesis podría parecer falsa ¿No se podrían predicar del *esse*, términos más comunes, esto es, términos que también sean predicables no solamente del *esse* sino también, por ejemplo, de formas y operaciones? Así, Tomás a menudo predica los términos 'acto' y 'perfección' no solo del *esse*, sino también de las formas y operaciones. Sin embargo, en contraste con lo que sucede en el caso del género frente a su especie o al de una especie frente a sus individuos, la comunidad entera de estos términos todavía *depende* del *esse* mismo o de sus 'flujos'. De este modo, incluso si, además del *esse*, hay también otras realidades que son perfecciones y actos, lo son solo en la medida en que a través de ellos algo de alguna manera es (*SCG*, I, c. 28, §2). Por contraste, el *esse* no deriva su estatus en cuanto 'acto' y 'perfección' de su relación con alguna otra cosa. Él es el 'acto de todos los actos y, por lo tanto, la perfección de todas las perfecciones' (*De Pot.*, 7.2. *ad* 9). En otras palabras, las naturalezas significadas por estos otros términos, no están relacionadas con la naturaleza del *esse* a la manera como lo están los elementos que son más 'absolutos' y 'amplios' con aquellos que son más 'condicionados' o 'más estrechos', por ejemplo, como el género está relacionado con la especie. Ellos no son más *formales*. (*ST*, I-II.18.7. *ad* 3; I.7.1 y I.82.3). No hay nada más formal que el *esse* (*De Pot.* 7.2. *ad* 9; *ST*, I.4.1. *ad* 3; q.7, a.1 y 8.1)." (p. 481)

3 *ST*, I.4.1. *ad* 3: "Nihil enim habet actualitatem, nisi in quantum est, unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum". También leemos allí mismo: "(...) el *esse* es la actualidad de toda forma o naturaleza (...). [... *esse* est actualitas omnis formae vel natura...]

4 *De Pot.*, 7.2. *ad* 9: "(...) esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum". También *SCG*, 1.28.2: "(...) toda perfección de cualquier cosa, ésta la posee según su propio *esse*; pues el hombre no tendría ninguna perfección por su sabiduría si no fuese sabio por ella, e igualmente sucede con los demás seres. Por lo tanto, según el modo en que una cosa tiene el *esse*, así es su modo de perfección (...)" . ["Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate (...)"]; Esta obra de Santo Tomás, *Suma contra gentiles*, en adelante se citará: *SCG*.

5 *ST*, I.1.4.2: "Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent".

6 *ST*, I.85.6: "(...) corruptiones et defectus rerum sunt naturales, non quidem secundum inclinationem formae, quae est principium essendi et perfectionis; sed secundum inclinationem materiae, quae proportionaliter attribuitur tali formae... secundum distributionem universalis agentis".

Porque, efectivamente, dirá en otro lugar, "(...) el ser (*esse*) 'por sí mismo' (*per se*) sigue a la forma; porque 'por sí mismo', en efecto, designa al ser en cuanto tal; y cada cosa tiene ser (*esse*) en cuanto tiene forma" (Aquino, 2011c, 2.55.3)⁷.

Como resulta de los textos citados y de muchos otros que no es posible traer aquí⁸, santo Tomás de manera explícita e insistente presenta a la forma en su vínculo indisoluble con el ser: un vínculo de causa-efecto.

Este importante papel causal de la forma, sin embargo, solo deviene inteligible bajo el presupuesto de la causalidad agente divina. Así, en la *ST*, Tomás, a continuación de enunciar nuevamente el principio "el ser por sí sigue a la forma", añade: "supuesto el influjo de Dios, como la luz sigue de la diafanidad del aire, supuesto el influjo del sol" (Aquino, 2011b, I.104.1. *ad* 1)⁹.

En este orden de ideas, Lawrence Dewan explica cómo, para santo Tomás, ambos, forma y *esse*, cumplen un rol causal diferente pero indisoluble, que asimismo deja intacta la causalidad eficiente del primer agente. Dewan considera que, por un lado, la forma es *causa instrumental* del agente divino (*a través* de ella el ente recibe el *esse*), mientras que, por otro, el *esse* es *causa final*:

Debe recordarse que en *De Pot.* 7.2. *ad* 10, el objetor sostiene que Dios no

puede ser el *ipsum esse* porque '*esse*' es esencialmente un *efecto*: todo ser *a través de su esencia*, tiene un *esse*. La respuesta de Tomás muestra por qué el *esse*, en las criaturas, tiene hasta tal grado el rol de un *efecto*. Él dice que el orden de los fines corresponde al orden de los agentes de manera tal que al primer agente le corresponde el fin último, y los otros fines son proporcionados a los otros agentes. El *esse*, que es el efecto propio y el fin correspondiente a la operación del *primer* agente, debe entonces tener el rol de *fin último*. Pero el fin, si bien primero en la intención, es último en la operación y es *el efecto de las otras causas*. Por lo tanto, el *esse* creado, que es el efecto propio correspondiente al primer agente, es *causado* por los otros principios, si bien el primer principio, es decir, Dios, es la causa primera del *esse*. De este modo, Tomás nos entrega una visión de la esencia y de la forma de la cosa como *causal* en relación al *esse* de la cosa. Deben ser consideradas como *instrumentos* del primer principio, es decir, Dios mismo (Aquino, 2011e, 27.1.*ad* 3). El *esse* creado tiene el rol de *causa final*¹⁰.

No es este el lugar para detenerse en tan interesantes análisis¹¹. Simplemente se trata aquí de atraer la atención sobre aspectos de la relación forma-ser que parecen haber sido

7 SCG. 2.55. 3: "Esse autem per se consequitur ad formam: per se enim dicimus secundum quod ipsum; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam".

8 Por ejemplo: *ST*, I.41.1. *ad* 1: "El primer efecto de la forma es el ser, pues todo tiene ser de acuerdo con su forma". ["Primus autem effectus formae est esse, nam omnis res habet esse secundum suam formam"]; Cf. también *ST*, 1.75.6; *SCG* 3.97; *SCG* 2.43.8.

9 *ST*, I.104.1. *ad* 1: "(...) esse per se consequitur formam creaturae, supposito tamen influxu Dei, sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis».

Para una explicación detallada de la relación forma-ser a la luz de la causalidad divina ver la magistral Aquinas Lecture de Fr. Dewan: L. Dewan, O.P., (2007) *Saint Thomas and Form as Something Divine in Things*; Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press [The Aquinas Lecture, no. 71]. [Existe versión en español: L. Dewan, O.P., *Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas*; trad. y presentación L.B. Irizar, Bogotá, Fondo de publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda-Dominican University College, Ottawa (Eds), 2012]. También R. A. te Velde (1995, pp. 214-218);

10 L. Dewan, O.P., *Conversations with Lawrence Dewan*. Dewan hace notar la claridad con que santo Tomás muestra este papel de la forma en *ST* II-II.23.2.*ad* 3. Allí Tomás sostiene que: "(...) La caridad opera formalmente. Ahora bien, la eficacia de la forma está en función del poder del agente el cual introduce la forma [en la cosa]. Y por consiguiente, el hecho de que la caridad no es una vacuidad, sino que antes bien produce un efecto infinito, en la medida en que une el alma con Dios justificándola, demuestra el poder infinito de la potencia divina, la cual es autora de la caridad". ["(...) caritas operatur formaliter. *Efficacia autem formae est secundum virtutem AGENTIS qui inducit formam*. Et ideo quod caritas non est vanitas, sed facit effectum infinitum dum coniungit animam deo iustificando ipsam, hoc demonstrat infinitatem virtutis divinae, quae est caritatis autor"]. (Las negritas y las cursivas son de Fr. Dewan). Esta es también la posición de Stephen Brock (2013).

11 Para una visión completa de la posición de L. Dewan, O.P., ver, por ejemplo, el ya citado *Saint Thomas and Form as Something Divine in Things*; Dewan L. (2006) *Form and Being, Studies in Thomistic Metaphysics*. vol. 45. Washington: The Catholic University of America Press; Sobre la relación forma-ser ver también la obra citada de Rudi te Velde, y S.L. Brock (2004). 'L'ipsum esse è 'platonismo'?, in Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica. Rome: Ed. Armando, 193-220; (2007). Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus. Nova et Vetera, English Edition, vol. 5, no. 3, 465-494; (2012). Quanti atti di essere ha una sostanza? Un approccio alla distinzione reale. In Sapienza e libertà. Studi in onore del Prof. Lluís Clavell. Roma: ed. Miguel Pérez de Laborda, EDUSC, 57-70; (2013). "Tomás de Aquino" (especialmente, 6. Metafísica). En *Philosophica*: Enciclopedia filosófica on line. Ed. Francisco Fernández Labastida & Juan Andrés Mercado; <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/aquino/Aquino.html>.

descuidados en ciertos círculos tomistas, particularmente de habla hispana. Efectivamente, se observa en ellos una tendencia bastante marcada a realzar de tal manera la función del *esse* que opaca, y en buena medida margina, el papel de la forma en la metafísica de Tomás de Aquino. El efecto de esto es una infortunada escisión entre la forma y el *esse*. Una separación que falsea la comprensión no solo de la constitución ontológica del ente creado, sino también de la doctrina misma de la participación de santo Tomás.

En este sentido, Rudi te Velde (1995, p. 218) observa que:

Tanto Fabro como Gilson se muestran ansiosos de enfatizar la radical diferencia entre el orden de la forma/esencia por un lado, y el orden de la existencia actual, por el otro. En su visión, la forma no puede dar cuenta de la actualidad del ser en cuanto tal; la influencia de la causa formal debe quedar restringida al contenido específico de dicha actualidad. Por consiguiente, no es posible mantener el principio [forma dat esse] en su sentido estricto y literal de sentido de *dare esse*¹².

Ciertamente, cualquier lector algo familiarizado con los escritos metafísicos de Étienne Gilson conoce cuán enfático ha sido el prestigioso filósofo francés en subrayar las implicaciones del hallazgo de la doctrina del *esse* por parte de santo Tomás (Cf. Gilson, 1979). Esto no hace sin remarcar al mismo tiempo que en tal hallazgo radicaría la gran diferencia con la sustancia aristotélica que, según Gilson, Aristóteles habría situado en el orden meramente categorial¹³.

En todo caso, es clara su posición respecto de lo que podríamos llamar “la inferioridad ontológica” de la forma frente a la supremacía del *esse*. Como señala te Velde (1995), la visión de que la forma no es acto con respecto a la actualidad del ser ha sido defendida fuertemente por Gilson (Cf. p. 222 y ss.). Para él, añade te Velde (1995, p. 223),

Si bien la forma es acto dentro del orden de la esencia, requiere sin embargo un complemento de actualidad para existir. Esta actualidad complementaria no puede pertenecer al orden de la actualidad formal; pertenece a un orden diferente, el de la actualidad existencial¹⁴.

Por su parte, Lawrence Dewan desde hace tiempo viene ocupándose en demostrar que la visión abstracta, conceptualista de la esencia – hacia la cual no es tan difícil deslizarse– alcanzó a afectar la propia percepción de Gilson (Cf. Dewan, 2009c, pp. 76 y 77)¹⁵. El profesor Dewan (2009c, pp. 76 y 77) comenta al respecto:

Debo decir que nosotros solamente vemos la distinción entre forma y *esse* cuando consideramos una cosa precisamente como causada por otra. De otra manera, la visión de la forma y la visión del *esse* es una y la misma. El peligro es concebir la forma como evidentemente distinta del *esse*. Esto produce el efecto de mover la forma hacia una zona de abstracción cuasi-matemática, de manera que ya no sea ni siquiera principio del *esse*. Esto se ve en la obra de Gilson. Así, en un

12 Sobre el particular cabe simplemente apuntar que, sin duda, uno debe hacerse cargo de las dificultades implicadas en aceptar el principio *forma dat esse*, pues, podría dar lugar al equívoco de entenderlo en el sentido de que la forma es la causa eficiente del ser. Sin embargo, tal como se ha visto, tanto Dewan como Brock y te Velde al remarcar la relevancia de dicho principio advierten que la causalidad de la forma con respecto al *esse* solo puede ser comprendida adecuadamente a la luz de la causalidad divina.

13 Refiriéndose a la metafísica de Aristóteles, Gilson sostiene que el Estagirita sabía perfectamente que ser, es ser en acto, es decir, ser un acto. Sin embargo, añade, el ser (*esse*) es un tema que Aristóteles deja simplemente a un lado por no saber qué hacer con él: “Aristóteles no se detuvo nunca a considerar la existencia en sí misma, enseguida procedió deliberadamente a excluirla del ser. No hay ningún texto donde Aristóteles diga que el ser actual no es tal en virtud de su propio ‘ser’, pero tenemos una profusión de textos en los que nos dice que ser es otra cosa. De hecho, todo sucede como si, cuando habla del ser, nunca pensara en la existencia. No la rechaza, la pasa completamente por alto” (Gilson, 1979, p. 83). Y más adelante añade: “En su filosofía [la de Aristóteles], del mismo modo que en la de Platón, lo que es, no existe, y lo que existe, no es.” (Gilson, 1979, p. 88). Ver también: (Gilson, 1979, p. 274).

