

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA

Año II

1976

Núm. 3

ÍNDICE

| | Pág. |
|---|------|
| Vicente Collado Bertomeu: Yahwe no es un Dios terrible | 1 |
| Antonio Vilaplana: El problema del hombre en el catolicismo actual | 21 |
| Gonzalo Gironés: Hardouin y Berruyer, dos herejes oportunos | 35 |
| Antonio Molina Meliá: Juan de Torquemada y la teoría de la potestad indirecta de la Iglesia en asuntos temporales | 45 |
| Antonio Mestre Sanchis: La reforma de la predicación en el siglo XVII (A propósito de un tratado de Bolifón) . | 79 |
| Juan José Garrido: Spinoza y la interpretación del cristianismo | 121 |
| Salvador Castellote: El hombre como persona, según Francisco Suárez ... | 179 |
| Recensiones | 209 |

EL HOMBRE COMO PERSONA, SEGÚN FRANCISCO SUÁREZ*

Por Salvador Castellet

La antropología platónica de carácter filosófico —y digo expresamente de carácter filosófico, porque Platón se vio obligado a inventar una nueva antropología “científica” por razones políticas—¹ se puede calificar de antropología del alma o espiritualismo, sobre todo en el *Fedón*. Aristóteles, después de su primer período platónico del *Eudemos*,² traza una metodología antropológica que, excluyendo el problema del νοῦς puro, podemos determinar como *morfológica, organológica y tecno-morfa*.³ Con la entrada del cristianismo en la cultura occidental del

* En este artículo hemos empleado el Ms. inédito suareciano “*Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*”, que se encuentra en la Universidad civil de Salamanca, catalogado con el N.º 583. Las citas del Ms. las indicamos señalando el folio y la línea del Manuscrito. Cuando se trata de un folio verso lo indicamos con la sigla v.

¹ Cf. B. Groethuysen, *Philosophische Anthropologie*, Munich-Basilea 1928, pp. 22-25.

² Hay en Aristóteles, en efecto, un primer período platónico representado por su obra *Eudemos*. El alma aún no es “*eidós tinós*”, sino “*eidós ti*” (Aristóteles, Fr. 46-52, 19 r). Es una “*ousía*” simplemente, por lo que se opone a “*armonía*” que no lo es (*Ib.* 45 r). Por eso, el mismo Plotino que, por lo demás, combate el posterior concepto aristotélico de alma como forma del cuerpo, cita al *Eudemos* en favor de su tesis del alma como “*ousía*” (*Enn.* IV 7, 8; 133, 19; 134, 18 *Volkm.*). Por esto mismo, no hay problema en demostrar la inmortalidad del alma, de la misma manera que en este primer escrito aristotélico, se señala la preexistencia del alma junto con la “*anámesis*” platónica. En el segundo período aristotélico, el concepto de alma queda determinado de alguna manera por el cuerpo. Aquí lo único que permanece claro es la independencia del “*nous*”, quedando, por consiguiente, algo difuso el concepto de inmortalidad. Pero el “*nous*” ya no es acto del “*soma*”. Y al destacar lo sicofísico en este segundo período se aferra el Estagirita al único elemento que queda con características menos biológicas: el “*nous*”, ensalzándolo hasta límites que recuerdan la doctrina del *De gen. an.* 736 b 28: “*nous thyrathen eision*”.

³ Sobre esto Cf. M. Scheler, *Erkenntnis und Arbeit, Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Obras completas, Munich 1960, t. 8, pp. 191-382.

mundo graco-latino era de esperar, como bien observa E. Gilson,⁴ que su antropología fuera a la zaga del platonismo y del plotinismo. Sin embargo, no ocurrió así, sobre todo a partir de Sto. Tomás. Las razones de este fenómeno histórico-filosófico hay que buscarlas en el contenido revelado por el cristianismo, pues tienen su fundamento vital, con toda certeza, en el dogma de la resurrección de la carne, que lógicamente postulaba una antropología del "*compositum*", pero que había que sistematizar con nuevos términos conceptuales, para los que Aristóteles no ofrecía una base segura. Estos términos conceptuales surgieron en un principio del interés teológico por determinar el significado de la *persona de Cristo*, en la que se unían hipostáticamente dos naturalezas: la divina y la humana. Así, pues, en la primera fase de la antropología cristiana el elemento unitivo de ese "*diofisitismo*", en realidad ya iniciado en Aristóteles, era la persona, definida clásicamente por Boecio como "*rationalis natura.e individua substantia*",⁵ en la que se unen hipostáticamente la naturaleza racional y la sensible de manera análoga a como lo hacen las dos naturalezas en Cristo.

Pero Sto. Tomás vuelve a la morfología aristotélica, a la que tiene que consolidar para conseguir la inmortalidad del "*compositum*" individual y la clarificación del ser personal. El centro de gravedad pasa de la persona con su diofisitismo a la naturaleza del hombre como *forma unica*. Mas entonces tuvo que recurrir Sto. Tomás a una terminología conceptual que faltaba, en parte, en Aristóteles, con el objeto de eliminar toda duda sobre la unicidad morfológica del hombre. La invención del Aquinate puede reducirse a estas frases: "*esse autem per se convenit formae, quae est actus*";⁶ "*anima illud esse in quo ipsa subsistit, communicat materiae corporali*".⁷ Es extraño que Gilson no dé esta última cita en la que Sto. Tomás expone claramente su opinión.⁸ Según esto, el alma *comunica* al cuerpo la subsistencia que ella tiene por sí misma. Es evidente que, si bien esta fórmula soluciona *de facto* la unicidad substancial, tiene, sin embargo, sus problemas que Sto. Tomás, según opinión de Gilson,⁹ soluciona por un proceso de constatación y no de deducción racional. Los problemas que quedan pendientes en esta solución son, entre otros, el concepto de evolución vital y el del conocimiento

⁴ *Der Geist der mittelalterlichen Philosophie*, Viena 1950, pp. 282-288; 293-298.

⁵ *De duabus naturis*, ML 64, 1343.

⁶ *Summa Theol.* 1 p., q. 75, a. 6.

⁷ *Ib.* q. 76, a. 1, ad 5.

⁸ L. c.

⁹ O. c., p. 210.

del alma separada, como el mismo Sto. Tomás reconoce.¹⁰ El concepto tomista de generación no parece, en efecto, capaz de explicar los problemas de la estructura de la naturaleza del hombre. Y de esto precisamente se trata, del *quomodo*. Por ello ha sido discutida la solución tomista por Escoto,¹¹ y por Suárez.¹²

Según A. Dempf,¹³ la postura tomista está radicada en la fórmula "*forma dat esse*", es decir, la realidad total se da sólo con la realización de la materia por medio de la forma substancial. Y la pregunta que inmediatamente surge es, ¿de dónde tiene la forma substancial su realidad —su "*esse*"— que comunica a la materia? Afirmar el morfologismo aristotélico es negar toda tensión dialéctica en el hombre, que incapacita a la antropología filosófica para un diálogo con la ciencia. No se puede decir que metafísica y ciencia laboren en distintos niveles, dejando el inferior a la ciencia. Hoy día la ciencia ha alcanzado profundidades en la constitución de la materia tocando con ello realidades metafísicas, sin tener que recurrir al concepto de materia primera puramente potencial. Aristóteles llegó al concepto metafísico de hilemorfismo apoyado en el nivel de experiencia de su tiempo. La ciencia nos ha elevado este nivel experimental y con ello la posibilidad de una nueva concepción. El concepto de complementaridad nos puede dar una explicación sobre esta "*habitud*" entre elementos cuya mutua influencia se realiza en un todo llamado, por esto mismo, complementario, que no por ello se puede calificar de "*unum per accidens*". Complementaridad no es lo mismo que injerto de una realidad en otra constituida ya, sino la tensión de esta misma realidad una. No es la admisión de una "*forma corporeitatis*" a la que *accede* después la forma racional, sino la constatación de una realidad cuyos elementos complementarios actúan desde un todo. Hace bien, sin embargo, Dempf en postular el mantenimiento de la unidad natural de la "*forma unica*" y en enfrentar el diofisitismo con la teoría dualista concreta de principios complementarios.¹⁴

Una vez expuesto este esquema conceptual, pasemos a interpretar la teoría suareciana sobre este mismo tema.

Suárez cita expresamente las dos fórmulas tomistas a que antes hemos aludido.¹⁵ Lo curioso del caso es que estas fórmulas, a pesar de

¹⁰ 1 p., q. 89, a. 1.

¹¹ Escoto, 4, d. 43, q. 1, con. 9.

¹² Ms. 50, 6-51, 19.

¹³ *Theoretische Anthropologie*, Munich 1950, pp. 150-163.

¹⁴ O. c., p. 164.

¹⁵ Ms. 33, 17 ss.; 50, 10.

su agudeza —cosa que el mismo Suárez reconoce¹⁶— están fundadas en un principio que Suárez no puede admitir: la distinción real entre esencia y existencia. Este es el único argumento de Escoto que Suárez admite contra la posición tomista.¹⁷ Si pudiese admitir este principio, dice, no habría ningún inconveniente en declararlas “*óptimas y convenientes*”,¹⁸ e incluso “*ingeniosísimas*”.¹⁹ No caben más alabanzas a la teoría tomista, lo que supone la comprensión de Suárez de la importancia que en sí tienen. Pero “*destructo fundamento, ruit totum*”.²⁰ Por ello, y como sintiéndolo, termina diciendo: “*Quocirca nos qui supponimus ut verius essentiam et existentiam non distingui realiter, hanc solutionem D. Thomae amplecti non possumus*”.²¹ ¿Cuál es, pues, la postura de Suárez?

