

Distinción entre individualidad del yo y persona según Maritain y sus niveles

Levels in the distinction between individual and person in Maritain

Urbano Ferrer Santos

Resumen

El artículo se centra en las bases ontológicas de la controvertida distinción propuesta por Maritain entre individuo y persona. Desarrolla las consecuencias comportadas por su olvido en los órdenes moral, social y político: entre otras, el hombre del siglo XX ha tenido que hacer frente de modo trágico al individualismo y totalitarismo. Sin embargo, la invocación a Tomás de Aquino para enraizar la distinción individuo-persona plantea algunas dificultades. Por otro lado, sin desestimar su meritoria actualización del pensamiento clásico, Maritain acerca demasiado las nociones clásicas a la subjetividad moderna y los derechos humanos, con algunos desajustes no resueltos adecuadamente.

Abstract

The paper focuses on the ontological bases of the controversial distinction Maritain proposes between individual and person. It develops the consequences that its loss has caused in the moral, social and political orders: among others, the individualism and totalitarianism which the man of the 20th century has suffered so tragically from. However the appeal to Aquinas in order to root the individual-person distinction poses some difficulties. On other hand, while we should not forget his valuable updating of classical thought, Maritain brings the classical notions too close to those of modern subjectivity and human rights. It results in certain failures of adjustment that he doesn't adequately solve.

Palabras clave: principio de individuación, yo, antítesis, bien común, persona.
Key words: Principle of Individuation, Me, Antithesis, Common Good, Person.

La filosofía contemporánea –en particular la fenomenología en algunos de sus representantes y con los precisos acentos de cada uno (Scheler, Ingarden, Stein, Wojtyła...)- ha propendido a situar el yo en el plano de la conciencia, al agotarse autorreferencialmente en

la conciencia que de él se tiene y en correlación con la segunda y tercera personas, mientras que la persona viene a designar el quién o *suppositum* del que el yo es conciencia². No obstante, ambas son nociones interreferidas. Baste advertir que un yo al margen de la persona se queda en un sujeto epistemológico puramente formal o vacío internamente (fue así como despuntó en Kant y Fichte), necesitado de la persona para otorgarle singularidad y concreción; de modo inverso, una persona que no llegue a hacerse consciente como un yo individual quedaría desposeída de su propia dotación intransferible, deviniendo al fin y a la postre un momento en la realización en el tiempo de la Persona divina (tal es el caso del panenteísmo del Scheler de la última etapa, partiendo de la separación inicial entre el yo como objeto pasivo de percepción y la persona como centro activo de realizaciones). A este respecto Maritain ofrece una síntesis peculiar entre la dualidad moderna yo-individuo/persona subsistente y los conceptos ontológicos tomistas en los que intenta fundamentarla: así, en vez de proceder de la conciencia, la individualidad del yo humano tendría su raíz en la *materia signata quantitate*; y lo distintivo de la persona no alude tanto en su planteamiento a la realidad radical que subyace a y se expresa en el individuo singular consciente cuanto al portador de las facultades superiores del alma de índole espiritual. En este artículo se expondrá, primero, la toma de posición maritainiana a partir del tomismo y las vertientes particulares en las que se manifiesta tal distinción, para preguntarnos a continuación hasta qué punto la síntesis que presenta es una síntesis lograda.

1. La distinción entre individuo y persona

La persona representa uno de los ejes de la filosofía de Maritain, en un contexto histórico caracterizado por el auge de los personalismos, que a su vez tiene sus antecedentes históricos en la oposición ideológica y política entre individualismos y colectivismos. Una primera presentación temática de la persona en su contraposición al individuo es la que emprende en su ensayo «Lutero o el advenimiento

² Incluso en Husserl está presente la diferencia entre yo como foco de irradiación de los actos de conciencia (*Ideen I*) y persona como realidad singular (*Ideen II*). Es una diferencia de la que me he ocupado en otros lugares (cf. FERRER SANTOS, Urbano: *¿Qué significa ser persona?* Palabra, Madrid, 2002, pp. 32-47; «Del yo puro a la persona en la fenomenología», en PINTOS PEÑARANDA, M^a L. / GONZÁLEZ LÓPEZ, J.L. [eds.]: *Fenomenología y ciencias humanas*. Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1998, pp. 241-252).

del yo», aparecido en 1923 en *Révue Universelle* y que dos años después sería incorporada al libro *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau*. Una exposición posterior y más bien concisa es la que sostuvo en París ante la sociedad médica «Conferencia Laennec» el 9 de diciembre de 1934 bajo el título «Reflexiones sobre la persona humana y la filosofía de la cultura» (traducida al castellano por J. M. Palacios en Ediciones Encuentro en 2007). Le siguió un desarrollo de estas nociones en el marco de unas conferencias pronunciadas en Buenos Aires, dentro de los Cursos de Cultura Católica, en agosto de 1936 y que fueron publicadas por el Club de Lectores en abril de 1937 con el título *Para una filosofía de la persona humana*. Con el añadido de ciertas ampliaciones y de algunas citas expresas de santo Tomás y algunos otros autores, se recogen las mismas tesis en el libro *La persona y el bien común* de 1946, integrado por las conferencias «La persona humana y la sociedad», pronunciada en Oxford el 9 de mayo de 1939, y «La persona y el individuo», leída en Roma en la Academia Pontificia de Santo Tomás el 22 de noviembre de 1945.