14 Te Velde cita *Being and Some Philosophers*, pp. 171, 170 y 169. Observa, asimismo, te Velde que esta distinción entre el “orden formal” y el “orden existencial” supone hacer de la esencia “un posible sujeto de existencia” lo cual minimiza (y, cabe añadir: y le confiere a la esencia una inexplicable existencia previa, si bien sólo posible, antes de ser actualizada por el *esse*) el rol de la misma. (Cf. te Velde, 1995, p. 224, nota 27).

15 Cf. también nota al pie de página n.º 23 en p. 53 de la misma obra.

artículo publicado en 1964, sobre *virtus essendi*, él entendía que *virtus essendi* en las cosas era el *esse* mismo. Él no podía advertir que Santo Tomás estaba hablando sobre la forma como distinta del acto de ser y al mismo tiempo como principio de él. Él había tomado como aislados el uno del otro: el orden de la esencia y el orden del ser en acto.

En la misma dirección se mueve Stephen Brock (2007, pp. 490-491), cuando observa que ser sin más o *esse simpliciter* (o *esse* sustancial) es siempre *ser algo*, ‘ser algo en cuanto se es’ poniendo, así, de relieve el rol de la forma como *principio constitutivo del esse*:

Por ejemplo, el *esse* sustancial de un hombre es precisamente ‘ser un hombre’, el ser que un hombre tiene a través de su alma racional. *Esse simpliciter* no es, por así decir, una realidad ‘absoluta’, algo que posea una constitución autónoma, a la cual de alguna manera se le adjunta una forma meramente como para limitarla. La forma por medio de la cual se limita el *esse* sustancial de una cosa es también un principio constitutivo de tal *esse* (*In IV Meta.*, lect. 2, §558). Se lo llama *esse simpliciter* porque es el acto por medio del cual su sujeto es primeramente separado de aquello que está meramente en potencia. Y tiene este rol porque la forma de la que depende se encuentra en la esencia del sujeto, es decir, en aquello que constituye su identidad misma. El *esse simpliciter* del sujeto, pienso que podemos decirlo, no es nada más que su acto de ser él mismo.

Asimismo, hablando de la relación del *esse* entendido como lo más formal de todo, y el modo como se relaciona con las restantes perfecciones, observa Stephen Brock (2007, p. 483), que “si bien el *esse* es formal respecto de las demás perfecciones, y por consiguieren-

te perfecciona a todas ellas; él no contiene todas esas perfecciones. Es distinto de ellas y, de alguna manera, es incluso dependiente de ellas, así como un acto es dependiente de su potencia correlativa”. Esta aseveración de Brock simplemente pone de manifiesto cuán relevante es para Tomás de Aquino la función de la forma respecto del *esse* hasta el punto de que no solo la forma depende de él, sino que también existe una *dependencia* de ella por parte del *esse* lo cual es lógico si se tiene en cuenta que Tomás ha dejado explícitamente formulado que la forma es potencia frente al *esse* que es su acto.

Por otro lado, Dewan ve una relación directa entre esta devaluación de la forma, esto es, el haberle quitado su rol crucial en el ser de las cosas y el tema de las “fuentes” del *esse*. El siguiente comentario suyo resume estupendamente una discusión que él ha abordado con rigor admirable en distintas oportunidades¹⁶:

Yo diría que el haberse centrado en la creación, y en una particular concepción de la creación con miras a mostrar que el cristianismo hizo una contribución revolucionaria a la metafísica, condujo a que no se pudiera apreciar cuán “existencial era ya” el antiguo interés de los griegos por la forma. (Dewan, inédito)¹⁷.

Con lo dicho hasta aquí, se comprende por qué Gilson, aun sin negar la estrecha solidaridad que une el *esse* con la esencia, no podrá evitar, con todo, arribar a una comprensión, podría decirse, *negativa* de la esencia en tanto que vista como algo que *delimita, restringe y*, por lo mismo, *imperfeciona* al ser:

Es preciso entonces admitir que la esencia es, por supuesto, el *esse*, pero determinado, delimitado o, más bien, es preciso admitir que la esencia es la determinación, la delimitación, la restricción y encogimiento del *esse*. Es lo que santo Tomás da a entender cuando dice que la esencia es un modo de ser. La

16 Véase especialmente: Dewan L. (1991), St. Thomas, Aristotle, and Creation, in *Dionysius* (annual of the Classics Dept., Dalhousie U., Halifax, N.S.) 15, pp.81-90; Dewan L. (1994) Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians, *Laval: théologique et philosophique* 50, pp. 363-387; Dewan L. (1995) St. Thomas, the Fourth Way, and Creation, *The Thomist* 59, pp. 371-378; Dewan L. (2009a) Aristóteles como una fuente de la doctrina del ser de Santo Tomás. En Irizar L. (Ed. y Trad.) *Lecciones de Metafísica*. Bogotá: Fondo de publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda; Dewan L. (2011) A note on Thomas Aquinas and *virtus essendi*, *The Thomist* 75.

17 Dewan, L.-Irizar, L.B. (s.f.), *Central Topics in Lawrence Dewan O.P.: Conversations with Lawrence Dewan* (inédito).

expresión significa una ‘manera de ser’, que es efectivamente su sentido, pero las diversas ‘maneras’ de ser son ante todo, si puede decirse así, ‘medidas’ de ser (Gilson, 2009, p. 136).

Ahora bien, que la forma sea una medida del ser resulta a todas luces incuestionable. Es el mismo santo Tomás quien así lo enseña reiteradamente¹⁸. El punto relevante aquí es si el hecho de que la forma limite al ser debe autorizar a concebirla como algo imperfecto, meramente receptivo de perfección, pero cuyo papel es prácticamente nulo en la causación del ente finito. Más aún, corresponde preguntarse si es legítimo atribuir tal visión de la forma a Tomás de Aquino y, en todo caso, sobre la base de qué textos podría hacerse¹⁹.

Es muy conocida la fórmula de santo Tomás por la que compara a la forma con “el recipiente” (potencia) y al *esse* con “lo recibido” (acto). (Cf. Aquino, 2011b, I,3,4)²⁰. La forma es, en efecto, potencia receptiva. Pero tanto Gilson como Fabro parecen haberse centrado en solo un aspecto de su receptividad: el de poner límite a lo recibido. Ciertamente la forma, en el ente finito, es límite pero eso no resta nada a su papel perfectivo. Se trata de una receptividad, de

un límite positivo o perfectivo porque da el ser inmediatamente, en eso consiste precisamente su papel perfectivo. A veces, al hablar de que la forma es “receptiva” del *esse*, da la impresión de que se interpretara dicha receptividad como si la forma fuera un receptáculo que recibe el ser. Sin embargo, de la lectura de los textos de santo Tomás sobre la relación forma-ser surge que la receptividad de la forma consiste en ser causa del ser, mediadora del ser, o como sostiene Lawrence Dewan, “instrumento” de la causa divina en la causación del ser. En efecto, precisa Stephen Brock (2013, 6.3), la forma, en cuanto potencia, limita el *esse*: “(...) pero es estrictamente potencia para ser, no para no ser. Esto es decididamente una perfección, el poder ser —*virtus essendi* [Summa contra gentiles, lib. I, c. 22, n. 174, y lib. II, c. 30, n. 73 (Marietti); Sententia super librum De caelo et mundo, lib. I, lect. 6, n. 62 [5] (Marietti)]”.

Bajo este aspecto, Stephen Brock también remarca que para santo Tomás la forma (sustancial) es acto, un acto que hace que la cosa sea un “este algo” (*hoc aliquid*) al conferirle su unidad esencial, la cual “completa la aptitud para un cierto determinado acto de ser, y ese acto le sigue inmediatamente” (Brock, 2012)²¹. Y él mismo observa en otro lugar (Brock, 2013)

18 Cf. SCG, 3.97.3: “La razón del orden existente en las cosas se toma de la diversidad de las formas. Puesto que la forma es aquello según lo cual una cosa tiene el ser y cada cosa, según el ser que tiene, se acerca a la semejanza de Dios, que es su mismo simple ser, es necesario que la forma no sea sino la semejanza divina participada en las cosas. Por eso Aristóteles dice convenientemente, en el libro I de la Física, hablando de la forma, que es algo divino y deseable. La semejanza, sin embargo, considerada en referencia a algo simple, no puede diversificarse sino en cuanto a que su semejanza sea más próxima o más remota. En cuanto algo se acerca más a la semejanza divina, es más perfecto.” [Ex diversitate autem formarum sumitur ratio ordinis rerum. Cum enim forma sit secundum quam res habet esse; res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad similitudinem Dei, qui est ipsum suum esse simplex: necesse est quod forma nihil sit aliud quam divina similitudo participata in rebus; unde convenienter Aristoteles, in I Physic., de forma loquens, dicit quod est divinum quoddam et appetibile. Similitudo autem ad unum simplex considerata diversificari non potest nisi secundum quod magis vel minus similitudo est propinqua vel remota. Quanto autem aliquid propinquius ad divinam similitudinem accedit, perfectius est]; SCG, I.50: “Todo el que conoce una naturaleza, sabe si esa naturaleza es comunicable; pues no conocería perfectamente la naturaleza del animal el que no supiese que es comunicable a muchos. Ahora bien, la naturaleza divina es comunicable por semejanza. Conoce Dios, por lo tanto, de cuántos modos algo puede ser semejante a su esencia. Pero la diversidad de las formas proviene de que las cosas imitan la esencia divina en modos diversos; por eso el Filósofo a la forma natural la llama algo divino. Por tanto Dios tiene un conocimiento de las cosas según sus propias formas”.

[“Quicumque scit naturam aliquam, scit an illa natura sit communicabilis: non enim animalis naturam sciret perfecte qui nesciret eam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis eius essentiae aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum quod divinam essentiam res diversimode imitantur: unde philosophus formam naturalem divinam quoddam nominat. Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas”]; Cf. También SCG, I.28 y ST, I.14.6.

19 Sobre esto te Velde (1995) advierte que: “Hay algunos textos que pueden leerse como soportando la tesis de Fabro y Gilson. Por ejemplo, en la *Contra Gentiles* se dice que ‘el ser es comparado como acto incluso a la forma misma... desde que la forma es lo que completa la sustancia cuyo acto es el ser’ [II, c. 54]. Uno podría ser tentado a leer este pasaje como significando que la sustancia, una vez completada por su forma, está lista para recibir el acto de ser. Tomada en este sentido, la forma sólo constituye la posibilidad de que una sustancia exista y reciba el complemento de la existencia actual. El pasaje citado se ha tomado de un capítulo en el que Tomás argumenta sobre la diferencia entre la composición de sustancia y ser, y aquella otra de materia y forma. En las cosas compuestas de materia y forma, la forma es el complemento de la sustancia y el ser es el acto de esa sustancia. Así, la forma es acto de la sustancia la cual se compara al ser como la potencia al acto. Pero no se puede concluir de ahí que el rol de la forma queda restringido a la sustancia antes de que haya recibido el ser. En el mismo momento que una sustancia es completada por su forma, es en acto; el ser es ese acto.” (pp. 223-224).

20 ST, I.3.4: “Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens. Cum enim dico esse hominis, vel equi, vel cuiuscumque alterius, ipsum esse consideratur ut formale et receptum, non autem ut illud cui competit esse”.

21 L. Brock. (2012). Quanti atti di essere ha una sostanza? Un approccio alla distinzione reale. In, Sapienza e libertà. Studi in onore del Prof. Lluís Clavell. Roma: Ed. Miguel Pérez de Laborda, EDUSC, 57-70.

que, en efecto, para Tomás la forma es un factor limitante y condicionante de su *esse* y esto es así “porque el *esse* es recibido de acuerdo con la condición de la forma de la cosa. Con todo, no se debe olvidar que para Tomás:

(...) la forma es esencialmente ‘acto’. ‘Toda cosa que sea es un ser (*ens*) en acto a través de la forma, por lo cual cada forma es acto’ [De *spiritualibus creaturis*, q. un., a. 3]. No hay dos actos. La forma no tiene ningún tipo de actualidad propia anterior al *esse* que ella trae. Más bien, el término ‘acto’ tiene dos significados. El principal es *esse*. Algo está ‘en acto’ solo en la medida en que tiene *esse*. Pero el *esse* es siempre según una forma, y aun cuando la forma es distinta del *esse* y es potencia para el *esse*, éste se sigue inmediatamente de la forma, *per se*. Y así, en un sentido secundario, tal forma también es ‘acto’: aquella por la cual, *per se*, una cosa está en acto. El *esse* es como si fuera la misma *actualitas* de este acto. Sin embargo, no parece del todo correcto decir que, para Tomás, la forma es secundaria en cuanto forma, o incluso que es secundaria en el sentido más propio de ‘forma’. Porque Tomás postula una forma que es idéntica a su *esse*, y que es forma ‘en el máximo grado’. Esto es concebible, porque el *esse* mismo es lo ‘más formal de todo’ (Cf. Aquino, 2011b, l. 7. 1)²².