Podemos distinguir dos aspectos: el existencial y el personal, pues en el esencial no ve Suárez ningún problema especial, mucho menos en el numeral.²² Entiende Suárez por aspecto numeral del alma el hecho de que sea la misma alma la que permanece en y fuera del cuerpo. El aspecto esencial significa que la misma alma mantiene su esencia y naturaleza en los dos estados. Esto también lo dice Sto. Tomás. El tercer aspecto: el existencial, tiene por objeto el “*esse*” del alma. Y, por último, el personal se refiere a la constitución del ser personal del hombre. Estos dos últimos aspectos son, pues, los que Suárez discute, siendo objeto de la *d.2, q.4*²³ el primero de ellos, y de la *d.14, q.1*²⁴ el segundo.

Estudiemos primero el aspecto existencial, pues en él se funda el personal.²⁵ Aquél puede tener, a su vez, dos sentidos: absoluto y relativo. El primero se refiere a que el alma sigue existiendo en estado de separación, es decir, que es inmortal. El segundo está ordenado a determinar si el “*esse*” que el alma tiene en estado de separación es el mismo que tenía en unión con el cuerpo. Conviene advertir que este segundo sentido es utilizado por Sto. Tomás (el “*esse*” del alma es el “*esse compositi*”) ²⁶ para demostrar, entre otros argumentos, la incorruptibili-

¹⁶ *Ib.* 33, 25.

¹⁷ *Ib.* 50, 17.

¹⁸ *Ib.* 50, 19.

¹⁹ *Ib.* 50, 25.

²⁰ *Ib.* 50, 26.

²¹ *Ib.* 50, 26 ss.

²² *Ib.* 272, 4-12.

²³ *Ib.* 33, 16-34, 7; 49, 9-12; 50, 6-51, 19.

²⁴ *Ib.* 272, 1-273, 21 (d. 14, q. 1)

²⁵ *Ib.* 272, 32 ss.

²⁶ *Summa Theol.* 1 p., q. 76, a. 5.

dad del alma —por eso lo trata Suárez en este contexto de la *d.2, q.3*— y la distinción de ésta con respecto a otras formas no subsistentes.

Si quisiéramos poner todo este estudio bajo una metodología, tendríamos que recurrir al método dialéctico, en el sentido antes indicado. Suárez pone como interlocutores al cuerpo y al alma, concediendo a cada uno su “*esse partiale proprium*”²⁷ de tal manera que el alma constituye esencial y existencialmente una entidad que se distingue como parte del todo. Si bien, explícitamente, combate Suárez la fórmula tomista desde una postura metafísica (*essentia = existentia*), en realidad está motivada su actitud por la misma problemática real, como se puede apreciar en esta frase: “*Adde quod difficile intelligitur quomodo per entitatem spiritualem intrinsece et formaliter existat corpus hominis*”.²⁸ Naturalmente, quien desde el tomismo oiga semejantes afirmaciones reaccionaría inmediatamente diciendo que de esta manera no se puede establecer una unidad substancial del hombre. “*Et consequenter loquitur*”²⁹ nos dice Suárez. Pero él parte de otros fundamentos no por afán de contradicción, sino en vista de la compleja y admirable realidad que es el hombre (“*neque potest... negari esse mirabile quod res adeo distantes, ut sunt corpus et spiritus, tanto foedere coniungantur, et unam propriam naturam componant, et quod spiritus in hoc nihil de propria perfectione amittat, quin potius perficiatur*”).³⁰

¿Acaso no se puede hablar de complementaridad de partes que se conjugan en una realidad superior —que es el hombre—, sin que por ello pierdan cada una de ellas nada de su entidad?³¹ Pero podríamos seguir preguntándonos ¿en virtud de qué tienen tales partes esta complementaridad? Suárez nos diría que fue conveniente para el orden natural universal que se dieran realidades intermedias entre las puramente espirituales y las corporales.³² ¿Acaso no dice lo mismo Sto. Tomás?: “*Hoc autem perfectio universi exigebat*”.³³

Hay efectivamente entre ambos autores algo común que podríamos determinar de concretismo y de observación directa de la realidad, pero que cada uno soluciona conceptualmente según sus propios principios. Suárez quizás más “científicamente”; Sto. Tomás más metafísicamente.

²⁷ *Ms.* 50, 30.

²⁸ *Ib.* 50v, 3 s.

²⁹ *Ib.* 50, 25.

³⁰ *Ib.* 49v, 30-50, 1.

³¹ El alma para Suárez tiene un papel estructurante del cuerpo capaz de regenerar facultades orgánicas atrofiadas.

³² *Ms.* 50, 3 s.

³³ 1 p., q. 89, a. 1.

(Si es que se puede trazar una línea tan sutil y precisa entre metafísica y “ciencia”). Este concretismo está determinado por los “*signa*” u operaciones vitales y por las propiedades experimentales que corresponden específicamente al hombre, y de las que se puede deducir su unidad integral en virtud de un principio unificador. Suárez no deja lugar a dudas en su postura de admitir una unidad substancial, que excluye cualquier tipo de “*unio accidentalis*”.³⁴ De una manera más apriorística fundamenta Suárez este concretismo integral en la proporción que debe haber entre acto y potencia, que en realidad consiste en su aptitud para constituir un “*unum*”, y en su “*confabulación*” para un mismo fin. Por ello hace falta *tal* cuerpo para *tal* alma.³⁵

Evidentemente Suárez intenta salir al paso de la posible objeción, según la cual el alma quedaría “materializada” por atracción del cuerpo, contestando con ello a la pregunta de cuál es la diferencia entre el alma del hombre y las otras formas. En primer lugar constata que el “*esse*” del alma humana es “*sufficiens*”³⁶ y no requiere un cuerpo como sustentante, aunque lo exige como algo complementario (“*actuando et perficiendo illud et componendo unam naturam*”).³⁷ Las otras formas tienen una entidad tan débil e imperfecta que requieren de algo que las sustente.³⁸ El morfologismo se transforma en Suárez en complementarismo. Por todo ello la morfología hay que determinarla en dos sentidos: la actuación del sujeto por la forma y la sustentación por parte de su sujeto. Lo primero es intrínseco a toda forma,³⁹ pero con tal de que el “*esse*” que le corresponda y por el que actúa no se le atribuya por razón exclusivamente de ser forma, sino también teniendo en cuenta la clase de forma que es. Si la forma es subsistente, le conviene subsistentemente; si no es subsistente, como “*principium quo*”.⁴⁰ La atribución del “*esse*” a la forma *simpliciter* sólo se puede admitir si en vez de forma se pone “*res simplex subsistens*”.⁴¹ (Como ejemplo de esta afirmación pone Suárez la materia. Considerando la materia como “*simplex entitas*”, se puede decir de ella que es “*incorruptible*”, porque el ser que tiene no se le puede quitar, ya que le conviene como tal entidad simple, es decir sin

³⁴ *Ms.* d. 2, q. 4 (passim).

³⁵ *Ib.* 49v, 24-29. Después, al hablar de la teoría de la personalidad, trataremos las razones que aduce Suárez para salvarel “*unum per se*”.

³⁶ *Ib.* 50v, 9.

³⁷ *Ib.* 50v, 17.

³⁸ *Ib.* 50v, 9 s.

³⁹ *Ib.* 50v, 14.

⁴⁰ *Ib.* 33v, 21.

⁴¹ *Ib.* 33v, 21.

sustentante. Si para su concreción o realización actual necesita esta entidad simple de una forma o le bastan las leyes matemáticamente formuladas es un problema que la moderna teoría microfísica trata de resolver cada vez con mayor eficiencia. ¿Se podría entender la expresión de “*debilis entitas*”, propia de las formas no subsistentes, como base de una estructura energética y formal aún no actualizada y concretada? Sería interesante desarrollar este punto que tantas relaciones tiene con la física actual.)

Ahora bien, la forma no exige intrínsecamente la sustentación por parte del sujeto (inherencia). Esto más que por razón de ser forma, le conviene por razón de la imperfección a que están sometidas ciertas formas (las de los seres inferiores al hombre). Por eso el alma humana mantiene su “*esse subsistens*” después de la muerte, porque no necesitaba del cuerpo como sujeto sustentador, y no, como dice Sto. Tomás, porque sólo se lo había “*prestado*”. Para Suárez el “*esse hominis*” no es el “*esse animae*”. La existencia del hombre no es la existencia del alma. El hombre al morir pierde su existencia como todo, y el alma mantiene su existencia parcial subsistente.

Pasemos ahora al aspecto de la persona, que Suárez estudia en la *d.14, q.1*,⁴² pero adelanta ya algo en *d.2, q.4*.⁴³ El problema está referido concretamente en el Manuscrito a Cayetano (*3 p, q.6, a.3*), que dice que el alma no subsiste propiamente en el cuerpo, aunque sea apta para subsistir, sino que su propia subsistencia la alcanza una vez separada, con lo que insinúa que hay dos formas distintas de subsistencia, diciendo de la segunda (en estado de separación) que es “*semipersona*”, cualidad de la que carecía en estado de unión. Se llama “*semipersona*” porque no es una naturaleza completa. Pero para entender esto, estimo conveniente analizar antes el problema de la personalidad.