En el tratamiento de la duplicidad individuo-persona el autor francés empieza por advertir que todas las cosas en el universo son individuos, distinguiéndose según ello cada una de las demás porque no es necesariamente una individualidad de «indiscernibles»: más bien es una individualidad que tiene grados, desde un átomo de hidrógeno, una piedra, un conjunto artístico, un animal o un hombre. Cada uno de ellos se individúa en una porción de materia, conforme a la tesis de Tomás de Aquino de que el principio de individuación viene de la *materia signata*³, poseyendo mayor individualidad un guijarro que un átomo, un viviente que un ser inerte y un ser humano que un animal, conforme a la mayor o menor impregnación de la materia por la forma sustancial. Solo al llegar al hombre aparece la conciencia, mediante el yo, de su ser individualmente inconfundible. Sin embargo, es crucial en Maritain no perder de vista que la individualidad que procede de la materia no es de ningún modo lo que designamos como persona única e irrepetible en cada cual. Es cierto que se trata de un mismo hombre y de un mismo yo cuando lo identificamos respectivamente como individuo y como persona, en ambos casos como Fulano de tal. Pero mientras en un caso lo contemplamos como una parte del universo, como organismo, en el segundo se trata de un

³ «Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuuntur per materiam signatam huius vel illius individui» (TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra Gentiles*, XXI, 3, 16).

todo subsistente, que no debe su singularidad a ser parte de lo material, lo cual se extiende más allá de él hasta los límites del universo.

He aquí un texto en el que Maritain explicita esta duplicidad de dimensiones humanas:

«No hay en mí una realidad que se llama mi individuo y otra realidad que se llama mi persona. El mismo ser, todo entero, es individuo en un sentido y persona en otro. No distinguimos la personalidad y la individualidad en el ser humano como se distinguen el hidrógeno y el oxígeno en el agua. Si hemos de buscar comparaciones, pensamos más bien en un poema, que por su técnica pertenece a cierta forma de versificación, a la forma oda por ejemplo, y que por su inspiración es *fresco* y *delicado*. Técnica e inspiración difieren una de otra como la materia y el alma, pero es el mismo poema el que bajo un aspecto pertenece a la forma oda y bajo otro aspecto es un poema *fresco* y *delicado*. La forma oda es como la individualidad del poema; su frescura y delicadeza son como su personalidad. La individualidad y la personalidad son dos líneas metafísicas que se cruzan en la unidad de cada hombre⁴.

Esta duplicidad introduce una bipolaridad en el yo dependiendo del nivel a que nos situemos. En primer término, con el yo-individuo se significa lo que me aísla o separa fragmentariamente del resto, como un trozo de tiza está apartado de otro al no extenderse en la misma cantidad de materia, en tanto que con el yo-persona se designa a quien se abre por el conocimiento y el amor a las demás realidades personales y se enriquece con ellas. De aquí la ambivalencia de que se haya podido ver en el yo algo «aborrecible» en palabras de Pascal, de lo que hay que desasirse, pero a la vez también algo interiormente labrado y plenificado con los propios actos, según cuál de las perspectivas anteriores se adopte. Es sintomático que la expresión «es muy personal» dicha de alguien posea en el lenguaje ordinario esta ambigüedad antitética: o rocoso, encapsulado en sí mismo, o provisto de una personalidad coherente y fiel a la verdad. Examinaremos a continuación más detenidamente esta contraposición dentro del yo.

Ser individuo comporta el sentido negativo de excluir todo lo otro («indivisum in se et divisum ab alio»), aun en el caso de que

⁴ MARITAIN, Jacques: *Para una filosofía de la persona humana*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1984, pp. 160-161.