Así, ni Brock, ni Dewan, ni te Velde consideran que santo Tomás visualice la forma como mero límite del *esse*. Muy por el contrario, te Velde, por ejemplo, afirma que:

(...) la forma no es simplemente una medida en el sentido de que sea en sí misma una capacidad vacía la cual impone sus límites al ser que recibe. La forma es medida en razón de la perfección misma y el acto que ella es, puesto que la perfección que es propia de cada cosa de acuerdo a su naturaleza conlleva una determinada negación la cual resulta en una medida de perfección (te Velde, 1995, p.232).

En la misma dirección se mueve Dewan (2009c, p. 151) al sostener que:

La forma o esencia (“sustancia”), como tal, no es limitación o finitud. Antes bien, es identidad (también llamada “quedeidad”). Le ocurre a la forma o esencia el ser finita, en cuanto es tal esencia, a saber, distinta de la esencia infinita. “Esencia” no quiere decir algo que intrínsecamente implique imperfección. Más bien designa una ineludible dimensión metafísica, algo perteneciente a todo ser como tal. Lo que es idéntico con el *esse* en Dios, solo puede estar presente en cualquier otra cosa como potencia para el *esse*.

Por último, cabe remarcar que te Velde (1995, pp. 221 y 222), como ya adelantáramos, ve que Fabro tiene con la esencia un problema muy similar al de Gilson:

La forma, según Fabro, constituye la esencia en su actualidad y determinación formal, y completa la esencia como potencia receptiva con respecto al *actus essendi*. La causalidad de la forma queda así restringida al orden formal; ella hace que una cosa sea lo que es, pero no pertenece al acto de ser por el cual una cosa es un ser en acto²³.

Como se apuntaba más arriba, Fabro comparte también con Gilson la convicción del carácter negativo de la forma, en tanto que medida o límite del *esse*. Si bien, precisa te Velde (1995, pp. 224 y 225), Fabro dice que la forma:

[...] es el acto de la esencia y como tal algo positivo; sin embargo, esta positividad debe pensarse como una ‘positiva nada’²⁴, ya que el acto plenamente positivo de ser es limitado, y consiguientemente negado, por la propia determinación de la forma/esencia en la cual es *esse* recibido.

22 Brock, L. (2013). Tomás de Aquino. (6.3: “La distinción real.” <http://www.philosophica.info/voces/aquino/Aquino.html#toc25>

23 Te Velde remite allí a Fabro, C., *Participation et Causalité*, p. 351, n. 67.

24 Expresión de Fabro que te Velde toma de “The Problem of Being and the Destiny of Man, in: *International Philosophical Quarterly* (1961), p. 431.

No es posible ahondar en los iluminadores análisis que te Velde ofrece con relación a la visión de la relación forma-ser por parte de Fabro. Solo dejar apuntado que el tomista holandés observa cómo la errada interpretación de dicha relación incide, como es lógico, negativamente en la lectura hecha por el filósofo italiano de la doctrina de la participación de santo Tomás.

Hasta aquí el cometido era presentar dos lecturas diferentes, y en buena medida contrapuestas, de la conexión mutua y el papel que cumplen la forma y el ser en la causación del ente finito. Una de ellas, la dominante por cierto en los círculos tomistas de habla hispana, al subrayar tan enfáticamente la supremacía del ser como acto ha conseguido devaluar el papel de la forma reduciéndola a un mero limitante “imperfeccionador” del *esse*, algo negativo, en suma, con relación al acto de ser. La otra, en cambio minoritaria, ha visto entre forma y ser no solo una “conexión *per se*” (Dewan, 2009c, p.135), “una estricta proporción” (Brock, 2004, p. 274)²⁵, o una “conexión intrínseca y necesaria” (te Velde, 1995, p. 224), sino que atribuye a la forma -precisamente por el íntimo vínculo que la une al *esse*- el carácter de perfección.

Sobre el particular, parece importante aclarar que en modo alguno debe pensarse que este debate deba resolverse en una especie de toma de partido “ya sea a favor de la forma, ya a favor del ser”. Muy al contrario, lo que justamente debe evitarse es esa división entre uno y otro. Y, según pensamos, la posición de Dewan, Brock y te Velde apuntan en esa dirección. Estos tres filósofos están invitando a leer esa relación tal como la concibió Tomás mismo, esto es, sin fisuras, de modo que sea tan válido sostener que, así como no es posible que haya una forma sin su *esse*, así tampoco es posible que haya un *esse* sin su respectiva forma, es decir, forma y ser son realmente distintos y realmente indisolubles e importantes en la causación del ente finito.

En el siguiente apartado se procederá a determinar en qué medida las interpretaciones de Gilson y Fabro pudieron haber incidido en los autores que ven en el “ser personal” el fundamento ontológico de la dignidad de la persona humana relegando, a su vez, el papel jugado por la forma.

El ser personal: ¿raíz de la dignidad?

A modo de introducción, conviene recordar brevemente la clásica definición de persona de Boecio que Tomás asume en la *Suma Teológica*: “la persona es una sustancia individual de naturaleza racional” (Aquino, 2011b, I.29.1)²⁶. En la realidad denominada persona confluyen dos aspectos ontológicos de cuño aristotélico, a saber: el de ser un individuo *subsistente*, esto es, que se individualiza por sí mismo y no en otro (sustancia primera o *hipóstasis*), y el de subsistir en una naturaleza de orden superior (la naturaleza racional):

[...] aunque lo universal y lo particular se encuentren en todos los géneros, sin embargo, de un modo especial, el individuo se encuentra en el género de la sustancia. La sustancia es individuada por sí misma, pero los accidentes son individuados por el sujeto, que es la sustancia; así se habla de esta blancura en cuanto está en este sujeto. Por eso convenientemente los individuos de una sustancia tienen algún nombre especial a diferencia de otros, y así se llaman hipóstasis o sustancias primeras. Pero todavía de un modo más especial y perfecto se encuentra un individuo particular en las sustancias racionales, que poseen un dominio sobre su acto y no solo son movidas, como las demás, sino que obran por sí mismas; y estas acciones están en cada una de ellas. Por lo cual también entre las demás sustancias los individuos singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial.

25 Los términos precisos que utiliza Brock (2004) allí son los siguientes: “(...) el *esse* es estrictamente proporcionado a la esencia, es lo que se podría denominar una función suya. Es decir, *lo que es el esse de una cosa* es una función suya. Para un viviente, ‘ser’ significa vivir. Para un umbral significa tener una cierta posición.” (p. 274). Y páginas más adelante Brock (2004) precisa: “(...) el *esse* presupone y es proporcionado a la total constitución de la esencia. Su propia *ratio* es una función de la esencia, porque no es otra cosa sino la actualidad de la esencia –del conjunto de todas sus dimensiones. Creo que podemos decir que el *esse* es el acto proporcionado a la *unidad* de las diferentes dimensiones de la esencia. En el *esse*, las dimensiones inteligibles de la esencia están, por así decirlo, fusionadas más perfectamente que en la esencia misma.” (pp. 288-289).

26 ST I.29.1: “*Persona est rationalis naturae individua substantia*”.

Y este nombre es el de persona. Por este motivo en la antedicha definición de persona se pone una sustancia individual en cuanto significa un singular en el género de la sustancia, pero se añade de naturaleza racional, en cuanto significa un singular en las sustancias racionales. (Aquino, 2011b, I.29.1)²⁷.

Ambos aspectos, el de la individualidad subsistente y el de la naturaleza racional, hacen que cada individuo humano sea una persona, esto es, un sujeto dotado del más alto grado de perfección entre los entes naturales (Cf. Aquino, 2011b, I.29.3)²⁸, lo cual, según Tomás de Aquino, le confiere *dignidad*.

Parece claro que, para santo Tomás, esos aspectos son todos necesarios, todos contribuyen a la constitución de la personalidad (*personalitas*): el nombre *persona* designa un *individuo* que *subsiste* en la *naturaleza racional*:

[La palabra] “persona” (...) significa una cierta naturaleza con una cierta medida de existencia. Ahora bien, la naturaleza que la palabra “persona” incluye en su significado es la más dotada de dignidad de todas las naturalezas, a saber, la naturaleza intelectual en general. De modo semejante, la medida de existencia que “persona” lleva en sí es de la

más alta dignidad, a saber, que algo es existente a través de ella. (Aquino, 2011a, 9.3)²⁹.

Individualidad, subsistencia y naturaleza racional son importantes porque cuando hablamos de la *persona* no estamos hablando de una especie³⁰. Si se trata, por ejemplo, de la especie humana podemos remitir todo a esa cumbre que es la racionalidad. La especie es posible definirla en sentido propio añadiendo al género la diferencia específica la cual da cuenta de lo que es la especie, en cuanto expresa su perfección esencial última y más propia. Así, la racionalidad explica toda la humanidad. Llegar a la diferencia específica es dar con una noción donde se concentra todo lo que la especie es. Pero en una noción como la de persona, no se encuentra una diferencia en ese sentido. La naturaleza racional es, quizá, el factor dominante, pero la persona es ese todo, solo se explica la persona a partir de ese conjunto de nociones.

Lo que se pretende postular en este trabajo es precisamente que no se puede explicar la persona reduciendo todo a solo uno de los aspectos ontológicos que la conforman. No obstante, se trata de determinar si hay algo en ella que pueda considerarse como la raíz de su dignidad.

27 ST, I.29.1: “licet universale et particulare inveniantur in omnibus generibus, tamen speciali quodam modo individuum invenitur in genere substantiae. Substantia enim individuatur per seipsam, sed accidentia individuatur per subiectum, quod est substantia, dicitur enim haec albedo, in quantum est in hoc subiecto. Unde etiam convenienter individua substantiae habent aliquod speciale nomen prae aliis, dicuntur enim hypostases, vel primae substantiae. Sed adhuc quodam specialiori et perfectiori modo invenitur particulare et individuum in substantiis rationalibus, quae habent dominium sui actus, et non solum aguntur, sicut alia, sed per se agunt, actiones autem in singularibus sunt. Et ideo etiam inter ceteras substantias quoddam speciale nomen habent singularia rationalis naturae. Et hoc nomen est persona. Et ideo in praedicta definitione personae ponitur substantia individua, in quantum significat singulare in genere substantiae, additur autem rationalis naturae, in quantum significat singulare in rationalibus substantiis”.

28 ST, I.29.3: “(...) persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza, esto es, el subsistente en una naturaleza racional”. [“(…) *persona* significa *id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura*”.]

29 De pot. 9.3: “Respondeo. Dicendum quod “persona,” sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam “persona” in sua significatione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat “persona” est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen “personae” Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo”.

La importancia de este texto ha surgido gracias a la lectura del artículo de Lawrence Dewan, O.P.: Some notes on the use of “dignitas” in St. Thomas, *Nova et Vetera* [English ed.]. (Fue leído previamente en Kalamazoo Medieval Studies Congress, May 2009b). Ver también: (Cf. ST I.80.1; ST I.59.1; ST, Prólogo a I-II pars).

30 Un cierto hombre’ (aliquis homo) designa la naturaleza con el modo de existencia que corresponde al ser singular. En cambio el nombre “persona” no se emplea para designar a un individuo por su naturaleza, sino a una cosa que subsiste en esa naturaleza (Cf. ST, I.30.4.). Aunque, como observa santo Tomás, persona tampoco designa, como los nombres propios, un individuo concreto, sino un individuo indeterminado (individuum vago). Ver: ST, I.30.4.: “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”.

Los estudiosos del Aquinate que se han ocupado del tema han destacado, de manera casi unánime, el alma espiritual como elemento decisivo a la hora de definir la dignidad personal³¹. Ciertamente, son asimismo los textos de santo Tomás los que dan perfecta cabida a tal interpretación³².

Pues bien, la inquietud que ha dado origen a este artículo consiste, como se decía al comienzo, en haber detectado que algunos prestigiosos representantes de un sector del tomismo, si bien no dejan de reconocer que la persona debe su dignidad al hecho de poseer un alma espiritual y a las consecuencias que de ello se siguen, tal como la libertad o la capacidad de abrirse a los demás, etc., no obstante, dichos autores insisten en que la, por llamarla así, raíz última de la dignidad hay que situarla en el “acto de ser personal”.