Como este problema es tratado por Suárez en este Manuscrito de manera tangencial, en su discusión con Cayetano, y dada la importancia del tema para completar un tratado de antropología integral, como quiere Suárez, vamos a intentar estudiarlo tomando principalmente su doctrina de las *Disputationes Metaphysicae*.⁴⁴

1. ORIGEN DEL PROBLEMA

Suárez es muy explícito al decir que el problema de la personalidad y de la subsistencia no fue tratado por Aristóteles. Y si la filosofía pos-

⁴² *Ib.* 272, 16-273, 21.

⁴³ *Ib.* 50v, 18-51, 16.

⁴⁴ D. M. 34, 3, 18; 34, 5, 28.

terior lo ha conocido y analizado se debe fundamentalmente al misterio de la Trinidad y de la Encarnación. Efectivamente, aunque Aristóteles hable de “*supuesto*”⁴⁵ —de donde proviene la conocida frase: “*actiones sunt suppositorum*”—, en realidad con ello no se significa en Aristóteles el supuesto en sentido estricto, sino más bien como lo singular, de manera que se podría decir que las acciones son o versan sobre los singulares, como el médico no cura al hombre, sino a este hombre (Calias o Sócrates).

El misterio de la Encarnación exigía distinguir claramente entre la naturaleza humana íntegra de Cristo y su persona divina. Por ello hubo necesidad de analizar el contenido ontológico de la naturaleza humana íntegra, diferenciándolo de la persona de Cristo, lo que, de rechazo, trajo consigo un profundizamiento en el estudio de la misma personalidad humana.

Conviene, no obstante, advertir —saliendo al paso de supuestas objeciones sobre la ingerencia de la teología en la filosofía— que el análisis de la personalidad humana tuvo en la teología sólo una ocasión extrínseca —como bien lo ve Suárez—, sin determinar formalmente las conclusiones que se deben a una metodología estrictamente filosófica. Ocurre con esto algo parecido a lo que S. Agustín realiza en su más profundo tratado antropológico —el *De Trinitate*—. S. Agustín emplea, ciertamente, una metodología simbólico-trinitaria de carácter analógico, pero no por ello son sus resultados teológicos —como quizás se ha querido ver, contra lo que reacciona positivamente un teólogo, M. Schmaus⁴⁶—, sino filosófico-existenciales. Agustín emplea, es verdad, el método aludido, pero el símbolo trinitario no es para él una especie de *Deus ex machina*, ni un recurso conceptual cerrado y extrínseco a la realidad vivida del hombre, sino la expresión de que todo el cosmos —y el hombre en él— son “*vestigia Trinitatis*”, obteniendo de este modo el principio de un orden cósmico teleológico, que relaciona las investigaciones y vivencias existenciales, obtenidas por introspección sobre todo. El hombre no es un caos, sino un orden, aunque misterioso.⁴⁷ Pero este orden es necesario estudiarlo antes en sí mismo, para saber después en qué consiste realmente su ser imagen de Dios. Primero hay que analizar el aspecto material, para formalizarlo después mediante el formal. El mismo Sto. Tomás hace preceder en la *Summa Theologica* un análisis filosófico-

⁴⁵ *Metaphysica*, I cap. 1.

⁴⁶ M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Münster 1927.

⁴⁷ Véase sobre este tema: O. González, *Teología y antropología* (El hombre “imagen de Dios” en el pensamiento de Santo Tomás), Madrid 1967.

antropológico al tema de la historia del hombre, es decir, de su creación por Dios a imagen suya, con lo que afirma taxativamente la necesaria aportación de la antropología a la teología, a diferencia de S. Buena-ventura, por ejemplo, para quien el conocimiento del hombre nace espontáneamente del conocimiento de Dios, por lo que el antropólogo no tendrá más remedio que someterse a las exigencias teológicas.⁴⁸

Ahora bien, este estudio filosófico-antropológico tiene en la filosofía dos vertientes fundamentales: la agustiniano-platónica y la aristotélico-tomista. Ante la falta de un concepto sistemático de personalidad en Aristóteles, la filosofía greco-latina postuló un tipo de personalidad existencial-concreto en busca de la dicha, para la que la filosofía ejercía el oficio de terapeuta. Es el comienzo de la filosofía existencial. Por su parte el neoplatonismo buscaba una trascendencia sin alma personal, y si la postulaba, sólo como parte del cosmos. S. Agustín realiza la fusión entre el positivismo anímico con personalidad concreto-existencial y la trascendencia plotiniana despersonalizada. Él buscó más de lo que este espectáculo existencial le podía ofrecer, pero permaneciendo en la personalidad intransferible. El dolor, por misterioso que sea, es mi dolor; la miseria humana, mi miseria. Pero ¿porqué es esto así? No basta ni la comprensión de un mecanismo conductista del hombre, ni la traspolación de la vida íntima y personal a un fenómeno cósmico o mítico de carácter plotiniano.

Por su parte, Sto. Tomás realizó el prodigio de verter el vino viejo de los conceptos aristotélicos en los odres nuevos de la personalidad del hombre con forma única, creado históricamente a imagen de Dios. En este terreno se sitúa fundamentalmente Suárez, aunque sin desvirtuar las aportaciones agustinianas, y desde unos principios distintos de los tomistas.

2. LA TEORÍA DE LA PERSONALIDAD Y SUS RELACIONES CON LA FILOSOFÍA ESCOLÁSTICA

El estilo escolástico, a primera vista sólo tan conceptualista y formal, no parece ofrecer al hombre moderno una base para solucionar el ingente problema de la personalidad. Son, en verdad, pocos los estudiosos de ese enorme contenido que, generalmente, aunque con una designación desgraciada, se le viene denominando escolástico. Es, sin embargo, ridículo creer que se puede echar por la borda todo ese bagaje cultural

⁴⁸ *Ib.*, p. 87.

de épocas pasadas, pues en él se encuentran muchas veces —si se analiza sin prejuicios simplistas y de cuadro sinóptico— muchas de las raíces que pueden fartalecer el conocimiento de esta época fragmentaria actual.

Como posible explicación de este distanciamiento se podrían aducir varias causas histórico-filosóficas. En primer lugar, el cambio del concepto de alma por el de conciencia. Este cambio se realiza, sobre todo, con Descartes, pero no precisamente por su tan traída y llevada distinción entre *res extensa* y *res cogitans*, distinción que también, a su manera, concibieron Plotino y S. Agustín, sino más bien por razón de su concepción del alma, cuya esencia y naturaleza es la “*cogitatio*” (“*cogitatio ... essentia sive natura animae*”).⁴⁹ Desde entonces el yo abstracto —y ya no lleno de vida como en S. Agustín— se convierte en mero punto de referencia de carácter cuasimatemático con respecto al ser conocido, y la conciencia en la misma relación que los uno. Esta conciencia alcanza su auge en la unión sintética de la conciencia y en la *Bewußtsein überhaupt* de Kant.

Por otra parte, y como segundo condicionamiento de esta actitud moderna, el concepto de alma se transforma en el de fuerza y acción en Leibniz. “*Lo que no obra no merece el nombre de sustancia*”, nos dice en su *Theodicea*,⁵⁰ obteniéndose de este modo un concepto de conciencia activa, cuya principal función es la percepción, de cuyo mayor o menor grado de intensidad y conciencia dependen las formas del conocer, e incluso las “*petites perceptions*”, modelo de raíz subconsciente.

Por este camino seguirá después la sicología y la epistemología inglesa con el mecanicismo asociacionista de Locke, Hume, Bain, etc.

Una tercera razón es el predominio del método cuantitativo tomado casi de prestado por la sicología de la nueva ciencia físico-matemática, que culmina con una sicología sin alma o en una mera química del alma —*mental chemistry* de J. Mill—, siguiendo los derroteros de la sicología experimental, cuyo objeto primordial parece ser determinar las condiciones que expliquen causalmente los fenómenos anímicos. Según Münsterberg,⁵¹ autor alemán del siglo XIX, el alma ya no es problema de la sicología, de la misma manera que el sustrato material tampoco lo es ya del físico, que se preocupa sólo de la medición de los fenómenos materiales de la ciencia físico-química.

Lógicamente este desarrollo tuvo una inflexión histórica patente, entre otros casos, en la discusión entre W. Wundt y Külpe, es decir, entre la dirección experimental y la escuela de Würzburg que pretende estudiar,

⁴⁹ *Principia phil.* I, 9.

⁵⁰ 393, Erdm 617 b.

⁵¹ *Ueber Aufgaben und Methoden der Psychologie*, Leipzig 1893.

aunque con base también experimental, los fenómenos más profundos y menos mecanizables de las funciones síquicas superiores: voluntad y entendimiento. Desde entonces la psicología, sobre todo en Europa, ha intentado recobrar el terreno perdido por la psicología sin alma. Se busca lo cualitativo, sacrificado en aras de lo cuantitativo. Discute la posibilidad de establecer leyes cuasimatemáticas que puedan reflejar todo el caudal síquico, es decir la posibilidad de matematizar la vida. Intenta un profundizamiento en la causalidad síquica que elimine la atomización de los fenómenos anímicos mediante el desarrollo de un principio unitario, ante la escasa utilidad que ofrecía la consideración de la unidad síquica como resultado de factores anímicos hipotéticos, como la percepción de W. Wundt.