dos individuos compartan una única forma específica, y, por tanto, la individualidad sería muestra de la negatividad o del no-ser que tiene su raíz en la materia, la cual por sí misma no constituye nada definido, estando más bien sometida, según la física actual, a una red de fuerzas identificables (nuclear, gravitatoria y electromagnética). Es como la cera, que proporciona el material in-definido a la forma del sello que se imprime sobre ella. En cambio, ser persona trae consigo la subsistencia del alma espiritual, capaz de operaciones propias, que no vienen determinadas, en consecuencia, por la acción de unas fuerzas externas. De aquí se sigue que la persona no está integrada en el universo ni en ningún otro conjunto inferior, sino que, al contrario, es apta para entrar en sí misma mediante la autoconciencia y el dominio de sus actos, a la vez que puede también salir de sí dándose a otros seres también personales, sin por ello perderse, en congruencia con su apertura ontológica. Así pues, mientras que la individualidad significa en el hombre deficiencia y abajamiento hacia el no-ser, la personalidad introduce la sobreabundancia en el ser, que le hace sobrepasarse a sí misma hasta alcanzar la plenitud del ser que le es confiado. Y como no se trata de dos componentes yuxtapuestos ni menos aún separados, la subsistencia de la persona debida al alma espiritual es lo que hace ser al cuerpo y reflejar derivadamente las perfecciones del ser personal de un modo corporal.

En estas aseveraciones Maritain se reclama continuador de la doctrina de Tomás de Aquino: «Enseña Santo Tomás que el cuerpo humano subsiste gracias a la subsistencia del alma espiritual. La personalidad del alma impregna, así, ontológicamente, cada célula, cada elemento histológico del cuerpo humano, que existe por la existencia misma de su alma»⁵. Ciertamente, en apoyo de ello podría invocarse el célebre pasaje en el que el Aquinate sostiene inequívocamente el primado del ser personal: «Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura»⁶. En cambio, la vinculación del individuo a la materia en los inferiores lógicos de las especies, compuestas intencionalmente de género y diferencia específica, es una tesis general del Aquinate enunciada por él con frecuencia, pero que apenas la flexiona de un modo expreso a lo peculiar de la individualidad humana como yo consciente.

⁵ Ibid., p. 159.

⁶ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, I, 29, 3.

2. Niveles operativos de la distinción individuo-persona

De esta doble condición de individuo y de persona en el hombre se siguen unas traducciones operativas que Maritain ha señalado y descrito en detalle. Son básicamente tres los órdenes de la actividad humana en los que se refleja la anterior distinción-oposición: el moral, el social y el político. *Moralmente* la duplicidad anterior deriva, en efecto, en una tensión entre la ley del crecimiento personal y la tendencia antitética a la dispersión de los apetitos sensitivos. El segundo miembro de la disyuntiva es tal que debilita la personalidad hasta contraerla en el límite a un puntito, al quedar arrastrada por lo material de los apetitos y desaparecer como tal en el provecho momentáneo que de ahí pueda obtener; la otra parte de la disyuntiva, en cambio, reside en que la persona pueda desplegar su generosidad ontológica, expandiéndose y dándose con olvido de sí a la vez que poniendo esfuerzo para no quedar atrapada por las seducciones de los apetitos. Es palmario que no se trata de que una de las alternativas lleve a que la opuesta se diluya, sino de trazar más bien al yo individual sus límites o medida, poniéndolo al servicio de la maduración integral de la persona.

En segundo término, la bipolaridad individuo-persona se hace patente también *en la vida social* como dicotomía entre las necesidades que cubre la sociedad en los individuos y, por otra parte, la comunicación y diálogo interpersonales, en coherencia con la efusividad característica del ser personal. «Es esencial a la personalidad el exigir un diálogo en el que las almas se comuniquen entre sí»⁷. Si en el primer sentido el individuo está inmerso como parte en la sociedad que lo nutre en el sentido más comprensivo del término, en el segundo sentido la sociedad es comunión entre seres libres, en la medida en que una persona en aislamiento contradice su coexistir constitutivo. De un modo eminente, las personas divinas no se componen aditivamente formando una totalidad, ni siquiera son miembros de un conjunto, sino que el bien de las tres personas coincide íntegramente con el bien de cada cual; es un estar cada una en las otras, envuelta o rodeada sin residuos por ellas (*perijóresis*, *circumincessio*). Si trasladamos analógicamente lo anterior a las personas humanas, también es posible advertir entre ellas la *communio personarum*, pero con el inevitable lastre que les impone la individualidad material: «A decir

⁷ MARITAIN, Jacques: *La persona y el bien común*. Club de Lectores, Buenos Aires, 1981, p. 45.

verdad, si la sociedad humana fuera una sociedad de puras personas, el bien de la sociedad y el bien de cada persona no sería sino un solo y único bien. Pero la persona humana está muy lejos de ser pura persona; la persona humana es la persona de un pobre individuo material, de un animal que viene al mundo más pobre que todos los demás animales⁸.