Este escrito se centrará básicamente en las tesis que ha desarrollado el metafísico catalán Eudaldo Forment Giralte por ser el autor más representativo con relación al tema. Si bien hay otros autores tomistas³³ que pueden ser inscritos en la corriente que sitúa en el ser personal la raíz de la dignidad, traerlos aquí supondría excederse en uno de los objetivos perseguidos en este trabajo, a saber, indagar, a partir de los textos de santo Tomás (naturalmente los que de manera directa se ocupan de la persona, pero también los concernientes a la relación entre la esencia y el ser) qué bases metafísicas habría en ellos para fundar la dignidad en el ser personal.

Lo que podemos denominar teoría del *ser personal* parte de la estructura ontológica base de cualquier ente causado: su estructura acto-potencial en la que el acto de ser es a la esencia como el acto a la potencia:

Estos dos constitutivos [ser y esencia] que incluye la persona, implicados en su definición, son principios necesarios e imprescindibles. Son, por consiguiente, constitutivos esenciales. Por ser los mismos que intervienen en la constitución de todo ente, como en éste, puede decirse que el ser es su constitutivo formal. De manera que la esencia substancial individual es el constitutivo material de la persona y su ser propio, o proporcionado, el constitutivo formal; y ambos forman el constitutivo total de la persona (Forment en Lobato, Segura y Forment, 1994, p.738).

De estos componentes, solo uno de ellos sería para santo Tomás el “constitutivo formal”³⁴ de la persona: el acto de ser o *esse*.

El constitutivo formal de la persona, para santo Tomás, es el ser propio, o proporcionado a la esencia substancial individual. Y lo es tanto en el aspecto entitativo como en el aspecto personal. Es el ser propio lo que hace que la persona sea ente substancial y a la vez persona (Forment en Lobato, Segura y Forment, 1994, p.742).

31 Cf. Spaemann R. (2000) *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*. Trad. José Luis del Barco. Pamplona: EUNSA; Lobato, Segura y Forment, (1994), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. I. El hombre en cuerpo y alma*. Valencia: Edicep; Brock, S. (2005) *Is the uniqueness at the root of personal dignity?* John Crosby and Thomas Aquinas. Rome (Italy): The Thomist; Derisi, O.N. (1980) *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. 4ta. Ed. Buenos Aires: EDUCA; González A. M (1996) *Naturaleza y dignidad un estudio desde Robert Spaemann*. Navarra: EUNSA; Stein E. (1998) *La estructura de la persona humana*. Trad. José Mardomingo. Madrid: BAC; Dewan, L. (2009c) *Lecciones de Metafísica*. Trad. Liliana Irizar y Carlos D., Bogotá: Fondo de publicaciones Universidad Sergio Arboleda.

32 Cf., por ejemplo, ST, I.29.3. ; SCG, 3. 112-113.

33 Se trata de autores como Tomás Melendo quien afirma, comentando una idea de Rassam (“nadie puede”, pues, “obrar por sí si no subsiste por sí”), afirma que: “Y por ende, *pertenece a la persona el obrar por sí, porque primero le pertenece el ser por sí*. Por consiguiente, el ser actual por sí es lo que caracteriza formalmente a la persona. De ahí se sigue que la libertad *no* es el constitutivo de la persona, sino una propiedad de la persona, en cuanto que la persona es, por así decirlo, *dueña y propietaria de su acto de ser*. La persona tiene su obrar entre sus manos, porque posee por sí misma su ser en una naturaleza racional. La libertad, cuya posibilidad reside en la naturaleza racional del hombre, solo existe realmente en la persona, porque el ser pertenece a la persona y no a la naturaleza, puesto que la naturaleza no es más que la forma en que un ente subsiste. Lo constitutivo de la persona es el acto de ser por el que subsiste; el obrar [libre] solo es un efecto de la persona relativo a una forma o naturaleza.” (Melendo, 1999, p.147). La cita de Rassam (1980) es de: *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid: Rialp. pp. 155-156. (Si bien, como veremos en el siguiente apartado, Melendo parece, a veces, oscilar hacia la naturaleza racional). Asimismo, Ignacio Guiu Andreu (1992) ha sostenido claramente esta posición en *Sobre el alma humana*; Barcelona: PPU. Allí, entre otros pasajes, concluye que: “En suma, toda la dignidad de la persona, la peculiaridad y perfección de sus operaciones radica en la riqueza de su acto de ser, que la constituye como persona y funda tanto su originalidad psicológica (autoconocimiento, amor espiritual, etc.) como su valor moral y social.” (Guiu, 1992, pp. 259-260).

34 Forment alude aquí a una expresión, “constitutivo formal”, que se concibió en el contexto de un debate que él mismo recoge con algún detalle en (1983) *Persona y modo substancial*, cit.

Para llegar a esa conclusión, se ha partido de la premisa de que todas las perfecciones de un ente deben atribuirse exclusivamente a su *esse*:

Si el “*esse*” es la perfección suprema y todas las perfecciones del ente se derivan de la perfección del “*esse*” propio que posee, y siendo la persona un ente sustancial, se sigue que la dignidad y perfección de la persona proviene de su “*esse*” propio. Es decir, que, como el “*esse*” incluye todas las perfecciones, la perfección y dignidad de la persona, así como todas las propiedades personales, tendrán como origen el “*esse*” propio que posee, no provendrán de la esencia. Por tanto, el “*esse*” no solo constituye formalmente a la persona en cuanto que es un ente sustancial, sino también en cuanto que es persona. Por consiguiente, la racionalidad no es el constitutivo formal de la persona en cuanto tal, sino que es el “*esse*” que es el único constitutivo formal de la persona (Forment, 1983b, p. 54).

Ahora bien, si la esencia es vista como el principio meramente limitante y, por ende, imperfeccionador³⁵ del ente, resulta inconcebible que lo excelso en toda la naturaleza, la persona, pueda deber su dignidad a la esencia³⁶. El acto de ser se erige, así, en el constitutivo formal o en el “principio personificador” exclusivo³⁷, mientras que la esencia sustancial individual será el “constitutivo material” de la persona (Cf. Forment, 1983b, pp. 49-50).

Es posible visualizar en estas expresiones que nombran al ser personal como “constitutivo formal” y a la esencia como “constitutivo material” un resabio de aquella comprensión de la relación esencia-ser que la concibe en términos de potencia-acto asociando a la esencia con una función meramente receptiva-limitativa del *esse*³⁸.

Tal como se dijo más arriba, si bien es cierto que en la persona la racionalidad no es una diferencia específica que haga de la persona una especie, con todo, la naturaleza tampoco está siendo comprendida aquí de manera apropiada. Se la concibe como una simple categoría lógica:

Para santo Tomás, ni el supuesto es un género, ni la racionalidad es una diferencia específica, que determine al supuesto, o mejor a su esencia sustancial, convirtiéndolo en una especie. Ni tampoco la racionalidad es el constitutivo formal de la persona en cuanto persona. Ni ésta se incluye en lo categorial. Por el contrario, el constitutivo formal de la persona, como hemos visto que afirmaba santo Tomás, es el “*esse*” propio. Y lo es tanto en el aspecto entitativo como el aspecto esencial, es decir, el “*esse*” propio es lo que hace ser a la persona ente sustancial y a la vez persona. El “*esse*” propio es el único constitutivo formal de la persona. Él es también el origen y raíz de todas las propiedades de la persona, así como el de su dignidad o perfección. Y de ahí el carácter trascendental del ente personal (Forment, 1983b, pp. 52-54)³⁹.

35 Cf. “Porque es acto de los actos o perfectísimo, el ser no es determinado como la potencia por el acto, no es completado o perfeccionado por ella, sino que, a la inversa, es determinado como el acto lo es por la potencia, en el sentido que es limitado y de esta manera imperfeccionado por la misma potencia. La esencia individual, potencia receptora del ser lo limita e imperfecciona según su capacidad” (Forment en Lobato et al., 1994, p.734).

36 “Al explicar la definición de Boecio, considerando que implica que el ‘*esse*’ es el constitutivo formal del supuesto y la persona, y caracterizando al ‘*esse*’, tal como hemos visto, hay que sostener que la persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza, es la mayor participación del ‘*esse*’ de las criaturas. Y, por consiguiente, solamente siendo el ‘*esse*’ la personalidad, puede afirmarse que la persona es lo ‘perfectísimo’”. (Forment, 1983b, p.69).

37 “En estas dos definiciones de persona, queda expresada implícitamente la siguiente tesis propia de santo Tomás, que permite solucionar los problemas que dejaron pendientes sus predecesores: ‘El ser pertenece a la misma constitución de la persona’ [ST, III.19.1 ad.4]. El principio personificador, el que es la raíz y origen de todas las perfecciones de la persona, incluida su individualidad total, es su ser propio.” (Forment, 2002, p. 243).

38 “El ser es la forma de las formas. Por consiguiente, el ser se comporta con respecto a la esencia de una manera análoga a la forma como la materia, es decir, como el acto a la potencia.” (Forment, 1994, p. 728).

39 Y más adelante añade: “Siendo la esencia del ente quien recibe al “*esse*”, no le confiere ninguna perfección, de lo contrario el “*esse*” sería “*recipiens*” de esta o estas perfecciones, lo que es negado por santo Tomás. Por el contrario, es el “*esse*” quien perfecciona y completa a la esencia. Lo que hace, pues, la esencia no es completar y perfeccionar al “*esse*”, sino limitarlo o rebajarlo en sus perfecciones, según un cierto grado o medida. Por consiguiente, la esencia en sí misma carece de cualquier perfección y, por tanto, de realidad; ésta y todas las perfecciones las adquiere del “*esse*” que ha participado.” (Forment, 1983b, p. 61).

Se ha trazado previamente una brecha entre lo *esencial* y lo *existencial*, una separación entre forma y ser que tiene que quedar reflejada en la concepción de la persona. En este sentido, remarca Forment que: “[El nombre] ‘persona’ trasciende la individualidad esencial, porque se refiere directamente a lo existencial” (Forment, 2002, p.241).

De ahí la insistencia en poner todo el acento en el acto de ser como fuente de toda perfección, minusvalorando al mismo tiempo a la esencia y su papel propio:

El constitutivo formal de la persona, lo que la distingue de la mera naturaleza, es el ser propio y proporcionado a esta esencia. Por este ser personal, la persona subsiste, existe por sí y en sí, de una manera autónoma e independiente (Forment, 2002, p. 244)⁴⁰.

Pero esta separación injustificada entre forma y ser conduce a inferencias difícilmente argumentables:

Los nombres se refieren siempre a características esenciales, generales o individuales. La persona, a diferencia de todos los demás nombres, sin la mediación de algo esencial, se refiere recta o directamente al ser. Nombra al fundamento individual inexpresable esencialmente de cada hombre (Cf. Forment, 2002, p. 243)⁴¹.

El ser, la forma y la dignidad de la persona humana

Hasta aquí se ha procurado, en primer lugar, retrotraer el tema de este trabajo a una cuestión que se encuentra en su misma raíz, a saber, la relación forma-ser en la causación del ente creado. En segundo lugar, un apartado fue dedicado a la posición de algunos tomistas

para quienes la raíz de la dignidad humana se sitúa en el ser personal.

En las páginas que siguen, el objetivo será, partiendo de los textos mismos de santo Tomás, mostrar en qué medida el modo de entender el fundamento de la dignidad personal puede cambiar notablemente, si cambia, asimismo, la visión que se tenga de la relación forma-ser. En este orden de ideas, se intentará, además, poner de manifiesto que la adecuada comprensión de dicha relación, esto es, el concebirla como un vínculo íntimo y de interdependencia entre ambos componentes ontológicos, ha de conducir necesariamente a una visión también más equilibrada e integradora del papel que ellos juegan a la hora de dar cuenta de la excelencia o dignidad de la persona humana. En suma, se intuye que tras explorar una y otra posición, al final del itinerario investigativo, es posible que se dé con una respuesta que concilie, en alguna medida, ambas visiones.

Los textos de santo Tomás

Se comenzará por destacar dos pasajes⁴² los cuales admiten una lectura diferente y, sin duda, más equilibrada, de la relación forma-ser. Ambos sitúan la forma “a la altura” del *esse*, más aún, revelan la “altura” desde la cual, para santo Tomás, debe considerarse la *noble* función de la esencia:

[...] aquellas cosas que en las criaturas están divididas son una sola cosa sin más calificación [*simpliciter*] en Dios: así, en la criatura la esencia y el ser [*esse*] son distintos; y en algunas [criaturas] lo que subsiste en su propia esencia es también distinto de su esencia o naturaleza: pues este hombre no es ni su propia humanidad ni su propio ser [*esse*]; pero Dios es su esencia y su ser⁴³.