La figura de W. Dilthey resume estos intentos, siendo él el fundador de una así llamada psicología *comprensiva* (*Verstehen* contra *Erklären*), que busca el sentido último de las dependencias anímicas mediante la conjunción de la evidencia de lo experimentado como auténtica realidad —y no como mero fenómeno equívoco y aparente— y del principio de la totalidad estructural, como elemento sintetizador del conocimiento comprensivo del hombre. Este principio estructural se manifiesta también en la psicología de la forma o *Gestaltpsychologie* nacida en la escuela vienesa de Graz con Ehrenfels y Meinong. Pero el concepto de forma o *Gestalt* es una especie de caballo de Troya que lleva el enemigo dentro; el enemigo de una psicología decimonónica fundada sobre las bases de la ciencia físico-química de aquel entonces, para la que era casi imposible la comprensión de las formas totales y de las correlaciones de sentido. De esta manera se produce, repito, sobre todo en Alemania, ya que la psicología llamada anglosajona sigue otros derroteros, como después veremos, una vuelta al concepto medieval de “*forma substantialis*”, y al aristotélico de $\eta\phi\theta\varsigma$ y $\epsilon\tilde{\iota}\delta\omicron\varsigma$, tan vejados en otras épocas. Pero se produce esta vuelta —y es lo curioso— reinventándolos y no de manera consciente.

Evidentemente el problema de la personalidad ha seguido los senderos dictados por las distintas teorías psicológicas. En este sentido nos interesa, en primer lugar, determinar qué es la personalidad como elemento distinto de la psicología general o si viene a ser lo mismo. En un libro americano publicado en 1957 y titulado en su traducción castellana “*Teorías de la personalidad*” (*Buenos Aires 1968*), escrito en colaboración por autores americanos y europeos de las más diversas direcciones científicas, llama la atención el hecho de que la palabra persona o personalidad aparece muy pocas veces, a pesar de su título. Allport, uno de estos colaboradores, profesor de psicología de las universidades de Harvard, Cambridge y Massachusetts, explica este hecho diciendo que

“la específica condensación de la naturaleza humana en pautas individuales de personalidad no puede marchar ajena a las leyes de la vida mental en general. La personalidad es sólo un punto especial de interés dentro de la teoría psicológica general”.⁵² Esto demuestra: 1. Que hay tantas teorías de la personalidad como direcciones psicológicas. 2. Que la personalidad es sólo una “pauta individual de vida mental”; un “punto especial”. La personalidad modernamente es la “mente en particular” contrapuesta a la “mente en general”. O dicho de otro modo, la personalidad se encuentra en Europa en el campo de la Caracterología: la persona es su carácter. Mientras que en los países anglosajones la personalidad se encuentra en el campo de la Sociología: la persona es “máscara”, es decir persona dramática dentro de la sociedad. Pero, a pesar de esto, cobra cada vez más importancia la idea metodológica de que es muy difícil separar la personalidad de la psicología general. Y 3. Que la teoría de la personalidad no tiene un fundamento filosófico-metafísico, que explique en qué consiste esa “condensación de la naturaleza humana en pautas individuales de personalidad”.

Para las teorías anglosajonas la concepción de la personalidad viene determinada por el asociacionismo inglés, mientras que para los europeos sigue la línea de Descartes, Leibniz y Kant. Esto es, por lo menos, lo que se suele decir. Pero yo creo que esta filosofía europea es incomprendible sin conocer bien a fondo las aportaciones de nuestro filósofo Francisco Suárez, a pesar del ostracismo en que ha caído, principalmente por haber sido analizado como tergiversador de las doctrinas tomistas, y no en su dimensión lexicográfica y real. Y esto no lo digo yo sólo. Hay un *argumentum auctoritatis* de X. Zubiri y de Ferrater Mora que afirman lo mismo.⁵³

Si excluimos, pues, por ahora, la aportación suareciana, cuyo estudio realizaremos después, podríamos decir en esquema que la teoría anglosajona se preocupa más, en su concepción de la personalidad, de las partes que del todo; es más optimista, más sociológica, más neurofisiológica y más positivista. Por el contrario, la europea es, en general, más estructural, buscando más el todo que las partes, actitud que los americanos tildan de “acientífica”, identificando equivocadamente lo filosófico con lo acientífico; más pesimista, más individualista, menos cerebralista

⁵² G. W. Allport, *Teorías de la personalidad*, Buenos Aires 21968, p. 21.

⁵³ J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires-Barcelona 1965, art. “Suárez”, pp. 727-730; Suárez y la filosofía moderna. En: *Cuestiones disputadas* (Madrid 1955), p. 165; X. Zubiri, *Naturaleza, historia y Dios*, Madrid 1951, pp. 131 s.

—a pesar de que casi todas las raíces neurofisiológicas de América son de importación europea—, y, por último, menos positivista y conductista.

Ante este espectáculo de controversia cabría preguntarse, como lo hace Allport,⁵⁴ si es posible una metodología estricta y rigurosa, una experimentación analítica de todos los aspectos humanos sin una idea creadora, sin un ingenio científico, base y origen de toda elaboración ulterior, a pesar de lo riguroso de su metodología positiva. Este mismo autor no dice —y es una confesión de un americano— que el ideal científico-positivista de los países anglosajones, en cuestión de teorías de la personalidad, no ha proporcionado prácticamente nada de la sustancia de las teorías actuales de la personalidad.⁵⁵ “Los teóricos norteamericanos toman prestado sin ninguna reticencia del trabajo de los demás... y se han apropiado para constituir lo esencial de sus teorías de la obra de sus colegas ‘filosóficos’ del continente europeo.”⁵⁶

Creo, pues, que estamos obligados históricamente a profundizar en las obras de muchos pensadores españoles, que catalogados como metafísicos, escolásticos o como revisionistas de la obra de Sto. Tomás, han peramencido, en algunos puntos de su doctrina —aunque no en todos, ni en los principales— prácticamente minusvalorados. Este es el caso de Suárez.⁵⁷

3. LA TEORÍA DE LA PERSONALIDAD EN SUÁREZ

Este problema lo trata Suárez dentro del estudio del ente creado (*Disp. Met. 32*) y de la sustancia (*Disp. Met. 33*), deteniéndose en la *Disp. 34* en la distinción entre sustancia primera y naturaleza. Intenta, pues, fundamentar metafísicamente en qué consiste esa “condensación de la naturaleza humana en pautas individuales de personalidad”, según la expresión antes citada de Allport.

Sustancia primera, según la nomenclatura aristotélica, es la sustancia singular, indivisible y completa. A esta sustancia, si se la considera como creada y finita, le corresponde el calificativo de “*suppositum*”, que es la traducción del vocablo griego *ὑπόστασις*, con lo que éste se diferencia de la *οὐσία* o *essentia*, que corresponde a la naturaleza sustancial íntegra de una cosa.⁵⁸ Lo que caracteriza al supuesto es precisamente

⁵⁴ G. W. Allport, o. c., pp. 16-21.

⁵⁵ *Ib.* p. 19.

⁵⁶ *Ib.*

⁵⁷ X. Zubiri, o. c., p. 132.

⁵⁸ D. M. 34, 1, 7-10.

su incomunicabilidad, apareciendo así el primer rasgo fundamental, aunque sólo incoado, de la persona y de su razón formal o personalidad. La persona debe ser incomunicable. Pero esta incomunicabilidad no se puede considerar como algo injertado a la sustancia singular, sino que es su misma limitación intrínseca y esencial.⁵⁹ Para Suárez, pues, la individuación no es el resultado de la “*materia signata quatitate*”, sino la misma realidad en cuanto finita y dependiente de la causa primera. Con ello se abre un camino distinto para la comprensión de la irrepetibilidad personal y del drama individual intransferible. Tenemos, pues, un supuesto que es la misma sustancia primera en cuanto incomunicable. Pero esto no basta para la razón de persona. Ésta es ese mismo supuesto incomunicable, pero de naturaleza racional, de tal manera que supuesto y persona solo se diferencian por razón de la naturaleza. Ahora bien, así como lo racional no es la naturaleza humana, así tampoco el solo atributo de racionalidad es el determinante de la persona. Y, por consiguiente, la naturaleza humana íntegra es la que exige un modo distinto de subsistencia. El ser-persona es algo más que la mera incomunicabilidad de la subsistencia, pues le añade un modo distinto de subsistir proporcionado a esa misma naturaleza humana.⁶⁰ Así, pues, tenemos que ser persona humana difiere del supuesto, no sólo por ser incomunicable, sino, y sobre todo, por su razón de subsistir (*dici potest persona differre a supposito, etiam in ratione subsistendi... tamquam dignissima species a communi genere.*)⁶¹

Esto es importante porque nos introduce un concepto de persona que supera la simple y negativa incomunicabilidad del individuo, dejando campo abierto a un tipo de comunicabilidad que supere el individualismo. También el animal es individuo e incomunicable, pero no es persona, no sólo por no tener el atributo de racional, sino también porque su misma incomunicabilidad e individualidad es de distinta categoría gracias a su especial naturaleza, pero advirtiendo que la naturaleza del hombre no es su racionalidad, sino algo más complejo. Hay algún autor —en concreto A. Dempf—⁶² que habla incluso de un segundo principio de individuación, de tal manera que el ser individuo, tanto en el animal como en el hombre, estaría determinado por el material signado por la cantidad —por medio del cual distinguimos cosas y organismos a través de los pronombres neutros—, mientras que la personificación que expresamos por los pronombres personales, tú, nosotros, sería el resultado

⁵⁹ D. M. 34, 1, 11.

⁶⁰ D. M. 34, 1, 13.

⁶¹ *Ib.*

⁶² A. Dempf, *Theoretische Anthropologie*, Munich 1950, p. 124.

de este modo especial de subsistencia, distinto de la mera individualidad. El lenguaje nos pone ante un problema que el material signado cuantitativamente no parece poder resolver satisfactoriamente.