Por ello la subordinación del bien individual al bien común social se entiende desde la separación entre sí de los correspondientes individuos y de los bienes relativos a cada uno de ellos. Lo que es tuyo, no es lo mío, y la justicia me exige respetarlo y administrar debidamente las partes y funciones derivadas que a uno y otro incumben. Distinto es el caso cuando prima la relación sobre la individualidad en la *communio personarum*, de modo que sin la versión expansiva a las otras personas ninguna en particular puede alcanzar la plenitud. Aquí se abre paso correlativamente una nueva noción de bien común, el bien común cualitativo o en sí mismo, al que las distintas personas están igualmente referidas –en vez de tener que subordinarse como partes al conjunto que se beneficia de ellas– y en el que carece de sentido distinguir partes dentro de una totalidad. Por ejemplo, cuando contemplamos una obra de arte en común, la relación interpersonal pasa por el cuadro indiviso que aúna nuestros respectivos actos de contemplación y en el que nos entendemos mutuamente, completando entre unos y otros las perspectivas parciales, referidas a un bien idéntico. Y cuando se trata de actos interpersonales, las relaciones son en último término entre los *seres* personales que son centros de sus actos y cualidades, no entre las partes de un todo, ni siquiera con un fundamento externo a las mismas personas como en el caso de la contemplación del cuadro. En última instancia solo el amor es respuesta adecuada al *ser* personal, en su irreductibilidad a todo «formar parte». Maritain lo expone del modo siguiente:

«A un centro es adonde va el amor, sin prescindir, sin duda, de las “cualidades”, pero formando un todo con ellas. Un centro, en cierto modo inagotable, de existencia, de bondad y de acción, capaz de dar y de *darse* y capaz de recibir no tal o cual don hecho por otro, sino a ese mismo otro como don, a un don que se da a sí mismo como en don. Y así nos hallamos, mediante la condición de la ley propia del amor, dentro del problema metafísico de la

⁸ Ibid., p. 66.

persona. El amor no tiende hacia cualidades, ni hacia naturalezas o esencias, sino a la persona»⁹.

Pero, ¿cuál es el bien común proporcionado a las personas? Contando con que cada persona es digna, vale decir, querida por sí misma¹⁰, el bien común que excede máximamente a todas ellas ha de estar a su mismo nivel o rango de persona, pero sin venir individuado materialmente, como ocurre en las personas humanas, ya que entonces no las sobrepasaría a todas y a cada una. Solo cabe que la relacionalidad que supera a la relación derivada de la individualidad característica de la persona humana, sea la relación subsistente, por la que identifica santo Tomás a la naturaleza divina en su trinidad personal¹¹. Con palabras de Maritain: «En la divina Trinidad existe un todo, la esencia divina, bien común de las tres Relaciones subsistentes, respecto del cual estos tres que forman la sociedad trinitaria en modo alguno son partes, ya que son perfectamente idénticos a él: tres Todos que son el Todo»¹². Asimismo, según otra tesis complementaria de Tomás de Aquino, tomada de San Agustín, el hombre es «capax Dei»¹³, lo que traduce Maritain en que «la persona tiene relación directa con el absoluto, en el que solo ella puede alcanzar su plena suficiencia»¹⁴.

⁹ Ibid., pp. 42-43. He tratado este aspecto en FERRER SANTOS, Urbano: «Filosofía del amor y del don como manifestación de la persona», en *Quién. Revista de Filosofía personalista* 3 (2016), pp. 23-33. La caracterización de la persona como «un todo» por Maritain requeriría precisar de qué clase de todo se trata, ya que no puede significar un todo compuesto de partes, pero tampoco un todo fuera del cual no quepa nada. Tampoco en sentido distributivo sería aplicable a los seres personales, por cuanto cada persona es ella misma, no tratándose de un universal, como los conceptos mesa o gato. Las connotaciones aditivas y homogeneizantes de las partes en el todo hacen que, cuando se lo refiere a las personas, el «todo» no pase de tener un sentido metafórico, pero como luego veremos se hace necesaria su alusión.

¹⁰ «Sola igitur intellectualis natura est propter se quaesita in universo, alia autem propter ipsam» (TOMÁS DE AQUINO: *Summa contra gentiles*, III, 112).

¹¹ «Relatio autem in divinis non est sicut accidens inhaerens subjecto, sed est ipsa divina essentia: unde est subsistens sicut essentia divina subsistit. Sicut ergo deitas est Deus, ita paternitas divina est Deus Pater, qui est persona divina. Persona igitur divina significat relationem ut subsistentem. Et hoc est significare relationem per modum substantiae quae est hypostasis subsistens in natura divina...» (TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, I, 29 a. 4).

¹² MARITAIN, Jacques: op. cit., p. 63. Ya se ve que el término «todo» induce a confusión en el caso de las relaciones entre personas puras porque no es un compuesto de partes, como los todos que incluyen la cantidad.

¹³ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, I-II, 113, 10 ad 2; I, 93, 2.

¹⁴ MARITAIN, Jacques: op. cit., p. 45.