40 Las cursivas son nuestras.

41 Las cursivas son nuestras. Allí mismo, en p. 245, Forment precisa por qué el ser personal es “inexpresable” y lo es precisamente por su carácter “extraesencial”: “El ser propio personal, extraesencial e inexpresable por el entendimiento, es el que permite explicar todos los atributos de la persona.” Se trata, explica el autor de “Una realidad metafísica, que no solo no es captable por los sentidos, como todas las otras, sino que tampoco es objeto de la inteligencia; su conocimiento es posible, porque a cada persona se le revela su ser propio en su conciencia intelectual, en la percepción intelectual de que es o existe, de la que tiene una absoluta certeza y cuyo objeto, su ser propio, indica con la palabra “yo”. Este núcleo interior se distingue de su naturaleza por su carácter permanente y a la vez desconocido en cuanto a su contenido por el mismo sujeto”. (Forment, 2002, p. 244)

42 Agradecemos al profesor Lawrence Dewan el habernos hecho reparar en los pasajes que citaré a continuación.

43 SCG 4.11: “Y aunque estas cosas en Dios son una sola en el más verdadero sentido, sin embargo está en Dios TODO LO QUE PERTENECE AL ROL [*ratio*] INTELIGIBLE de la cosa subsistente, o de la esencia, o del ser [*esse*]; porque a él le corresponde no ser en otro, dado que es subsistente; ser algo [*esse quid*], por cuanto es esencia; y ser en acto [*esse in actu*], por razón de ser él ser mismo [*ipsius esse*]”.

La esencia, en efecto, destacará Tomás en el siguiente pasaje, propia y verdaderamente está en las sustancias, más que en los accidentes, y dentro de estas se encuentra en un grado más noble y verdadero en las sustancias simples en la medida que ellas tienen un *esse* más noble, como sucede especialmente en el caso de Dios (Cf. Dewan, 2003, pp. 123-135; Brock, 2013)⁴⁴:

Pero es llamada esencia porque por ella y en ella el ser real tiene existencia. Pero como la palabra ser se aplica absoluta y prioritariamente a las sustancias y solo con posterioridad y con calificación a los accidentes, la esencia está en las sustancias verdadera y propiamente y en los accidentes, de alguna manera y con calificación. Algunas de las sustancias son simples y otras son compuestas y la esencia está en ambas; pero en las simples está de un modo más verdadero y noble y de acuerdo con esto ellas tienen un ser más noble. Pues ellas son causa de las que son compuestas, al menos la sustancia simple primera que es Dios. (Aquino, 2011d, c.1)⁴⁵.

Están, por otra parte, los lugares de su obra donde la forma es presentada desde la perspectiva de su aportación positiva y perfecta en la constitución del ente creado:

Pues ya se demostró anteriormente que todo lo que hay de perfección en cualquier criatura preexiste y está contenido en Dios en un modo eminente. No solo aquello en lo que las criaturas tienen en común, a saber, el ser mismo, corresponde a la perfección: sino también aquellas cosas por las que las criaturas se distinguen entre sí, como vivir y entender, y aquello por lo que se distin-

guen los vivientes de los no vivientes y los dotados de inteligencia de los que no la tienen. Y toda forma, por la cual cada cosa se constituye en la propia especie, es una cierta perfección. Es así que todas las cosas preexisten en Dios no solo en cuanto a lo que es común a todas sino también con respecto a aquellos aspectos en los que se distinguen. (Aquino, 2011b, I.14.6)⁴⁶.

Una vez que se consigue visualizar la forma bajo esta nueva luz, también la lectura de su papel en la constitución de la persona humana cobra un nuevo sesgo. Resulta incuestionable, en efecto, que por un lado, para santo Tomás el *esse* es la perfección de todas las perfecciones del ente⁴⁷. Pero, por otro lado, es el mismo Tomás quien ofrece elementos suficientes para sostener que, sin olvidar la premisa anterior, la dignidad de los individuos que subsisten en una naturaleza racional radica precisamente en la nobleza de su forma o naturaleza.

Así, están los pasajes donde se ocupa de remarcar cómo la dignidad es una propiedad distintiva reservada a los *individuos racionales*. Retomemos algunas partes del texto ya citado de la I, q. 29:

La sustancia es individuada por sí misma, pero los accidentes son individuados por el sujeto, que es la sustancia; así se habla de esta blancura en cuanto está en este sujeto. Por eso convenientemente los individuos de una sustancia tienen algún nombre especial a diferencia de otros, y así se llaman hipóstasis o sustancias primeras. Pero todavía de **un modo más especial y perfecto se encuentra un individuo particular en las sustancias racionales**, que poseen

44 Con referencia a los dos pasajes citados, Dewan (2003) concluye: "De este modo, la esencia como tal es una perfección y el hecho de que en las criaturas la esencia es potencial con respecto al acto de ser es algo que le *ocurre* a la esencia en cuanto es *tal* esencia". (p. 124.). En la nota 5 de esta página remite a ST, I.3. 4 y ST, I.26.1. *ad* 2.

45 *De ente et essentia*, c. 1: "Sed essentia dicitur secundum quod per eam et in ea ens habet esse. Sed quia ens absolute et per prius dicitur de substantiis et per posterius et quasi secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis, sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. Substantiarum vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utrisque est essentia, sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilium habent. Sunt enim causa eorum quae compositae sunt, ad minus substantia prima simplex, quae Deus est."

46 ST, I.1.14. *ad* 6: "Supra enim ostensum est quod quidquid perfectionis est in quacumque creatura, totum praeexistit et continetur in Deo secundum modum excellentem. Non solum autem id in quo creaturae communicant, scilicet ipsum esse, ad perfectionem pertinet; sed etiam ea per quae creaturae ad invicem distinguuntur, sicut vivere, et intelligere, et huiusmodi, quibus viventia a non viventibus, et intelligentia a non intelligentibus distinguuntur.

Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Et sic omnia in Deo praeexistunt, non solum quantum ad id quod commune est omnibus, sed etiam quantum ad ea secundum quae res distinguuntur".

47 Más adelante nos ocuparemos del significado preciso con que debe ser entendida esta sentencia del Aquinate.

un dominio sobre su acto y no solo son movidas, como las demás, sino que obran por sí mismas; y estas acciones están en cada una de ellas. Por lo cual también entre las demás sustancias los individuos singulares de naturaleza racional tienen un nombre especial. Y este nombre es el de persona. (Aquino, 2011b, I.29.1)⁴⁸.

Y en I, q. 40, a. 3, *ad 1*, Tomás (2011b) precisará que *persona añade al supuesto o hipóstasis una propiedad que hace referencia a la dignidad*, y esa propiedad es el subsistir en una *naturaleza racional*:

[...] la persona no añade a la hipóstasis una propiedad que la distinga absolutamente, sino una propiedad que la distingue en razón de la dignidad. Todo esto debe tomarse como una sola diferencia. A la dignidad pertenece esa propiedad distintiva, en cuanto se la entiende como subsistente en una naturaleza racional. Por lo cual, si se suprime de la persona la propiedad que la distingue, no permanece la hipóstasis, pero permanecería si se suprimiera la racionalidad de la naturaleza. Porque tanto la persona como la hipóstasis son una sustancia individual y por eso en la divinidad la relación distintiva pertenece al concepto de ambas (I.40.3. *ad 1*)⁴⁹.

Y subraya reiteradas veces que la dignidad debe entenderse en términos de un individuo que subsiste en una *naturaleza racional*: persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza, es decir, el subsistente en la na-

turalidad racional (Cf. Aquino, 2011b, I. 29.3). Allí mismo, *ST I.29.3*, en *ad 1* dice que:

[...] aunque la palabra “**persona**”, en la Escritura tanto del antiguo como del nuevo testamento, no se encuentra aplicada a Dios, **sin embargo, lo que la palabra** significa se encuentra **muchas veces** en la sagrada Escritura afirmado de Dios; a saber, **LO QUE ES MÁXIMAMENTE UN SER PER SE, E INTELIGENTE EN GRADO PERFECTÍSIMO** (Aquino, 2011b)⁵⁰.

Y en *ad 2*:

[...] algunos definen a la persona diciendo que ‘persona es una hipóstasis con una propiedad distintiva que se refiere a la **dignidad**’. Y dado que corresponde a una **gran dignidad subsistir en una naturaleza racional**, por tanto todo **individuo de naturaleza racional** es llamado “**persona**”, como ya se dijo. Pero la dignidad de la naturaleza divina excede a toda dignidad, y, según esto, a Dios le compete máximamente el nombre de “persona”. (Aquino, 2011b, I.29.3. *ad 2*)⁵¹.

De hecho, si se habla de dignidad del *ser personal* en tanto que es el acto de un *individuo subsistente*, de alguna manera también cabría hablar de la dignidad del *ser animal* o del *ser vegetal* en la medida que en esos casos se está hablando, asimismo, del *esse* de un subsistente⁵². Tal vez convendría tener presente, que para santo Tomás, la persona es lo más perfecto; sí, lo más digno, pero *no es el único*

48 Las cursivas y la negrita son nuestras.

49 *ST*, I.40.3. *ad 1*: “(...) persona non addit supra hypostasim proprietatem distinguentem absolute, sed proprietatem distinguentem ad dignitatem pertinentem, totum enim hoc est accipiendum loco unius differentiae. Ad dignitatem autem pertinet proprietatem distinguentem, secundum quod intelligitur subsistens in natura rationali. Unde, remota proprietate distinguenta a persona, non remanet hypostasis, sed remaneret, si tolleretur rationalitas naturae. Tam enim persona quam hypostasis est substantia individua, unde in divinis de ratione utriusque est relatio distinguens”.

50 Las cursivas y la negrita son nuestras. “(...) licet nomen “**personae**” in Scriptura veteris vel novi testamenti non inveniatur dictum de Deo, **tamen id quod nomen significat, multipliciter** in sacra Scriptura **invenitur assertum de Deo**; scilicet **QUOD EST MAXIME PER SE ENS, ET PERFECTISSIME INTELLIGENS**”.

51 *ST*, I.29.3. *ad 2*: “(...) quidam definiunt personam, dicentes quod “persona est hypostasis proprietate distincta ad **dignitatem** pertinente.” Et quia **magnae dignitatis est in rationali natura subsistere**, ideo omne **individuum rationalis naturae** dicitur “**persona**,” ut dictum est. Sed dignitas divinae naturae excedit omnem dignitatem, et secundum hoc maxime competit Deo nomen “**personae**”.

52 En el siguiente pasaje Tomás (Aquino, 2011b, III.2.2. *ad 2*) asocia claramente la dignidad a la subsistencia: “La personalidad pertenece necesariamente a la dignidad y perfección de una cosa en tanto en cuanto corresponde a la dignidad de tal cosa existir por sí misma, que es lo que se entiende por el término persona.” [“Ad secundum dicendum quod personalitas necessario intantum pertinet ad dignitatem alicuius rei et perfectionem, in quantum ad dignitatem et perfectionem eius pertinet quod per se existat, quod in nomine personae intelligitur”].

individuo digno o perfecto en el orden de la naturaleza (Cf. Aquino, 2011a, 9.3)⁵³.

Pero en cualquier caso, si se pretende explicar el porqué de la *dignidad* de esos individuos se llegará inmediatamente a la forma. Dicho con otras palabras, si se quisieran retrotraer todas esas perfecciones al acto de ser personal (lo mismo que, en su caso, al acto de ser animal o vegetal), este, por así decirlo, reconduciría a la forma por él actualizada. Y esto ante todo porque el individuo compuesto de materia y forma *subsiste por sí mismo*, dice santo Tomás, *en virtud de la forma* que es principio del subsistir:

[...] un individuo compuesto de materia y forma tiene capacidad para sostener un accidente por propiedad de la materia. Por lo cual también Boecio dice, en el libro sobre la Trinidad, que una forma simple no puede ser sujeto. Pero *subsistir por sí mismo lo tiene por propiedad de su forma*, que no se añade a algo subsistente, sino que le da el ser actual a la materia, para que así pueda subsistir el individuo. Por esta razón le atribuye la hipóstasis a la materia y la *usiosin* o subsistencia a la forma, porque la materia es principio de sustentación y *la forma es principio de subsistencia* (Aquino, 2011b, 1.29.2. ad 5)⁵⁴.