Si, pues, el supuesto comunicable no es la naturaleza, ¿en qué se distingue la persona de la mera comunicabilidad? ¿Por qué no utilizamos el pronombre neutro para designar personas? Si el supuesto solo indica la mera negación de dependencia de la naturaleza, la comunicabilidad de la persona solo estaría determinada por algo negativo y pobre. Así lo afirmaron Durando y Escoto; el primero diciendo que la persona de Pedro es su misma humanidad. Escoto afirmando que la independencia es el único distintivo del supuesto. Lo mismo hicieron los Padres Basilio y Damasceno. Cayetano, por su parte, concibe la subsistencia como una modificación de la naturaleza en cuanto subyace a los accidentes, añadiendo, además, la personalidad, como elemento distinto realmente de la misma naturaleza.⁶³

Para Suárez, la subsistencia o supuesto añade a la naturaleza sustancial algo positivo real-modalmente distinto de ésta. Pero, ¿en qué consiste este algo positivo? No hay, ciertamente, que considerarlo como una entidad injertada a la naturaleza como quiere Cayetano, sino como un modo o término cuasiesencial de la naturaleza según el ser de la existencia, y no de la esencia.⁶⁴ La personalidad hay, pues, que considerarla dentro del campo de la existencia. La personalidad se le otorga a la naturaleza para que complete su existencia, pues su esencia ya está totalmente constituida y terminada, supuesta su individualidad por razón de su finitud creada. Para la escuela tomista la personalidad se conforma primero en el ser de la esencia y después, exteriormente, en el de la existencia, al formarse la persona actual por el *esse existentiae*. Para Suárez la personalidad configura la existencia del hombre, no su esencia, de manera que existir-en (*"inexistere"*) estar-en (*"inesse"*) son modos existenciales contrarios al de subsistencia personal.⁶⁵

Una vez determinado este modo sustancial-existencial del ser-persona, es necesario establecer la relación que hay entre la naturaleza y la persona. Este tema es de gran interés, pues si se rompe la íntima concatenación entre naturaleza y persona, solo hay un paso para afirmar que la persona del hombre, desde su ángulo existencial como algo inmediatamente dado, se hace su misma naturaleza, de manera que la existencia del hombre sea su misma esencia como quieren ciertas corrientes existencialistas modernas. Para Suárez la naturaleza sustancial del hom-

⁶³ D. M. 34, 2, 6.

⁶⁴ D. M. 34, 4, 23.

⁶⁵ *Ib.*

bre es siempre más importante que la personalidad.⁶⁶ Y esto porque no puede haber persona sin naturaleza subyacente, como algo dado, de la misma manera que no hay acción de sentarse sin alguien que se siente.⁶⁷ La manipulabilidad de la naturaleza por parte de la persona en cuestiones éticas, biológicas o de cualquier otro tipo, está hasta cierto punto determinada por la misma naturaleza, pero sin caer, como después veremos, en un puro naturalismo o biologismo infructuoso que elimina la creatividad personal incluso en el campo de la misma naturaleza, pues ésta no es algo absoluto, por lo menos a nivel humano.

Pero cabría preguntarse, dada esta distinción modal-real entre naturaleza y persona, si acaso la persona es algo extrínseco a la naturaleza, como una mera manifestación esporádica en el desarrollo evolutivo de la humanización. Metafísicamente hablando, la personalidad no puede ser un acto intrínseco de la naturaleza, que se considera ya esencialmente terminada. Ahora bien, esto no quiere decir que la personalidad del hombre sea algo extrínseco, pues en realidad es lo más íntimo a la naturaleza, ya que se le debe a ésta por razones fundamentales.⁶⁸ Habrá, pues, que determinar cuáles son estas razones fundamentales. Se podría reducir el problema al estudio de la causalidad eficiente que produce la personalidad. ¿Se puede, dice Suárez, afirmar que Dios —como causa primera— y los padres generantes son, cada uno desde su nivel subordinado de causalidad genética, también los causantes de la personalidad de la criatura y de los hijos respectivamente? No quisiera pasar sin advertir la importancia de esta problemática en los más diversos niveles de la sociedad. Sigamos, pues, con el tema, diciendo que para Sto. Tomás, Dios y los padres son realmente los productores de la personalidad del hombre, como causas relacionadas entre sí. Sin embargo, Suárez, aunque manteniéndose en lo esencial dentro de esta postura, pues afirmar lo contrario sería destruir el orden ético objetivo basado en una personalidad autónoma, establece una distinción que estimo muy fructífera. La acción creadora y generativa no es simple e indivisible, sino más bien se trata de diversas eficiencias: una que parte de Dios y de los padres; otra, como principio próximo de la personalidad, que tiene sus raíces en la misma naturaleza del hombre.⁶⁹ Los motivos que inducen a Suárez a esta diferenciación hay que buscarlos en una economía del pensamiento, según la cual hay, por una parte, que adjudicar la responsabilidad de las acciones a las causas

⁶⁶ D. M. 34, 4, 40.

⁶⁷ D. M. 34, 4, 37.

⁶⁸ D. M. 34, 4, 41.

⁶⁹ D. M. 34, 6, 3; 34, 6, 6; 34, 6, 30.

segundas, siempre que no sea estrictamente necesario el concurso especial de la primera, y, por otra, que preferir las causas internas a las externas.⁷⁰ Según esto, hay que admitir que la personalidad del hombre dimana de algún modo de la exigencia de personalidad, que no puede ser atribuida exclusivamente, salvado siempre el concurso ordinario de Dios en la creación, ni a Dios ni a los padres, como causantes por una sola acción indivisible de esta personalidad. Dios deja a la naturaleza que produzca su personalidad. Llega Suárez a preguntarse incluso si de tal manera dimana la personalidad de la naturaleza que ni Dios mismo —*de potencia absoluta*— hubiese podido producirla de otra manera. Si esto fuera así, la subsistencia personal dependería esencialmente de la propia esencia y naturaleza del hombre.⁷¹ Y si hay dependencia esencial entre naturaleza y personalidad, se podría inferir fácilmente su dependencia efectiva. Es decir, el hombre es el autor único y exclusivo de su personalidad, pues ella es formal e intrínsecamente cosa suya.⁷² Esta conclusión es grave, y Suárez se da cuenta de ello, negando tal inferencia de lo formal y esencial a lo eficiente. La personalidad es solo un modo de la naturaleza, y la dependencia esencial del modo con respecto a la cosa de la que es modo, no incluye una dependencia eficiente. Poniendo el ejemplo antes aducido: La personalidad sería el estar en un lugar y la naturaleza la cosa que está allí ubicada. Esta ubicación puede ser producida eficientemente por varios agentes, quedando intacta la dependencia esencial entre ubicación y cosa ubicada. Es cierto que entre estos agentes se puede encontrar la cosa misma que se coloca ella misma por sí en ese lugar. Pero basta que haya una posibilidad de que esto no ocurra así para que se pueda negar la inferencia de lo esencial a lo eficiente. Consecuentemente, Dios podría impedir la emanación natural de la personalidad humana a partir de la naturaleza y producirla por su sola acción. Pero se podría objetar entonces, y con razón, que esto repugnaría a la razón esencial de subsistencia personal, que debe ser lo suficientemente autónoma para que sea auténtica. Este mismo es el problema de cierto existencialismo que postula la autonomía de la persona libre para la formación de su misma personalidad. Consciente Suárez de nuevo de la trascendencia de tal conjetura, y sin paliar para nada el problema, que surge espontáneamente de su afirmación de la emanación natural de la personalidad, estima, a pesar de ello, que esta conclusión es una petición de principio y un círculo vicioso, pues de lo que se trata es precisamente de averi-

⁷⁰ D. M. 34, 6, 9.

⁷¹ D. M. 34, 6, 31.

⁷² D. M. 34, 6, 32.

guar si esta emanación natural, que antropológicamente hablando parece estar fuera de dudas, está incluida en la razón formal de la personalidad. No tiene reparo ni temor alguno —no en vano fue tratado de innovador, pero de innovador creativo— en decir que se trata aquí de algo incierto en antropología filosófica, y que no encuentra principio especial alguno por el que definir esta problemática. Si la economía del pensamiento le había puesto antes ante la necesidad de aceptar cierta autonomía de la personalidad, esta economía queda ahora restringida por ciertos principios generales —no especiales— de la filosofía cristiana, según los cuales también es verdad que Dios puede hacer todo lo que hacen las causas segundas.⁷³

Ahora bien, estrictamente hablando esta intervención especial de Dios en la personalidad con acción directa está postulada solamente por la persona de Cristo que no emana naturalmente de su naturaleza humana.

Existe también en Suárez una consideración de la personalidad muy afín a lo que modernamente se considera como tal, a pesar de que C. Baumecker, en su obra *Kultur der Gegenwart* (1, 5) hable de una “Escolástica impersonal” de forma excesivamente general. Me refiero a que no la considera solo desde la antropología filosófico-metafísica, sino desde un nivel existencial-humano. Es el nivel de la finalidad en la persona humana. Ésta no es solo un modo real y positivo de la naturaleza humana, sino objeto y fin de nuestras aspiraciones, de nuestro esfuerzo ético y de nuestro quehacer humano, pues, aunque el hombre como persona tenga una raíz metafísica-existencial, está obligado a conformar su propia personalidad y a perfeccionarla, de la misma manera que la naturaleza, a pesar de su enraizamiento en la “physis”, sigue siendo una tarea que realizar por parte del supuesto o persona humana hasta conseguir su perfección. Es digno de ser notado el hecho de que para Suárez la personalidad, como proyecto y vocación humanos, no ejerce sobre nuestra voluntad un atractivo distinto al que ejerce la misma vida y existencia natural del hombre.⁷⁴ De donde resulta que la misma existencia debe ser personal, o bien que la persona es, desde este criterio existencialista y ético, la misma existencia humana. Así, pues, “*in ordine essentiae*” la persona se distingue modal-realmente de la naturaleza; “*in ordine existentiae*”, desde su uso, coinciden.