En tercer lugar, *en el marco político* importa igualmente no confundir lo que corresponde al individuo y a la persona. Como individuo, el hombre está incardinado en la ciudad y cae dentro de la administración de las cosas públicas, pero como persona destaca sobre la ciudad, siendo en este aspecto la sociedad la que se ordena a las personas. Así, el bien común político no absorbe los bienes inherentes a la dignidad de cada una de las personas, sino que solo exige la subordinación a él de aquellos bienes que le convienen al hombre en tanto que componente de la ciudad. En consecuencia, el bien común solo se antepone al bien particular cuando se sitúan ambos dentro de un mismo género, subordinándose él mismo, cualquiera que sea el género a que pertenezca, al bien de las personas, en tanto que corresponde –el segundo– a un orden superior¹⁵.

Maritain ejemplifica las dos infracciones extremas y opuestas de este principio en las concepciones políticas respectivas de Maquiavelo y Rousseau. En efecto, la entronización por el primero de la razón de estado como instancia emancipada de la moral significa no respetar la superioridad de la persona y del bien moral propio de ella sobre el individuo, que tiene razón de parte. Se toma entonces a la persona como si fuera un individuo. En el sentido contrario, cuando Rousseau propone la vuelta al hombre natural, más acá de los bienes de la civilización y el progreso, y la subordinación democrática a la voluntad general, nacida de las voluntades individuales, está tomando, de modo inverso, al individuo por la persona y refiriéndose no a la ciudad que mira por el bien integral de las personas que son sus miembros, sino a la ciudad de los individuos, que resulta de las voluntades de ellos y administra sus necesidades. De este modo, en Rousseau se adivinan en lontananza las señas de identidad de los anarquismos, al desvincular al individuo; en el otro extremo, la razón de Estado, propuesta como directriz política por Maquiavelo, tiene en común con los totalitarismos y colectivismos la sujeción de las partes-miembros al todo. Y tanto en uno como en otro caso se pasa por alto la supremacía esencial de la persona sobre el individuo.

Así sintetiza Maritain su posición frente a ambas deformaciones:

«El hombre es parte de la comunidad política e inferior a esta en razón de las cosas que por las indigencias de su individualidad material dependen esencialmente de la comunidad política y pue-

¹⁵ «Bonum commune potius est bono privato si sit eius generis, sed potest esse quod bonum privatum sit melius secundum suum genus» (*Summa Theologica.*, 152, 4, ad 3); también 113, 9, ad 2.

den servir de medio al bien temporal de ella... Mas bajo otro aspecto el hombre está sobre la comunidad política según las cosas que, por estar relacionadas con lo absoluto de la personalidad, dependen de algo más alto que la comunidad política, concerniendo estrictamente al perfeccionamiento supratemporal de la persona en cuanto persona»¹⁶.

Como se ve, este texto no es sino una glosa de los pasajes anteriores de Tomás de Aquino referentes a las relaciones entre bien individual, bien común político específicamente distinto y bienes inherentes a la persona.

3. Algunos interrogantes complementarios

Según se acaba de examinar, Maritain ha puesto adecuadamente de relieve la primacía de la persona y de su bien intrínseco o dignidad sobre los bienes externos que le convienen como medios e incluso sobre el bien común, si se lo entiende como conjunto de condiciones materiales e inmateriales de las que la persona necesita para alcanzar su desarrollo integral¹⁷. Esto ha traído consigo que haya tenido que hacer frente a dos visiones opuestas de la sociedad y del poder político vigentes en el siglo XX, en las que se disuelve el primado de la persona, reduciéndola a mero individuo de un conjunto –ya sea amorfo, ya organizado–, como son respectivamente el liberalismo individualista y el colectivismo. Al comienzo nos planteábamos si el instrumental de conceptos tomistas que emplea para fundamentar sus asertos es el adecuado o conlleva en algunos aspectos una interpretación que no se aviene fácilmente con el contexto original. Lo que aquí se pretende no es desde luego un enjuiciamiento global, sino más modestamente lanzar algunos interrogantes acerca de ciertas tesis antropológicas y de la fundamentación ontológica tomista que hace valer para ellas.

A mi modo de ver, en la explicación que ofrece sobre la diferencia entre individualidad y personalidad se encuentran aspectos válidos, traídos dispersamente de la obra del Aquinate, junto a otros que dejan en la sombra algunas zonas antropológicas, o bien que no están

¹⁶ MARTAIN, Jacques.: op. cit., pp. 78-79.