Pero, además, tratándose del *ser personal*, se acaba de recordar cuán enfático es santo Tomás en remarcar que la dignidad de la persona radica especialmente en el hecho de subsistir

el individuo en la *naturaleza racional* la cual, entendida como forma, es principio de subsistencia, y entendida como naturaleza, es principio de actividad. Si se desea ahondar en esta insistencia del Aquinate ha de advertirse, por ejemplo, este pasaje de *De Potencia*. Allí es claro en afirmar que *la dignidad pertenece a la esencia*:

[...] la igualdad se considera según la magnitud. En la divinidad magnitud significa perfección de la naturaleza, como ya se dijo, y pertenece a la esencia. Por lo tanto, en la divinidad la igualdad y la semejanza, se consideran según propiedades esenciales, y no puede hablarse de desigualdad o desemejanza en razón de una distinción de relaciones. Dice, por eso, Agustín, en el texto *Contra Maximino*, que la cuestión del origen es sobre qué procede de quién; mientras que la de la igualdad es sobre cuál o cuánto es algo. La paternidad, de este modo, es la dignidad del padre, como así también, la esencia del padre, pues **la dignidad es algo absoluto y pertenece a la esencia**. Como así también la misma esencia que en el padre es paternidad, es filiación en el hijo; y la misma dignidad que es paternidad en el padre, es filiación en el hijo. Por lo tanto se dice con verdad que lo que tiene de dignidad el Padre, lo tiene el Hijo. (Aquino, 2011b, 1.42.4. ad 2)⁵⁵.

53 De Pot. 9.3: "Respondo que, como ya se aclaró, persona significa cierta naturaleza con cierto modo de existencia. Ahora bien, la naturaleza que la persona incluye en su significación es la más digna de todas las naturalezas, a saber, una naturaleza intelectual de acuerdo con su género. Igualmente el modo de existencia que denota la palabra persona es dignísimo, en cuanto es algo que existe por sí mismo. Y como todo lo que es dignísimo en las criaturas debe atribuirse a Dios, convenientemente puede dársele a Dios el nombre de persona, al igual que otros términos que se dicen propiamente de Dios". ["Respondeo. Dicendum quod persona, sicut dictum est, significat quamdam naturam cum quodam modo existendi. Natura autem, quam persona in sua significacione includit, est omnium naturarum dignissima, scilicet natura intellectualis secundum genus suum. Similiter etiam modus existendi quem importat persona est dignissimus, ut scilicet aliquid sit per se existens. Cum ergo omne quod est dignissimum in creaturis, Deo sit attribuendum, convenienter nomen personae Deo attribui potest, sicut et alia nomina quae proprie dicuntur de Deo"].

Por otra parte, es el mismo Aristóteles quien afirma que afirma que ente en sentido primero y absoluto es la sustancia: "Lo que es se dice tal ya accidentalmente ya por sí mismo". (Aristóteles, 2003, V.7); también libro VII de la misma obra: "Pero 'primero' se dice en muchos sentidos. Pues bien, en todos ellos es primera la entidad: en cuanto a la noción, en cuanto al conocimiento y en cuanto al tiempo. En efecto, ninguna de las otras cosas que se predicán es capaz de existencia separada, sino solamente ella." (Aristóteles, 2003, VII.1). Y santo Tomás (Aquino, 1999) al respecto comenta que: "Puesto que primero se dice de muchos modos, como se ha visto en el Libro V, de tres maneras la substancia es lo primero entre todos los entes, es decir, según el conocimiento, según la definición y según el tiempo. Que sea lo primero en el tiempo se prueba porque ninguno de los otros predicamentos es separable de la substancia, sino que solo la substancia es separable de los otros, ya que ningún accidente se encuentra sin la substancia, en cambio alguna substancia se da sin los accidentes. Y, así, es evidente que no siempre que existe una substancia existe un accidente, sino al contrario: y, por esto, la substancia es anterior en el tiempo." (VII.1.3). Todo lo cual puede muy bien entenderse en el sentido de que ser individuo subsistente, ser una sustancia primera, implica ya un rango de perfección.

54 ST, I.29.2. ad 5: "(...) individuum compositum ex materia et forma, habet quod substat accidenti, ex proprietate materiae. Unde et Boetius dicit, in libro de Trin., forma simplex subiectum esse non potest. Sed quod per se subsistat, habet ex proprietate suae formae, quae non advenit rei subsistenti, sed dat esse actuale materiae, ut sic individuum subsistere possit. Propter hoc ergo hypostasim attribuit materiae, et usiosim, sive subsistentiam, formae, quia materia est principium substans, et forma est principium subsistendi".

55 ST, I.42.4. ad2: "(...) aequalitas attenditur secundum magnitudinem. Magnitudo autem in divinis significat perfectionem naturae, ut dictum est, et ad essentiam pertinet. Et ideo aequalitas in divinis, et similitudo, secundum essentialia attenditur, nec potest secundum distinctionem relationum inaequalitas vel dissimilitudo dici. Unde Augustinus dicit, contra Maximinum, originis quae est quid de quo sit; aequalitatis autem, qualis aut quantus sit. Paternitas igitur est dignitas patris, sicut et essentia patris, nam **dignitas absolutum est, et ad essentiam pertinet**. Sicut igitur eadem essentia quae in patre est paternitas, in filio est filiatio; ita eadem dignitas quae in patre est paternitas, in filio est filiatio. Vere ergo dicitur quod quidquid dignitatis habet pater, habet filius". (Las cursivas y las negritas son mías).

Los textos indican, pues, con suficiente nitidez que no hay elementos doctrinales que autoricen a, por así decirlo, concentrar la dignidad, al menos no de modo exclusivo, en el ser personal. En el siguiente sub-apartado se indagará, no obstante, si todavía es válido hablar de *raíz de la dignidad* y, en tal caso, cuál sería.

Forma-ser y la raíz de la dignidad personal

Como se decía al comienzo, santo Tomás no ha hecho una referencia expresa a la raíz de la dignidad, y por lo mismo tampoco ha señalado, tratándose de la persona humana, si esa raíz hay que atribuirle principalmente al *esse* o a la esencia o forma. Con todo, en el apartado anterior se llegó a la conclusión de que los textos, de hecho, no autorizan en modo alguno a considerar el ser personal como el *principio personificador* exclusivo. ¿Es legítimo afirmar, entonces, que si cabe hablar de una raíz de la dignidad en santo Tomás esta sería para él la forma, es decir, el alma racional? Pero al decir que la raíz de la dignidad está en la forma ¿no se estaría una vez más trazando una brecha entre forma y ser? Este apartado afrontará el intento de dar alguna respuesta a dichos interrogantes.

De acuerdo con los textos citados en el subapartado precedente, Tomás (2011b) afirma que la dignidad propia de los individuos subsistentes de naturaleza racional obedece al hecho de que tales sustancias poseen el *dominio de sus acciones*, es decir, son libres: de su decisión voluntaria depende el actuar o no actuar. En cambio, el resto de los animales más que actuar, se puede decir que son actuados o movidos pues ellos no son el principio (libre) de sus

acciones⁵⁶, y observa Dewan (2009b): “(...) la palabra ‘persona’ había sido inventada para distinguir la sustancia individual de una naturaleza racional de los otros animales (...) La misma invención de la palabra ‘persona’ pertenece a esta toma de conciencia de la dignidad humana”⁵⁷. Tomás asocia efectivamente la dignidad a la vida racional y libre propia de cada individuo humano. Se trata de una suerte de señorío de sí mismo⁵⁸ que se contrapone a la condición de esclavitud propia de los animales no racionales:

[...] los animales brutos y las plantas no tienen vida racional por la cual puedan obrar por sí mismos, sino que siempre actúan como movidos por otros, por cierto impulso natural. Y esto es señal de que son naturalmente esclavos y acomodados para los usos de otros (Aquino, 2011b, II-II.64.1. *ad 2*)⁵⁹.

En esta misma línea de pensamiento se sitúa el siguiente pasaje, contestando a la objeción según la cual en Dios no puede haber justicia, porque no es deudor de nadie. Tomás de Aquino (Aquino, 2011b) dice: “A cada uno se le debe lo que es suyo. Se dice que es de alguien aquello que le está subordinado. Ejemplo: El siervo al Señor. Pero no a la inversa; ya que libre es aquel que dispone de sí mismo.”(I.21.1. *ad 3*) Lo que primordialmente interesa de este pasaje para efectos de lo que se viene argumentando es resaltar cómo para santo Tomás la libertad o el *disponer de sí mismo* —antes habló de ser principio de sus acciones— es expresión de una perfección ontológica superior. Por otra parte, santo Tomás ha remarcado en diferentes lugares la superioridad de la forma

56 Es el argumento ya citado de *ST*, I.29.1: “(...) de un modo más especial y perfecto se encuentra un individuo particular en las *sustancias racionales*, que poseen dominio sobre su acto y no solo son movidas, como las demás, sino que obran por sí mismas; y estas acciones están en cada una de ellas. Por lo cual también entre las demás sustancias los *individuos singulares de naturaleza racional* tienen un nombre especial. Y este nombre es el de persona”.

57 Dewan, L., O.P., Some Notes on St. Thomas’s Use of “Dignitas”; conferencia leída en el *Kalamazoo Medieval Studies Congress*, mayo de 2009b; ha sido aceptado para su publicación en *Nova et Vetera* [English]. Allí Dewan, en un pie de página, remite a *ST*, I.29.1 y *ST*, II-II.64.1. *ad 2*, y comenta: “La expresión de que los animales brutos no actúan sino que más bien se actúa sobre ellos, ‘... non enim agunt, sed magis aguntur...’ es atribuida por Tomás a San Juan Damasceno; cf. *ST* I-II.6.2, obj. 2 (los editores de Ottawa nos remiten a *De fide orthodoxa*, II.27 (PG 94.960)”. Y añade en la nota siguiente que: “Un tratamiento más amplio consideraría la presentación de la diferencia entre criaturas racionales y criatura irracionales como está presentada en la *SCG* 3.111-112 en el plan divino providencial.”

58 Sobre la dignidad como gobierno o señorío de sí, ver el excelente artículo ya citado de Lawrence Dewan, O.P., Some Notes on St. Thomas’s Use of “Dignitas”. Allí Dewan advierte que en el prólogo a la segunda parte de la *ST*, Tomás presenta el ser a imagen de Dios al hecho de ser la fuente de las operaciones propias, es decir, la personalidad.

59 *ST*, II-II.64.1. *ad 2*: “(...) animalia bruta et plantae non habent vitam rationalem, per quam a seipsis agantur, sed semper aguntur quasi ab alio, naturali quodam impulsu. Et hoc est signum quod sunt naturaliter serva, et aliorum usibus accommodata”. Es muy significativo también el texto de *ST*, I.18. 3, en donde santo Tomás al referirse a los modos de vida explica que el más perfecto es el de los seres que poseen entendimiento: su forma les permite moverse a sí mismos con más perfección. De ahí que la vida esté en Dios en un grado máximo pues su naturaleza es su mismo entender y lo que tiene no es determinado por otro.

racional frente a las otras formas. Así, en el conocido pasaje de *ST*, I, q. 14, a. 1, explica que la superioridad de la forma racional obedece a su inmaterialidad la cual le confiere una suerte de *infinitud*, a saber, el poder tener además de la propia forma, la forma de otras cosas a través del conocimiento intelectual:

[...] los seres que tienen conocimiento se distinguen de los que no lo tienen en que los que no tienen conocimiento no poseen nada más que su forma, mientras que al que tiene conocimiento le es natural tener también la forma de otra cosa, pues en el que conoce está la imagen del conocido. De este modo resulta evidente que la naturaleza de aquello que no tiene conocimiento es más estrecha y limitada, y la naturaleza de aquellos seres que poseen conocimiento es más amplia y extensa. Por lo cual dice el Filósofo en el libro III *De anima* que el alma es de alguna manera todas las cosas. La limitación de la forma se produce por la materia. Es por eso que dijimos anteriormente que las formas en cuanto son más inmatriciales, se aproximan a cierta infinitud. Es, por tanto, claro que la inmaterialidad de una cosa es la razón para que sea cognoscitiva y según su grado de inmaterialidad es su grado de conocimiento (Aquino, 2011b, I.14.1)⁶⁰.

También en el pasaje arriba citado de *ST*, I.18.3, Tomás explica que los modos de vida, como es obvio, están asociados a los tipos de forma de las cuales la intelectual es la que confiere el modo de vida supremo porque otorga el modo de obrar supremo: el propio de los seres

autónomos que son ellos mismos la causa de sus acciones. Podrían ser traídos más pasajes en los que santo Tomás da cuenta de la superioridad de la forma racional.

Los argumentos allí esgrimidos, más los que Tomás ofrece a la hora de referirse a la dignidad personal, son suficientes como para asumir que la dignidad o perfección de la persona humana descansa en la perfección de su alma racional. Con todo, conviene presentar ahora aquellos pasajes en donde si bien no está ocupándose del tema específico de la dignidad, Tomás pone de relieve que la perfección de un ente o, lo que es lo mismo, su bondad es algo que pertenece a la forma. Por último, se examinará si esta, por así decirlo, reivindicación de la forma podría abrir una nueva brecha entre forma y ser.