Dentro de este mismo contexto analiza Suárez la relación que hay entre las acciones humanas, ético-prácticas y especulativas, y la persona. ¿Se puede decir que las acciones pertenecen a la persona? *Acciones*

⁷³ *Ib.*

⁷⁴ D. M. 34, 7, 2.

sunt suppositorum, es la frase clásica en la Escolástica de raíz aristotélica. ¿Quién es, en último término, el responsable de las acciones, la naturaleza singular o la persona? Desde un criterio teológico-cristológico se dice que las acciones deben ser de las personas, pues de lo contrario las acciones de Cristo no serían divinas. Las nominalistas negaron en general esta relación, considerando la subsistencia personal como una causa meramente concomitante y accidental de las acciones. Pero este problema exige una reflexión filosófica. En principio no parece que la persona ejerza ninguna influencia en las acciones del hombre, por lo menos de carácter propio e inmediato.⁷⁵ En el misterio de la Trinidad afirman los teólogos que las acciones *ad extra* de Dios son indivisas, es decir que las personas divinas, como tales, no ejercen ningún influjo sobre ellas. Parece, pues, que sea la naturaleza indivisa de Dios la razón de ellas. Y en lo referente a Cristo, se puede decir que su humanidad fue el principio formal íntegro de sus acciones. Y como esta humanidad careció de personalidad humana, resultará que fue esta misma humanidad la causa de sus acciones. Lo que, trasladado a los hombres, concluye en favor de que la naturaleza y no la persona es la causa eficiente de las acciones.⁷⁶ Esta afirmación parece poner en duda el mérito divino de las acciones de Cristo, si éstas, en efecto, son efecto de su naturaleza humana. Ahora bien, si se afirmara que es la persona de Cristo este principio formal, resultaría que la persona del Verbo, en cuanto tal relación trinitaria, tendría una acción *ad extra*, en contra del principio teológico de la acción indivisa en tal tipo de operaciones. Por tanto, el Verbo solo suple la personalidad humana en orden a la terminación existencial de la naturaleza humana, y no en orden a la acción.

Pero esto es de competencia de los teólogos. La reflexión filosófica postula argumentos físicos. ¿Puede darse una solución filosófica intermedia que haga justicia, por una parte, a la importancia efectiva de la naturaleza en orden a su propia personalidad, y, por otra, a la urgencia teológica de ver en la persona de Cristo la razón del mérito de sus acciones?

Si atendemos a la generación sustancial, a nadie le cabe la menor duda de que los padres engendran por razón de su naturaleza, y no de su personalidad. Lo que transmiten es la naturaleza humana, no la personalidad en sentido estrictamente metafísico, para excluir las posibles objeciones desde una teoría de la personalidad basada en la adquisición caracterológica o social de pautas individuales posiblemente hereditables

⁷⁵ D. M. 34, 7, 6.

⁷⁶ D. M. 34, 7, 7.

genéticamente.⁷⁷ Ahora bien, cuando la naturaleza humana actúa, su personalidad no es algo ajeno ni extrínseco. Actúa el hombre-persona, o la persona-hombre desde una dimensión unitaria. Por tanto la personalidad no se puede considerar ni como extrínseca a la naturaleza, pero ni siquiera como concomitante, sino como algo antecedente a la acción, pues es algo esencial a la naturaleza y no algo accidental o inherente.⁷⁸ De aquí se puede deducir que, aunque la naturaleza sea el principio formal íntegro de las acciones, tanto en Cristo, como en los hombres, la persona en tanto actuará sobre éstas, en cuanto perfeccione a la misma naturaleza existencialmente. Por tanto, la naturaleza humana de Cristo, existencialmente considerada, es un misterio ya que está cuasiinformada por su persona divina; y si la sicología trata de la naturaleza en su existencia y no en su esencia, será imposible el establecimiento de una sicología en Cristo. Y si es posible en los hombres, en tanto en cuanto se tenga presente su personalidad biográfica, pues su modo existencial-personal de vivir modifica su misma naturaleza elevándola al rango de segunda naturaleza, así como la persona de Cristo la eleva a un nivel cuasidivino. Esto no quiere decir que una sicología empírica y comparativa, de carácter positivo o neurológico, conductista o estructuralista, no tenga nada que decir en la investigación del hombre, pues sus resultados son bien patentes. Pero, en el fondo, el individuo-persona es inefable, y nunca puede ser tratado ni como una cosa, ni como un número, ni como un caso, pero ni siquiera como un tipo, a pesar, repito, de que todas estas consideraciones tengan un auténtico valor científico, como ocurre, por ejemplo, con los tests psicológicos. El mismo Kant formulaba su conocido principio ético: No trates nunca al hombre como un medio, sino como un fin, es decir trátalo como una persona. Y en este mismo sentido nos dice K. Jaspers que el hombre individuo personal constituye una excepción (*Ausnahme*), cuya última esencia hay que buscarla en la existencia, modo humano límite o *Grenzsituation* del ser-yo-mismo (*Selbstsein*) que abarca trascendentalmente, aunque siempre desde la historia del hombre: la vida o *Dasein* vital, como centro de la funcionalidad biológica, la conciencia o *Bewußtsein überhaupt*, como lugar de la corrección lógica y de la convicción, y al mismo espíritu o *Geist*, como fundamento de la unidad del saber. Por todo ello, sigue diciendo Jaspers, la existencia personal del hombre no puede ser nunca objeto de una antropología como ciencia objetivadora y sistematizada.⁷⁹

⁷⁷ D. M. 34, 7, 9.

⁷⁸ D. M. 34, 7, 10.

⁷⁹ K. Jaspers, *Existenzphilosophie*, Berlin 1956, pp. 26-34.

Con terminología metafísica podemos, pues, concluir que todas las acciones —y por la misma razón todas las pasiones o afecciones del hombre— emanan de la naturaleza como “*principium quo*” y de la persona como “*principium quod*”.⁸⁰

Con esto se podría dar por terminado este análisis, si no surgiese la cuestión lógica de relacionar la persona con las sustancias segundas, es decir, con los predicables géneros y especies. Se trató hasta ahora de comparar este hombre con esta humanidad individual, o lo que es lo mismo, el término singular concreto con el singular abstracto. Ahora se establece la comparación entre “hombre” (término general concreto) con “humanidad” (término general abstracto), con el objeto de determinar hasta qué grado estas dos comparaciones siguen o no una misma proporción.

Para algunos autores, como Fonseca,⁸¹ se podría decir que hombre y humanidad significan formalmente lo mismo (*de formali idem significant*),⁸² con la sola diferencia de que los universales concretos (“hombre”) insinúan y como connotan los supuestos singulares (“*innuunt et quasi connotant singularia supposita.*”)⁸³ Así, “hombre” significa formalmente “humanidad”, pero no a la inversa. Decir que “humanidad” significa formalmente “hombre” es falso, porque “hombre” insinúa el sujeto en el que inhiere. Esto no ocurre con las sustancias primeras. “Este hombre” no significa formalmente “esta naturaleza” junto con la connotación del supuesto en el que inhiere, sino que solo significa esencial y primariamente el mismo supuesto. La connotación de un supuesto en los nombres concretos singulares es irrealizable, según esta opinión, porque entonces no se podría llegar nunca a un primer sujeto o término singular concreto, que significase propiamente el supuesto. Es decir, se procedería “*in infinitum*”.⁸⁴ En consecuencia, “hombre” y “humanidad” difieren por una significación derivada de nuestro modo de concebirlos, pero no “*ex natura rei*”, es decir, difieren por el uso que hacemos de los dos términos (“*in modo repraesentandi et significandi*”).⁸⁵

Sin embargo, Suárez cree que los nombres concretos y abstractos difieren en la misma proporción en los nombres singulares como en

⁸⁰ D. M. 34, 7, 17-22.

⁸¹ Fonseca, *V. Met.*, c. 8, q. 5, sect. 10; q. 6, sect. 1.

⁸² D. M. 34, 8, 2.

⁸³ D. M. 34, 8, 2.

⁸⁴ *Ib.*

⁸⁵ *Ib.*

los generales o universales. Es decir, tanto difiere “hombre” de “humanidad”, como “este hombre” de “esta naturaleza”. Y esta diferencia se funda en que ambos dicen (“*dicunt*”) al que tiene (“*habentem*”) el atributo expresado en el correspondiente universal. Ambos, pues, indican al partícipe de un atributo abstracto. Y no hay ninguna dificultad en admitir que “este hombre” connote el supuesto, y no que lo signifique solo, porque lo que en realidad connota no es al supuesto de toda la sustancia primera —lo cual es imposible, y así sí que se llegaría al infinito—, sino al supuesto en el que inhiere esta naturaleza singular a la que formalmente significa. La sustancia primera es, ciertamente, el punto de partida, y no se puede seguir más adelante en una serie infinita de connotaciones.