¹⁷ Según la Constitución conciliar *Gaudium et Spes*, «el bien común abarca el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección» (nº. 74).

ajustadas satisfactoriamente a ellas. Por ejemplo, no se acierta a ver de dónde proviene para Maritain la singularidad personal intransferible, lo que identifica como tal al «quién» de la persona, si no es de la «materia signata», ya que el otro componente, la forma sustancial, habría de ser universal. Ciertamente, cada persona humana es una y diferenciada de todas las otras, pero esto no es debido en el fondo a la materia corpórea, sino al acto de ser que la individúa como *tal* persona y la hace distinta. El efecto de la individuación por la materia es –como bien señala nuestro autor– la exclusión, mientras que en el ser *ella misma* de la persona reside lo irreductible de su acto de ser, lo que lleva a que la persona singular tenga por suyos el alma y el cuerpo, sin ser un compuesto o añadido de ambos. Paradójicamente esta ipseidad no se entiende adecuadamente si no se le adjunta de modo trascendental la relación interpersonal, como hemos visto que sostiene Maritain, pero sin que ello comporte la eliminación de la individualidad en lo que hay de personal en el ser singular y único de cada persona. Dicho en los términos de la filosofía tomista, no queda decidido si la distinción maritainiana entre individuo excluyente y persona relacional es en el hombre singular una distinción real, *a parte rei*, o bien solo una distinción de razón, eso sí, con fundamento *in re*.

Una pista para hacerse cargo de la anterior perplejidad que provoca el modo de entender Maritain la individuación de la persona es la que se formula con el siguiente interrogante: si la *materia signata quantitate* proporciona la individualidad a las cosas materiales, ¿no ocurre también, a la inversa, en la persona, que su individualidad irradia sobre su materia corpórea, haciendo de esta algo propio de la persona? Antes hemos podido comprobar que nuestro autor cuenta con ello, pero ¿es compatible con que el alma se individúe desde el cuerpo, y no por ser inmediatamente creada por Dios en su acto de existir? No tiene sentido hablar de una forma humana específica considerada en abstracto, lo que haría reaparecer la aporía platónica del tercer hombre. Sin embargo, Maritain acerca demasiado la persona al alma, entendiendo el cuerpo proporcionado por los progenitores como lo que recibe al alma dotándola de su individualidad. Pero, según entiendo, el cuerpo no recibe el alma –no importa ahora en qué momento o si no es más bien desde la anidación del óvulo–, sino que el alma es el principio que formaliza el cuerpo *ab initio* de un modo progresivo y lo individualiza como cuerpo perteneciente a esta persona determinada. En este sentido, el cuerpo queda esencializado por el alma. Si Maritain hubiera referido, en fidelidad a su maestro,

la subsistencia del alma a su acto de ser¹⁸ –y no solo a su esencia–, que procede directamente de Dios y que se manifiesta asimismo en el cuerpo como expresivo de la persona, la dualidad ontológica entre individuo y persona en el hombre habría dejado de ser un callejón sin salida (ya que desemboca en la doble aporía de un alma de suyo no individual y de un cuerpo individuado al margen del alma en tanto que forma sustancial del mismo).

A este respecto la biología y la genética contemporáneas han mostrado suficientemente que el cuerpo viviente posee desde el comienzo de la existencia una configuración dinámica que lo identifica y diferencia de los otros cuerpos (*genotipo*) y que estas estructuras internas están a su vez en diálogo bioquímico con el medio externo, inicialmente a través de la madre, determinando unas u otras apariciones vivientes (*fenotipo*). Como consecuencia, el modelo hilemórfico que Aristóteles adoptó –y aplicó con toda solvencia– en los conjuntos técnicos y artísticos requiere una refundición notable al ser trasladado a los vivientes en general y de modo particular a la persona. Maritain lo detectó al diferenciar en el hombre entre individualidad material y personalidad, pero queda la sospecha fundada de que el modo que ensayó no es el adecuado, al aproximar demasiado el concepto de persona a la forma sustancial y no mencionar otra individualidad que la que proviene de la materia.

La anterior distinción entre individuo y persona repercute en otros órdenes de problemas, atravesados por una tensión semejante. Vamos a concluir atendiendo a dos de ellos, a saber, a) el modo de concebir la diferencia entre la ley inscrita en la naturaleza del hombre y conocida «*via inclinationis*» y la ley promulgada de un modo positivo, y b) el hombre entendido como parte que participa del bien común y, por otra parte, constituyendo una totalidad indivisa. La forma como comúnmente afronta Maritain estas tensiones es concediendo un puesto primario a la subjetividad personal, pero por lo general desvinculándola de la individualidad natural que corresponde también al hombre. Es lo que se ejemplifica asimismo en el modo circular como plantea la interrelación entre entendimiento y voluntad como facultades, a modo de causalidades concurrentes, sin anclarlas en la libertad distintiva de cada persona. En relación con ello es expresivo el texto siguiente: «*Causae ad invicem*

¹⁸ He aquí uno entre tantos otros lugares de la obra de Tomás de Aquino en que afirma la distinción real entre esencia y acto de ser: «*In omni autem creato essentia differt a suo esse, et comparatur ad ipsum sicut potentia ad actum*» (TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica*, I. q. 54 co.)

sunt causae, las causas de diverso género que concurren en un mismo acto se causan mutuamente. Así, por recíproca fecundación, el entendimiento y la voluntad engendran de consuno el acto libre como un fruto común¹⁹. Es objetable la aplicación del principio tomista anterior sobre la intercausalidad a la interrelación entre entendimiento y voluntad; pero sobre todo la libertad, que está situada al nivel personal, no puede resultar meramente del juego recíproco de causalidades naturales entre las dos potencias superiores del hombre. La misma disociación que antes advertíamos entre persona e individualidad natural se muestra ahora a propósito de la adscripción de la libertad a las potencias específicas, y no tanto a la persona a la que pertenecen.