La atención será centrada especialmente en dos pasajes. El primero es el que se refiere a la convertibilidad entre el ser y el bien⁶¹. Santo Tomás observa al respecto que en realidad ser y bien son lo mismo. Solo se diferencian con distinción de razón. Porque, en efecto, explica, la *ratio boni* de algo consiste en su apetibilidad puesto que el bien, enseña Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco I.1, es lo que todos apetecen. Pero algo es apetecible en tanto en cuanto es perfecto porque todas las cosas apetecen su perfección, y como, a su vez, algo es perfecto en la medida en que está en acto es evidente que algo es bueno en cuanto es ser, pues ser es la actualidad de todo. Por tanto, resulta evidente que el bien y el ser son realmente lo mismo, solo que del bien se puede decir que es apetecible lo cual no se dice del ser (Cf. Aquino, 2011b, I.5.1)⁶².

60 *ST*, I.14.1: "(...) cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscentia natum est habere formam etiam rei alterius, nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata, natura autem rerum cognoscentium habet maiorem amplitudinem et extensionem. Propter quod dicit philosophus, III *De anima*, quod anima est quodammodo omnia. Coarctatio autem formae est per materiam. Unde et supra diximus quod formae, secundum quod sunt magis immateriales, secundum hoc magis accedunt ad quandam infinitatem. Patet igitur quod immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis".

61 Para un tratamiento detallado de esta relación entre ser y bien se recomienda la lectura de (Brock, 2012).

62 Cf. *ST*, I.5.1: "(...) el bien y el ser son lo mismo en la realidad, y difieren solamente en cuanto a su definición. Esto se demuestra así. La definición del bien consiste en que algo sea deseable, por lo cual dice el Filósofo en el libro I de la *Ética* que el bien es aquello que todas las cosas desean. Pero es evidente que algo es deseable en cuanto que es perfecto, pues todas las cosas apetecen su perfección. Pero es así que algo es perfecto en cuanto está en acto, por lo cual es evidente que algo es bueno en cuanto es ser; pues el ser es la actualidad de toda cosa, como resulta manifiesto de lo dicho anteriormente. Es evidente, por tanto, que el bien y el ser son lo mismo en la realidad, pero el bien incluye el concepto de deseable que no lo incluye el ser". [... bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum. Quod sic patet. Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile, unde philosophus, in I *Ethic.*, dicit quod bonum est quod omnia appetunt. Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, in quantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet. Unde manifestum est quod bonum et ens sunt idem secundum rem, sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens.]

En ese mismo artículo, en la respuesta a la primera objeción, Tomás explica que aunque bien y ser son lo mismo, hay que establecer esta diferencia: el ser es anterior al bien, y el ser anterior al bien es el ser sustancial, por el cual la cosa es en absoluto y es de algún modo buena. En cambio, por las perfecciones accidentales que la completan, la cosa es absolutamente buena, pero es de algún modo ser.

Del mismo modo, en (cf. Aquino, 2011e, 21) cuando se refiere a los tres sentidos de participación en el bien, Tomás distingue la bondad esencial de una cosa de la bondad accidental (perfecciones añadidas a la esencia). Pero al hablar de la bondad esencial dice que esta tiene su fundamento en los principios esenciales de la cosa. Así todo ente es bueno en la medida en que es completo, es decir, que tiene todo lo que necesita para existir. Pero dice cómo esta bondad esencial difiere en Dios y en las criaturas. En éstas, la bondad esencial no se encuentra en la naturaleza de la cosa considerada absolutamente sino solo en la medida en que esa naturaleza tiene ser. Tiene su base formal en el ser de una cosa, no se identifica con el ser de la cosa. En cambio en Dios, como su esencia es idéntica con su ser, tiene la bondad del ser solo en virtud de su esencia. Por tanto, así es como la criatura es buena por participación, incluso si su bondad sustancial debe decirse de una manera no relativa: es buena por participación tanto como es por participación (Cf. te Velde, 1995, p. 34).

Ahora bien, lo que se quiere poner de relieve aquí es que la bondad, la primera bondad que posee la cosa es ser, y la forma es el principio del ser. Es a través de la forma que ella recibe esta perfección:

[...] solo Dios es bueno por su esencia. Algo se dice que es bueno en cuanto es perfecto. Pero la perfección de una cosa es triple. Primeramente,

en cuanto una cosa está constituida en su ser. En segundo lugar, en cuanto se le añaden ciertos accidentes, necesarios para que su operación sea perfecta. En tercer lugar, la perfección de una cosa se alcanza porque tiende a alguna otra cosa como a su fin. Así, por ejemplo, la primera perfección del fuego consiste en el ser que tiene por su forma sustancial; la segunda perfección consiste en su alta temperatura, levedad, sequedad, etc.; y su tercera perfección es por estar detenido en un lugar. Esta triple perfección, sin embargo, no le corresponde a ninguna criatura por su esencia, sino solo a Dios, porque solo la esencia de él es su propio ser.” (Aquino, 2011b, I.6.3)⁶³.

Como observa el profesor te Velde (1995): En la medida en que la criatura es un *ser* por participación y deriva su ser de Dios quien es esencialmente bueno, es también *bueno* por participación, y por una forma intrínseca la cual es una semejanza de la bondad esencial de Dios (p. 34).

Por su parte, Lawrence Dewan destaca cómo para Tomás la bondad del ser queda expresada en el modo, especie y orden los cuales corresponden a la forma. Remite para eso a Aquino (2011b, I-II.85.4):

[...] debe decirse que, como se expuso en la primera parte, **la medida, la belleza y el orden siguen a todo bien creado en cuanto tal, e incluso a todo ser**. Pues se considera que **todo ser y todo bien es tal por alguna forma** según la cual recibe su belleza. Y **la forma** de cada cosa, cualquiera sea, sustancial o accidental, existe según alguna **medida**, por lo que en el libro VIII de la *Metafísica* se dice que las formas de las cosas son como los números. Y por esa razón tienen un cierto grado concerniente a alguna medida. Porque cada cosa se

63 ST, I.6.3: "... solus Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicuius rei triplex est. Prima quidem, secundum quod in suo esse constituitur. Secunda vero, prout ei aliqua accidentia superadduntur, ad suam perfectam operationem necessaria. Tertia vero perfectio alicuius est per hoc, quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse, quod habet per suam formam substantialem, secunda vero eius perfectio consistit in caliditate, levitate et siccitate, et huiusmodi, tertia vero perfectio eius est secundum quod in loco suo quiescit. Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cuius solius essentia est suum esse...

ordena a otra por su **forma** (Aquino, 2011b, I-II.85.4)⁶⁴.

Más adelante, en el artículo 5 ya citado, Tomás (2011b) insistirá sobre la relación entre la forma y la bondad del ente:

[...] toda cosa se dice que es buena en cuanto es perfecta y por eso es deseable, como ya se dijo. Y se dice que es perfecto aquello a lo que nada le falta, según la medida de su perfección. Pero toda cosa es lo que es por su forma; ahora bien, la forma presupone ciertas cosas y ciertas cosas necesariamente la acompañan. Para que algo, entonces, sea perfecto y bueno, es necesario que tenga una forma y aquellas cosas que esta presupone y las que la acompañan. La forma presupone una determinación y adaptación de los principios tanto materiales como eficientes, y esto es llamado modo, por lo que se dice que

la medida determina el modo. Y la forma misma es denominada especie, porque cada cosa se constituye en una especie por la forma. Y por eso se dice que el número proporciona la especie, porque las definiciones que establecen la especie son como los números, según el Filósofo en el libro VIII de la *Metafísica*; pues así como una unidad añadida o restada a un número hace variar su especie, así actúa en las definiciones una diferencia añadida o sustraída. La forma también es seguida por una inclinación a un fin o a una acción o a otras cosas tales; porque toda cosa, en cuanto está en acto, obra y tiende hacia aquello que le es conveniente de acuerdo con su forma. Esto corresponde al peso y al orden. Es por eso que el concepto de bien, en cuanto consiste en una perfección, consta también de medida, belleza y orden (I.5.5)⁶⁵.

64 ST, I-II.85.4: "Respondeo dicendum quod, sicut in Primo dictum est, *modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum in quantum huiusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam*, secundum quam sumitur *species*. Forma autem uniuscuiusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis sive accidentalis, est secundum aliquam *mensuram*, unde et in VIII *Metaphys.* dicitur quod formae rerum sunt sicut numeri. Et ex hoc habet *modum* quendam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque *ordinatur* ad aliud".

65 ST, I.5.5: "(...) unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum, sic enim est appetibile, ut supra dictum est. Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est, per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod formam habeat, et ea quae praeexiguntur ad eam, et ea quae consequuntur ad ipsam. Praeexigitur autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam, et hoc significatur per modum, unde dicitur quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur. Et propter hoc dicitur quod numerus speciem praebet, quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum philosophum in VIII *Metaphys.*; sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia appositae vel subtractae. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem, aut ad aliquid huiusmodi, quia unumquodque, in quantum est actu, agit, et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde ratio boni, secundum quod consistit in perfectione, consistit etiam in modo, specie et ordine".

Y allí mismo en la respuesta a la tercera objeción, Tomás dice: "Cada manera de ser tiene su forma; por eso, todo ser tiene su modo, especie y orden. Así, el hombre, en cuanto hombre, tiene modo, especie y orden. Igualmente lo tiene por cuanto es blanco, sabio, virtuoso o cualquier otra cosa."

Es interesante cómo santo Tomás (Aquino, ST, I-II.85.4) en el siguiente pasaje relaciona los diferentes *esse* y su bondad con los diferentes tipos de forma (sustancial y accidentales): "(...) la medida, la belleza y el orden acompañan a todo bien creado en cuanto tal y también a todo ser. Pues todo ser y bien es considerado por una forma, según la cual se estima su belleza. Y la forma de cada cosa, cualquiera que sea, sustancial o accidental, es según alguna medida., por lo que en el libro VIII de la *Metafísica* se dice que las formas de las cosas son como los números. Y por eso tienen una cierta característica que corresponde a su medida. Por su forma, entonces, cada cosa se ordena a otra. Así, por lo tanto, según los diversos grados de bienes, hay diversos grados de medida, belleza y orden. Existe, por lo tanto, cierto bien que pertenece a la misma sustancia de la naturaleza, que tiene su medida, belleza y orden; y este bien ni se pierde ni es disminuido por el pecado. Y existe además un bien de una inclinación natural, que también tiene su medida, belleza y orden; este es disminuido por el pecado, como ya se dijo, pero no es eliminado totalmente. Hay además un bien de la virtud y de la gracia, que tiene también su medida, belleza y orden y este se pierde totalmente por el pecado mortal. Existe finalmente un bien que es el mismo acto ordenado, que igualmente tiene su medida, belleza y orden y su privación es esencialmente el pecado mismo. Queda de este modo claro que el pecado es una privación de medida, belleza y orden y que quita o disminuye la medida, la belleza y el orden." [...] "modus, species et ordo consequuntur unumquodque bonum creatum in quantum huiusmodi, et etiam unumquodque ens. Omne enim esse et bonum consideratur per aliquam formam, secundum quam sumitur species. Forma autem uniuscuiusque rei, qualiscumque sit, sive substantialis sive accidentalis, est secundum aliquam mensuram, unde et in VIII *Metaphys.* dicitur quod formae rerum sunt sicut numeri. Et ex hoc habet modum quendam, qui mensuram respicit. Ex forma vero sua unumquodque ordinatur ad aliud. Sic igitur secundum diversos gradus bonorum, sunt diversi gradus modi, speciei et ordinis. Est ergo quoddam bonum pertinens ad ipsam substantiam naturae, quod habet suum modum, speciem et ordinem, et illud nec privatur nec diminuitur per peccatum. Est etiam quoddam bonum naturalis inclinationis, et hoc etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et hoc diminuitur per peccatum, ut dictum est, sed non totaliter tollitur. Est etiam quoddam bonum virtutis et gratiae, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et hoc totaliter tollitur per peccatum mortale. Est etiam quoddam bonum quod est ipse actus ordinatus, quod etiam habet suum modum, speciem et ordinem, et huius privatio est essentialiter ipsum peccatum. Et sic patet qualiter peccatum est est privatio modi, speciei et ordinis; et privat vel diminuit modum, speciem et ordinem".

De acuerdo con los textos citados, ¿qué decir, entonces, de la raíz de la dignidad personal?.