Existen, a pesar de todo, algunos ejemplos semánticos que presentan problemas. Hay términos singulares concretos que formalmente significan al supuesto. Tales son los demostrativos (“*haec persona*”),⁸⁶ con los cuales parece que se diga el mismo supuesto de manera directa y formal. Es decir, estos términos no poseen connotación o intención, sino solo denotación o extensión. Pero, además, están los nombres propios, como Pedro, Pablo, que constituyen semánticamente hablando un serio problema para Suárez, ya que no consta con suficiencia lo que formalmente significan. Este problema ha surgido modernamente —y me refiero en concreto, entre otros, a Frege, B. Russell y W. v. O. Quine—⁸⁷ con la necesidad lógica de eliminar los términos singulares en la cuantificación de proposiciones en las que tales nombres aparecen, precisamente porque todo término de este tipo parece que lleva implícita la connotación de existencia (“*tienden a nombrar un objeto*”).⁸⁸ Los otros términos prescinden más fácilmente de tal tendencia nominativa. En efecto, cuando digo Pedro, tengo una tendencia a nombrar a un ser existente en el continuo espacio-temporal. Pero como puede darse el caso de que haya términos singulares que ni han existido, ni existen, ni existirán (dejando aparte el problema de los puros posibles que nunca existirán), resultaría que estos nombres, al no existir, carecerían de significación, y esto no parece ser verdad. El mismo Suárez afirma en este mismo Manuscrito,⁸⁹ que para que haya ciencia botánica (de la rosa, por ejemplo) no es preciso que exista la rosa, manteniendo tal ciencia plena significación.

⁸⁶ D. M. 34, 8, 5.

⁸⁷ G. Frege, *Ueber Sinn und Bedeutung*. En: Z. f. Phil. Kritik, N. F. C. (1892); B. Russell, *On Denoting*. En: Mind (1905); W. v. O. Quine, *Los métodos de la lógica*, Barcelona ²1967, pp. 269-277; 297-303.

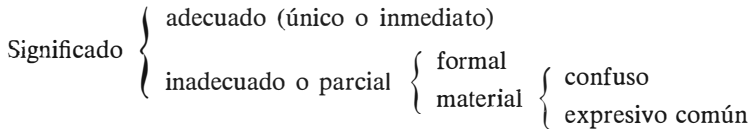
⁸⁸ W. v. O. Quine, o. c., p. 271.

⁸⁹ Ms. 128v, 6.

Suárez dice con acierto que Pedro, cuyo “sentido” es la existencia de Pedro, no expresa claramente lo que significa formalmente, pues podría emplearse con significación formal desde diversos puntos de vista. Es decir no se tiene ningún criterio que determine lo que connotan. Carecen de intención y de comprensión.

Otro problema semántico se refiere a la significación de “hombre” y de “algún hombre” (“*aliquis homo*”).⁹⁰ Si “hombre” no connota a Pedro o a Pablo, como supuestos singulares, sino la razón común de subsistente en la humanidad, entonces “hombre” y “algún hombre” parecen significar lo mismo, pues “algún hombre” significa directamente la razón vaga de individuo (“*individuum vagum*”), mientras que “hombre” significa solo la especie humana o humanidad.⁹¹ Se podría decir que el término “algún hombre” es equivoco, y entonces, según el aspecto real (“*in re*”) significan lo mismo, es decir, nombran la misma realidad objetiva, pero en el formal (“*quoad formalem modum significandi*”), “hombre” tiene como significación formal “humanidad”, connotando la subsistencia en común; pero dentro de esta connotación no expresa formalmente el individuo, ni siquiera en común, mientras que “algún hombre” significa formalmente “humanidad” y connota la subsistencia en común, pero, además, y dentro también de esta misma connotación, vuelve a significar expresamente la razón de individuo, aunque sin determinarlo materialmente.⁹²

En esquema:



4. LAS RELACIONES ENTRE ALMA Y PERSONA.

Quizás haya parecido extraño que hasta ahora no hayamos tratado de la relación entre alma humana y persona humana, pero lo hemos dejado para este último lugar por conveniencias de método de exposi-

⁹⁰ D. M. 34, 8, 8.

⁹¹ Suárez no parece distinguir entre “especie humana y “humanidad”, es decir, entre nombre de una clase y nombre de un atributo, según la nomenclatura de la lógica moderna.

⁹² D. M. 34, 8, 8.

cion. De esta relación trata Suárez en *Disp. Met.* 34, sect. 5, n. 25-34; 53-62. Y en el Manuscrito, sobre todo en d. 14, q. 1. Vamos a intentar establecer primero un análisis comprensivo de lo contenido en las *Disputationes*, para compararlo después con lo tratado en el Manuscrito.

a) *El alma y la persona en las Disputationes.*

La relación entre subsistencia —y aquí ya no se puede identificar sin más el término *subsistencia* con el de *suppositum*— y alma (tanto la humana como las otras formas materiales) se presenta solo en las sustancias primeras compuestas, pero sobre todo en el hombre, cuya parte formal o alma se considera subsistente. Por ello urge inmediatamente preguntar: ¿Hay una subsistencia o varias? Ahora entendemos como subsistencia estrictamente la independencia, pero restringiéndola a la categoría de parcial, ya que independencia total o íntegra sería igual a supuesto, y si supuesto racional, a persona humana. El concepto de subsistencia parcial no es admitido por la escuela tomista, ya que se funda esencialmente en la no distinción real entre esencia y existencia y en la concepción de la materia prima como entidad. Pero admitidos estos principios metafísicos, veamos cómo se desarrolla el pensamiento de Suárez.

La independencia o subsistencia parcial se induce del fenómeno de la divisibilidad y de la composición de los seres naturales, como sustancias primeras. Para entender el pensamiento de Suárez expliquemos brevemente el sentido y las clases de indivisibilidad y de composición. Hay una indivisibilidad física, como mínimo natural; otra matemática (la del punto, por ejemplo); una tercera incorpórea (el ángel); sigue la indivisibilidad como indisolubilidad, aunque compuesta (el cielo), para terminar con la indivisibilidad integral en ambos extremos de la composición (todo heterogéneo con respecto a sus partes principales), o en un extremo solo (el brazo que no puede vivir separado del todo).

Por su parte, la composición correspondiente a la indivisibilidad integral se llama también composición integral, es decir sustancia compuesta de partes coextensas con la extensión de la cantidad. Pero hay, además, una segunda composición, llamada cuasiesencial, análoga a la de potencia y acto o materia y forma.⁹³

Antes de referirnos a las relaciones entre alma y persona conviene determinar la que existe en general entre forma material y materia. La independencia o subsistencia parcial en los seres puramente materiales se induce en este caso del fenómeno *físico* de la indivisibilidad. Y subrayo

⁹³ D. M. 34, 5, 9-13.

el término *físico* porque Suárez adelantándose en este aspecto a los resultados de la física moderna —que elimina físicamente el problema, lógicamente insoluble, de la divisibilidad infinita de un continuo material, mediante la introducción de la longitud mínima, del tiempo mínimo y del cuanto energético de Planck—, ⁹⁴ dice expresa y literalmente —es, pues, consciente de lo que afirma— que esta divisibilidad hay que determinarla en sí misma (“*quantum est ex se*”), ⁹⁵ ya que hay sustancias materiales que por poseer una unidad natural mínima (“*ut in minimo naturali*”) ⁹⁶ no pueden ser divisibles en acto, desapareciendo, por tanto —podría haber concluido Suárez de haber poseído las experiencias modernas—, si por cualquier causa física es posible su división, como en el caso de la fisión del átomo y de la transformación de la materia en energía y de la irradiación en estrella con desaparición de las partículas elementales dentro de la frontera interna de la espacialidad y de la temporalidad.

Suponiendo, pues, que esta división es posible por no encontrarse dentro de este límite interno espacio-temporal del mínimo natural o “*longitud mínima*” (Heisenberg), las partes integrantes de esta sustancia material íntegra pasan a ser subsistencias totales independientes. Si se separan dos porciones de agua, cada una de ellas tiene una subsistencia total. La pregunta es si esta subsistencia total que adquieren por el hecho de la separación estaba también presente como tal en el todo integral como subsistencia parcial. Para Sto. Tomás el *esse* en que subsistía lo forma substancial material es comunicado a la materia, ⁹⁷ siendo, por tanto, la materia la que carece de subsistencia parcial. Para Suárez, sin embargo, la materia mantiene, incluso en estado de unión, su subsistencia parcial. A primera vista esto parece contradictorio con el concepto de subsistencia, que es independencia y complemento del supuesto total, por lo que este complemento no puede ser una parte. Para solucionar este problema recurre Suárez a su actitud “científica”, afirmando que todo depende del fenómeno físico de la divisibilidad del todo integral. Si la subsistencia de las sustancias materiales es tal que resulta proporcional a la naturaleza de la que es término y modo realmodal, entonces la misma subsistencia tendrá aquellas características que la naturaleza de la que es término; y si ésta es divisible, también lo será su subsistencia. ⁹⁸ Para evitar la conclusión de que de esta forma

⁹⁴ La Física moderna determina estos valores de la siguiente manera: $t_0 = 10^{-23}$ seg.; $l_0 = 10^{-13}$ cm.; $h = 62.10^{-27}$ erg./seg.

⁹⁵ D. M. 34, 5, 25.

⁹⁶ *Ib.* Cf. 34, 5, 5.

⁹⁷ 1 p., q. 76, a. 1, ad 5.