En relación con la cuestión planteada del conocimiento de la ley natural, Maritain subraya enérgicamente que la ley moral natural no es un mecanismo impersonal que funcionara de suyo, como en los otros órdenes de la naturaleza, sino que va ligada a la *sindéresis* y a las inclinaciones esenciales, en las que la persona se hace patente para sí misma según un modo de conocimiento de lo concreto *via inclinationis*. Ahora bien, también aquí se podría haber destacado más la vinculación de lo dado, *via inclinationis*, al coeficiente personal si se hubiera hecho patente la peculiar connotación del yo-quiero en la *sindéresis* como verdad fundante de la asunción por la persona de sus inclinaciones fundamentales. El hábito innato de *sindéresis* implica, en efecto, el conocimiento de la verdad del acto de querer el bien humano, al estar dirigido a este. Su aplicación a las inclinaciones finalizadas en el hombre e identificadas, por tanto, como especificadas por un bien práctico a la luz de la *sindéresis*, es lo que evita que se incurra en falacia naturalista en el tránsito de un enunciado de un hecho a un enunciado valorativo²⁰. En otro caso las inclinaciones quedan de parte de lo individual inconsciente y disociadas de la persona que conoce y cumple las leyes promulgadas válidamente.

La otra cuestión sugerida versaba sobre la compatibilidad entre el ser de la persona como parte de la comunidad social y política y su ser más característico como un todo subsistente y digno en sí mismo. Uno de los textos de referencia de Santo Tomás, que comúnmente sirve de apoyo al reconocimiento de la ordenación del bien indi-

¹⁹ MARITAIN, Jacques: «La libertad», en *Para una filosofía de la persona humana*, op. cit., p. 116.

²⁰ Sobre la presunta falacia naturalista en el conocimiento de lo valioso a partir de las inclinaciones naturales en el planteamiento de Maritain, PALACIOS, Juan Miguel: «El problema de la fundamentación metafísica de los derechos humanos», en *Revista de Filosofía* 2ª Serie VI (1983), pp. 257-273.

vidual al bien común social y político y a la vez permite marcar la superioridad de la persona sobre el bien común civil, es el siguiente: «Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua»²¹. La interpretación de Maritain conlleva la existencia de una gradación en la noción de bien común, de modo que en sus niveles inferiores corresponda al hombre como individuo, que ha de estarle subordinado, y en sus estadios más altos se deba a los bienes inherentes a la dignidad de la persona. El bien común se extiende, así, desde los llamados por Charles Taylor «bienes individuales socialmente convergentes», como son la seguridad pública, la atención sanitaria o el bienestar en general, a los bienes de suyo, de los que los particulares participan, del tipo de la paz, el orden o la concordia, para culminar en la expresión máxima del Bien que es Dios como Ser personal al que está abierto el hombre. Esta gradualidad va a la par una vez más con la doble consideración humana como individuo, al que se le asigna en justicia una parte dentro de lo que es común, y como persona, en relación con bienes en sí mismos, pero sobre todo vuelta trascendentalmente en sus actos de querer (*dilectio*) a otro querer personal que los ha precedido (*prae-dilectio*). Ahora podemos percatarnos mejor que antes de que entender la persona como un todo es lo que hace posible que no sea parte de la sociedad según la totalidad de su ser de persona, según todas sus dimensiones.

Así sintetiza el filósofo su postura: «Hay una obra común a cumplir por el todo social como tal, por ese todo del que las personas humanas son partes, y así las personas están subordinadas a esta obra común. Y sin embargo, lo más profundo que hay en la persona, su vocación eterna, con los bienes que esta vocación comporta, está sobre-ordenado a esta obra común y la trasciende»²². J.M. Burgos advierte el avance nítido en este y otros textos hacia una concepción dinámico-personalista del bien común («una obra común a cumplir») frente a su tratamiento como un orden de cosas ya dado, que fuera solo objeto de disfrute al contemplarlo²³. Maritain pone el acento en la dependencia del bien común –tanto en su sentido más alto como en sus expresiones civiles– de las relaciones comunitarias a las que se abre esencialmente la persona por la doble ley del enriquecimiento cognoscitivo y de la sobreabundancia del amor. De este modo, los componentes clásicos del bien común,

²¹ TOMÁS DE AQUINO: *Summa Theologica.*, I-II, 21, 4 ad 3.