Tal vez se pueda arribar a la siguiente conclusión: la dignidad personal es la perfección propia del individuo humano, esto es, del subsistente en la naturaleza racional. La primera perfección suya es, como para todo ente, su ser (*esse*). Pero el *esse* es causado por la forma (*forma dat esse*) bajo el influjo de la causalidad divina. Y la forma precisamente, ha dicho Tomás de Aquino, es una semejanza del *esse* divino y de la bondad divina que en Dios se identifican. En la criatura, en cambio, su ser en sentido absoluto, ser sustancial, es distinto de su bondad absoluta, la cual viene después por las perfecciones accidentales que adquiere. Pero la forma ya hace buena a la cosa, no absolutamente buena, sino de *algún modo buena*, en tanto que por ella la cosa es actualmente, por ella la cosa tiene ser. De modo que el *esse* es, sí, una primera perfección pero es causado por la forma.

Trayendo todos estos principios al tema de la dignidad personal es posible afirmar que en realidad santo Tomás para hablar de la dignidad no hace una distinción entre el ser y la forma o naturaleza del individuo humano. Y esto guardaría plena consonancia con el hecho de que él no introduce nunca un quiebre entre forma y ser.

Retomando los lineamientos básicos que rigen su concepción de la relación forma-ser, se pueden extraer iluminadoras conclusiones con relación al tema de este trabajo. Así, como punto de partida está el principio según el cual el *esse* difiere en las diferentes cosas (Cf. Aquino, 2011b, I. 3. 5). Ahora bien, según esto algunas cosas tienen un *esse* más perfecto que otras o participan más perfectamente en el *esse* (Cf. Aquino, 2011b, I. 44. 1)⁶⁶, pero

el *esse* es el efecto de su forma, por tanto la perfección de su *esse* es el efecto de su forma⁶⁷. Tomás (2011b) sienta esto explícitamente en *ST* (I.42.1.ad 1): “El primer efecto de la forma es el *esse*, puesto que todo tiene *esse* de acuerdo con su forma”. En la persona, como en cualquier otro ente, su perfección, su bondad ontológica es su *esse*, pero la causa de su *esse* es la forma de la persona humana que es su alma racional. Su alma racional es la que le da el *esse* en el que ella subsiste y lo que hace de su *esse* un *esse* personal. De modo que *es en virtud de su alma espiritual* que su *esse* es un *esse personal*.

Su forma, esto es, su alma espiritual, es la causa de la perfección personal porque, ha dicho Tomás (Cf. 2011a), el ser es individualizado por la naturaleza (7.2. ad 5) y es ella también la que le confiere ese elevado modo de existir que consiste en *subsistir* (Cf. Aquino, 2011b, I.29.2. ad 5). Por lo tanto, el *esse* no puede ser el principio de individuación porque él mismo es individualizado por la naturaleza. Los individuos tienen diferentes actos de ser y ellos se distinguen por su forma; pues bien, en el caso del individuo humano es la forma racional la que es causa del *esse*, del *esse personal*: un grado de ser y de perfección muy alto cuya causa o raíz es el alma racional o espiritual. El alma racional es, en efecto, la causa del *esse personal*: el *esse* de un *individuo subsistente de naturaleza racional*, y es, en cuanto *naturaleza*, la causa de sus operaciones, entre las que destacan aquellas por las que la persona se manifiesta dueña de sus actos, a saber, las operaciones del entendimiento y de la voluntad (Cf. Aquino, 2011b, I.42.1. ad 1)⁶⁸. Todos esos aspectos ontológicos constituyen la dignidad personal, y la forma o alma racional es la *causa de todos ellos* y el *esse personal* es el fin hacia donde miran todas esas perfecciones.

66 Para un tratamiento muy completo del tema de la participación en el ser, ver (Brock, 2004).

67 Tal como advierte Brock (2013, 6.3) para Tomás el *esse* es algo no del todo uniforme: “En cada caso, el *esse* es ‘constituido a través de los principios de la esencia’. El *esse* creado se presenta en diversos grados de perfección del ser, y las diferencias no son meramente cuantitativas, sino también, por así decirlo, cualitativas. En cosas diversas el *esse* en sí mismo es algo diverso. Qué es en concreto, es, en cada cosa, una función de lo que la cosa es en sí misma, directamente proporcional a la composición esencial de la cosa, y, más inmediatamente, a su forma.” Sobre el tema ver también (Brock, 2004). Allí sostiene, por ejemplo, que “El *esse* es diverso en cada caso –lo que es, su intrínseca *ratio*, difiere- porque él se constituye según principios esenciales diversos.” (pp.283-284).

68 Cf. *ST*, I.42.1.ad 1, allí santo Tomás afirma de manera explícita que el primer efecto de la forma es el *esse* y el segundo efecto es la operación: ...quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, idest in ipsa perfectione formae vel naturae, et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem. Et ideo dicit Augustinus, VI de Trin., quod in his quae non mole magna sunt, hoc est maius esse, quod est melius esse, nam melius dicitur quod perfectius est. Secundo autem attenditur quantitas virtualis in effectibus formae. Primus autem effectus formae est esse, nam omnis res habet esse secundum suam formam. Secundus autem effectus est operatio, nam omne agens agit per suam formam.

Conclusión

El tema de la raíz de la dignidad personal ha sido, y seguirá siendo, difícilmente abarcable en toda su magnitud y complejidad.

Se comprende, entonces, que incluso entre aquellos que defienden de manera unánime la dignidad de la persona –los seguidores del pensamiento de Tomás de Aquino en este caso– se den diferencias, matices técnicos –alguien podría decir–, que no dejan de inquietar con todo, a quienes desean llevar hasta sus últimas consecuencias un tema tan actual y tan decisivo en lo atinente a la promoción de la dignidad de la persona humana. De ahí que este trabajo haya pretendido traer a examen la cuestión de la dignidad considerada en su raíz misma. Al hacerlo se constata, en primer lugar, que Tomás de Aquino no ha planteado el tema de modo explícito. Ahora bien, explorando las posiciones dominantes en el que podría denominarse “tomismo europeo” se encuentra la tendencia a ubicar dicha raíz en el acto de ser personal. Por su parte, otro sector del tomismo, el “norteamericano”, sin dejar de reconocer al acto de ser su carácter de “acto de todos los actos”, es decir, acto del que proceden todas las perfecciones del ente, considera no obstante que la raíz de la dignidad personal, para Tomás de Aquino, no es propiamente el *esse* sino la forma racional, esto es, el alma humana.

Los autores de este escrito han intentado poner de manifiesto que la segunda de estas dos posiciones estaría más en consonancia con el pensamiento del Aquinate, no solo porque así parece surgir de los textos mismos, sino también porque su comprensión de la relación entre la forma y el ser, haciendo mayor justicia al papel de la forma en la constitución del ente creado, logra captar su influjo decisivo en la conformación de la dignidad personal.

Al término de esta investigación es importante señalar, entonces, que el tema deja abiertos aún muchos interrogantes que invitan a explorar posiciones (como las de Dewan, Brock y te Velde) escasamente transitadas dentro del tomismo de habla hispana y, sin embargo, tal vez más sugerentes y prometedoras.

De ahí se deriva el sentido de este estudio que, contraponiendo dos corrientes dispares dentro

del tomismo, ha pretendido poner de relieve que la cuestión de la dignidad en su fundamentación ontológica sigue abierta, y ofrece por lo mismo un atrayente horizonte de indagación.

Referencias bibliográficas

- Aquino, T. (1999). Comentario al Libro VII de la *Metafísica* de Aristóteles. Trad. J. Morán. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico (69).
- Aquino, T. (2011a). *Quaestiones disputatae de potentia*. En Corpus Thomisticum. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Aquino, T. (2011b). *Summa Theologiae*. En Corpus Thomisticum. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Aquino, T. (2011c). *Summa contra Gentiles*. En Corpus Thomisticum. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Aquino, T. (2011d). a. En Corpus Thomisticum. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Aquino, T. (2011e). *Quaestiones disputatae de veritate*. En Corpus Thomisticum. <http://www.corpusthomicum.org/iopera.html>.
- Aristóteles (2003). *Metafísica*, trad. T. Calvo Martínez, Madrid: Gredos.
- Brock, S. (2004). L'ipsum esse è 'platonismo'?, in Tommaso d'Aquino e l'oggetto della metafisica. Rome: Ed. Armando, 193-220.
- Brock, S. (2005). *Is the uniqueness at the root of personal dignity?* John Crosby and Thomas Aquinas. Rome (Italy): The Thomist.
- Brock, S. (2007). Harmonizing Plato and Aristotle on Esse: Thomas Aquinas and the De hebdomadibus. *Nova et Vetera*, English Edition, 5(3), 465–494.
- Brock, S. (2012). *Quanti atti di essere ha una sostanza? Un approccio alla distinzione reale*. In Sapienza e libertà. Studi in onore del Prof. Lluís Clavell. Roma: ed. Miguel Pérez de Laborada, EDUSC, 57-70.
- Brock, S. (2013). *Tomás de Aquino* (especialmente, 6. Metafísica). En *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*. Ed. Francisco Fernández Labastida & Juan Andrés Mercado; <http://www.philosophica.info/archivo/2013/voces/aquino/Aquino.html>
- Derisi, O. (1980). *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. 4ta. Ed. Buenos Aires: EDUCA.

- Dewan, L. (1991). St. Thomas, Aristotle, and Creation, in Dionysius (annual of the Classics Dept., Dalhousie U., Halifax, N.S.) 15, pp.81-90.
- Dewan, L. (1994). *Thomas Aquinas, Creation, and Two Historians, Laval: théologique et philosophique*. 50, pp. 363-387.
- Dewan, L. (1995). St. Thomas, the Fourth Way, and Creation, *The Thomist*, 59, pp. 371-378.
- Dewan, L. (2003). *Thomas Aquinas and Being as a Nature*; Acta Philosophica 12/1. pp. 123-135.
- Dewan, L. (2006). *Form and Being, Studies in Thomistic Metaphysics*. vol. 45. Washington: The Catholic University of America Press.
- Dewan, L. (2007). Saint Thomas and Form as Something Divine in Things; Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press [The Aquinas Lecture, no. 71]. [Existe versión en español: L. Dewan, O.P., Santo Tomás y la forma como algo divino en las cosas; trad. y presentación L.B. Irizar, Bogotá, Fondo de publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda-Dominican University College, Ottawa (Eds), 2012].
- Dewan, L. (2009a). *Aristóteles como una fuente de la doctrina del ser de Santo Tomás*. En Irizar L. (Ed. y Trad.) Lecciones de Metafísica. Bogotá: Fondo de publicaciones de la Universidad Sergio Arboleda.
- Dewan, L. (2009b). *Some notes on the use of "dignitas"*. En Sto. Thomas, Nova et Vetera [English ed.]. (Fue leído previamente en Kalamazoo Medieval Studies Congress, May 2009).
- Dewan, L. (2009c). *Lecciones de Metafísica*. Trad. Liliana Irizar y Carlos D., Bogotá: Fondo de Publicaciones Universidad Sergio Arboleda.
- Dewan, L. (2011). A note on Thomas Aquinas and virtus essendi, *The Thomist* 75.
- Dewan, L.-Irizar, L.B. (s.f.). Central Topics in Lawrence Dewan O.P.: Conversations with Lawrence Dewan (inédito).
- Fabro, C. (1961). The Problem of Being and the Destiny of Man. *International Philosophical Quarterly*.
- Fabro, C. (1961). Participation et causalité selon S. Thomas D' Aquin. Lovaina: Publications Universitaires de Louvain.
- Forment, E. (1983a). *Persona y modo substancial*. Barcelona: PPU.
- Forment, E. (1983b). *Ser y persona*. Barcelona: Ediciones de la universidad de Barcelona.
- Forment, E. (2002). *El Personalismo Medieval*. Valencia: EDICEP.
- Gilson, E. (1979). *El ser y los filósofos*. Trad. S. Fernández Burillo. Pamplona: EUNSA.
- Gilson, E. (2009). Introducción a la filosofía cristiana; trad. J. R. Courrèges. Madrid: Encuentro.
- González, A. M. (1996). *Naturaleza y dignidad Un estudio desde Robert Spaemann*. Navarra: EUNSA.
- Guiu, I. (1992). *Sobre el alma humana*. Barcelona: PPU.
- Lobato, Segura y Forment. (1994). *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy*. Valencia: Edicep.
- Melendo, T. (1999). *Dignidad humana y bioética*. Pamplona: EUNSA.
- Rassam. (1980). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp.
- Spaemann, R. (2000). *Personas. Acerca de la distinción entre «algo» y «alguien»*. Trad. José Luis del Barco. Pamplona: EUNSA.
- Stein E. (1998). *La estructura de la persona humana*. Trad. José Mardomingo. Madrid: BAC.
- Te Velde R. A. (1995). *Participation & Substantiality in Thomas Aquinas*; Leiden: E.J. Brill.