²² MARITAIN, Jacques: *Para una filosofía de la persona humana*, p. 185.

²³ BURGOS, Juan Manuel: *Para comprender a Maritain. Un ensayo histórico-crítico*. Fundación Emmanuel Mounier, Madrid, 2006, pp. 152 ss.

como el bienestar, la paz o la cultura, son entendidos como logros o conquistas de la libertad personal y condiciones de su realización plenaria, y no tanto como un bien de la comunidad *qua talis*, al que la persona sólo participativamente tuviera acceso.

Podemos ya concluir confirmando lo que era nuestra hipótesis de trabajo sobre la falta de ajuste entre los conceptos ligados al yo consciente de sí que aparece con el pensamiento moderno y la fundamentación en tesis ontológicas tomistas que Maritain pretende darles. Lo que en Tomás de Aquino es el alma, Maritain lo convierte en el yo personal como una vertiente –la principal y específica– del hombre. Y para no confundirle con el yo individuado por la materia reserva a este yo personal la subsistencia espiritual. Pero es problemático tal desdoblamiento, porque es un único yo el de cada cual, ya esté siendo afectado por ejemplo por una lesión corporal, ya esté realizando una operación consciente y libre. El alcance de la individuación por la materia en el hombre era otro en Tomás: el alma puede poseer a la vez un *esse* propio, provisto de su individuación que conserva *post mortem*, y estar referida a un cuerpo como materia disposicional, en el que se expresa dimensionalmente –excluyendo, por tanto, otras dimensiones cuantitativas– la individualidad finita que siempre la acompaña. Pretender que la materia asumiera por sí sola la individuación en el alma –aparte de otras dificultades– equivaldría a hacer inoperante el hallazgo más original del Aquinate, que se cifra en el acto de existir. Terminaré aduciendo la interpretación que hace Edith Stein de la individuación del yo personal, sin disociarla de la individuación por la materia. Al entender el «yo» como lo que con sus actos formaliza la materia, por un lado no carga la individuación exclusivamente a cuenta de la materia y, por otro lado, no separa el cuerpo del alma como receptor previamente dispuesto. «Debido a la unidad de cuerpo y alma, la configuración del alma y la del cuerpo se producen en un mismo proceso. El hombre es determinado en su integridad por los actos de su yo, es “materia” para la formalización efectuada por la actividad del yo»²⁴. Lo que en las expresiones técnicas y artísticas se comporta respectivamente como formal-universal y como material-individualizante invierte su dirección

²⁴ «In der Einheit von Leib und Seele ist es begründet, dass die Gestaltung der Seele und die Gestaltung des Leibes in einem geschehen. Der ganze Mensch erhält seine Prägung durch das aktuelle Ichleben und ist ‘Materie’ für die Formung durch die Ichaktivität» (STEIN, Edith: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*. Edith Stein Gesamtausgabe, vol. 14. Herder, Friburgo de Brisgovia/Basilea/Viena, 2004, p. 83).

en el hombre, donde lo formal-actual es individual con la individualidad de la persona y lo material-potencial adquiere su individuación por las configuraciones o formalizaciones que lo determinan.

*Recibido el 1 de octubre de 2016
Aprobado el 19 de noviembre de 2016*

Urbano Ferrer Santos
Universidad de Murcia
ferrer@um.es

Ocho filósofos españoles contemporáneos

Ediciones Diálogo Filosófico



En la sociedad española actual se sigue generando la ilusión y la exigencia del pensamiento filosófico. Prueba de ello es esta recopilación de monografías sobre ocho filósofos españoles de nuestros días: **Julián Marías, Gustavo Bueno, José Antonio Marina, Alfonso López Quintás, Leonardo Polo, Eugenio Trías, Adela Cortina, Carlos Díaz.**

Diálogo Filosófico invita a sus lectores a compartir las sugerencias y la revisión de sus planteamientos.

Autores: José Luis Caballero Bono, Quintín Racionero Carmona, Fernando Susaeta Montoya, José Luis Cañas Fernández, Juan Fernando Sellés Dauder, Ildefonso Murillo Murillo, Juana Sánchez-Gey, Xosé Manuel Domínguez Prieto.

Edita: Diálogo Filosófico, Colmenar Viejo (Madrid), 2008, 456 pp., 20 euros (IVA incluido). 25 % de descuento para los suscriptores de Diálogo Filosófico.

Pedidos: Diálogo Filosófico, Apdo. 121, 28770 Colmenar Viejo (Madrid). Teléfono: 610 70 74 73. Fax: 91 846 29 73. E-Mail: dialfilo@hotmail.com