⁹⁸ D. M. 34, 5, 22.

la subsistencia total sería un agregado de partes integrantes y no un todo sustancial “*per se unum*” recurre Suárez a la noción de “*unión de los modos parciales*”.⁹⁹ De esta manera la *unidad* de la esencia compuesta no es *solo* un agregado —que también lo es, o mejor lo puede ser siempre que esencialmente y *per se* puede excluir la unión de las partes siendo indiferente a ella—, sino, y sobre todo, una unión sustancial que incluye “*per se et essentialiter*”¹⁰⁰ esta unión. Cuando se separa la forma del hombre de la materia, el agregado permanece, pero no la unión, por lo que desaparece la humanidad, el ser del hombre. Luego el ser-hombre no es solo un agregado, es algo más. Cayetano¹⁰¹ había propuesto considerar la supositalidad como una entidad positiva intrínseca y real-indivisible, seguramente para evitar la concepción negativa de la subsistencia como independencia, llegando a la conclusión de que en la corrupción se destruye la subsistencia y se producen otras dos. Para Suárez, por el contrario, en la separación, las partes integrantes dejan de ser partes, no por que han perdido el ser que poseían, sino solo por la pérdida de la unión esencial.

Esta actitud “científica” viene reforzada por el consabido principio de la economía mental: no se han de multiplicar sin necesidad las generaciones y corrupciones de las cosas o de los modos reales.¹⁰² Lo que se seguiría de admitir que en la división de un todo sustancial compuesto se produce por lo menos una corrupción: la del compuesto, y dos generaciones por introducción de formas que den un nuevo ser en acto a las antes partes integrantes del todo. Según Suárez, solo se produce la corrupción del compuesto, quedando con subsistencia total las partes que antes solo poseían subsistencia parcial. Por lo tanto, en toda subsistencia material íntegra hay una doble composición: la integral o de partes coextensas, difundidas por todas las partes materiales de la misma manera que la existencia, aunque no de la misma manera como están las formas espirituales en la materia (toda en el todo y toda en cada una de las partes), sino toda la subsistencia o existencia en el todo y cada parte en cada parte. Además de esta composición integral —que incluso Cayetano debe, dice Suárez, estar dispuesto a admitir por lo menos en las subsistencias puramente materiales—, está la cuasi-esencial, pues la subsistencia como modo real “*modifica tanto*

⁹⁹ D. M. 34, 5, 23.

¹⁰⁰ *Ib.*

¹⁰¹ In 3 p., q. 4, a. 2, n. 6; Cf. D. M. 34, 5, 4; 13.

¹⁰² Sobre la noción de “modo” en Suárez Cf. J. Alcorta, *La teoría de los modos en Suárez*, Madrid 1949; J. Hellín, *La teoría de los modos en Suárez*. En: *Pensamiento* 6 (1950), 216 ss.

la existencia de la materia como la existencia de la forma”¹⁰³ tomadas simultáneamente, y, por ello, sigue la misma proporción de composición existente entre material (potencia) y forma (acto).

Admitida, pues, la subsistencia parcial, cabría preguntarse si en las sustancias puramente materiales es más importante la subsistencia de la materia que la de la forma material. Suárez no tiene inconveniente alguno en admitir que la subsistencia parcial de la materia —a la que ya alude de alguna manera el mismo Boecio— es más perfecta en su *modo de existir* —no en su *entidad*— que la subsistencia parcial de la forma, ya que aquélla no depende de ningún sujeto, pues es ella el primer sujeto en el que inhiere la forma material, mientras que ésta está siempre dependiente en su *modo de existir* de la materia. Por ello, la razón de subsistir de las formas materiales parece residir más en la subsistencia de la materia, y de ella redundar la denominación al todo.¹⁰⁴ Esto solo lo admite Suárez como probable —a pesar de que resuelve o parece resolver muchos problemas—; pero también presenta sus dificultades, pues por la misma razón se seguiría que en el hombre la subsistencia del compuesto residiría más en la subsistencia de la forma que en la de la materia, pues aquélla es más perfecta tanto en su *entidad* como en su *modo de existir*. Además, que de aquí resultaría que las cosas materiales no tienen forma, o por lo menos resulta inútil, y que su sustancia es la de la materia.¹⁰⁵ Aquí está Suárez pronosticando el desarrollo ulterior de un fisicalismo sin forma, con solo causalidad de choque, en el que ya no hay diferencia alguna entre forma sustancial y accidental, pues “el género de la entidad no puede tomarse o explicarse, sino partiendo del mismo ser y del modo de ser”.¹⁰⁶ Y estos son, en esta opinión probable, los de la materia. A pesar de esta probabilidad, se decide Suárez por admitir, tanto en las sustancias puramente materiales, como en el hombre, una subsistencia total íntegra que, en las cosas materiales, es una subsistencia compuesta de las partes componentes, más la *unión* de ellas, por lo que se salva el “*unum per se*”,¹⁰⁷ y la admisión de la forma en la física. En el hombre, la subsistencia total está compuesta de dos subsistencias parciales, más la *unión* de ambas, pero es de más categoría existencial porque aquí, sin duda ninguna, la subsistencia de la forma está fuera de dudas, sin que sea

¹⁰³ D. M. 34, 5, 13.

¹⁰⁴ D. M. 34, 5, 14.

¹⁰⁵ D. M. 34, 5, 19.

¹⁰⁶ D. M. 34, 5, 20.

¹⁰⁷ D. M. 34, 5, 22 s.

posible admitir un “*fisicalismo*” al estilo de las sustancias puramente materiales.

Hasta ahora hemos tratado fundamentalmente de las formas materiales. Vamos a continuación a referirnos a las relaciones entre alma y subsistencia, de donde resultarán consecuencias muy importantes para la comprensión más exhaustiva de la personalidad del hombre.

La primera consecuencia que se deduce es que la personalidad del hombre no es *espiritual*. Y si alguna vez se la llama así esto depende del modo de hablar (“*hoc ad modum loquendi spectat*”).¹⁰⁸ La razón de esta consecuencia hay que buscarla en lo dicho anteriormente: que la personalidad es un modo real-modal de la existencia de la naturaleza total del hombre. Y esta naturaleza no es espiritual *simpliciter*, sino compuesta de existencias parciales. A la conclusión de que la persona humana es espiritual *simpliciter* llega Cayetano, al concebirla como una entidad realmente distinta de la naturaleza, e indivisible. Y si indivisible, espiritual,¹⁰⁹ ya que no se trata de una indivisibilidad del mínimo natural o físico. Esta personalidad del hombre —que en cierto lugar llega a decir Suárez que es más bien material (“*homo non est spiritualis persona, sed materialis potius*”)¹¹⁰ hay que entenderla correctamente, pues si se dice material no es ciertamente por razón del alma, sino de la materia.¹¹¹

En segundo lugar se deduce que la persona del hombre es más subsistente, como ya hemos insinuado antes, que las subsistencias inferiores, porque en el hombre hay una doble subsistencia: la de la materia y la de la forma, además de que le corresponde “*secundum se totam, per se primo et intrinsece*”,¹¹² mientras que en las demás cosas sólo hay, a lo sumo, una subsistencia por razón de la materia, y como denominación tomada de ella. Esto sólo en el caso de un fisicalismo, que Suárez ve sólo como probable, pero también como probable.

En tercer lugar podemos inferir que el alma del hombre, cuya subsistencia en estado de separación es dada aquí como demostrada, también subsiste, probablemente (“*probabilius*”;¹¹³ “*satis probabiliter*”),¹¹⁴ en estado de unión con el cuerpo. Todo depende de si “*el modo de subsistencia del alma tiene contradicción formal con el modo de unión*

¹⁰⁸ D. M. 34, 5, 9.

¹⁰⁹ D. M. 34, 5, 13.

¹¹⁰ D. M. 34, 5, 8.

¹¹¹ D. M. 34, 5, 12.

¹¹² D. M. 34, 5, 17.

¹¹³ D. M. 34, 5, 30.

¹¹⁴ D. M. 34, 5, 23.

o información del cuerpo".¹¹⁵ Suárez estima que no hay tal contradicción. Y su razón fundamental estriba en que el alma exige, por naturaleza, la creación y la subsistencia o personalidad, aunque referida ésta a aquélla, pues la creación tiende en último término a la subsistencia ("*ad quod —subsistentiam— tendit ultimate creatio*").¹¹⁶ La creación es de cosas, de realidades. Y esto es lo esencial. Las demás "*entidades*" componentes de las realidades creadas, descubiertas en su verdad filosóficamente, no son objeto directo inmediato de la creación. Quizás por esta consideración existencial-concreta-real de las cosas del mundo no distingue Suárez entre esencia y existencia en los seres naturales, admitiendo que la diferencia entre Dios y las criaturas depende sólo de la categoría de seres creados dependientes de Dios, y no de su composición real de esencia y existencia. Esto es una señal, por lo menos, del concretismo suareciano.

Y, si, por otra parte, el alma exige ser forma del cuerpo por su misma esencia de forma substancial, no parece haber contradicción formal entre subsistencia e información. Si hubiese alguna contradicción entre estas dos características formales sería más bien la subsistencia —objeto directo de la creación— la que impidiese la información —objeto de la acción de un agente extrínseco.¹¹⁷ Es ésta una afirmación que nos revela la inclinación agustiniana de Suárez, que va en busca de una realidad en el hombre que lo libere de esa "carga informativa". Pero, al mismo tiempo, su actitud ante una "*personalidad material*" guarda el equilibrio inestable de este ser excéntrico que es el hombre. Y como resultado de este equilibrio resulta que el alma subsistente en estado de separación está en un estado de violencia.

b) *¿Qué relación hay entre el Manuscrito*¹¹⁸ *y las Disputaciones?*

Lo primero que llama la atención es que el Manuscrito usa sin mayor cuidado el término de "*personalitas partialis*" y de "*semipersona*",¹¹⁹ que en las *Disputationes*¹²⁰ considera Suárez, como ya hemos indicado, de contradictorio. En el Manuscrito depende Suárez en su enjuiciamiento de estos conceptos de la discusión que sostiene con Cayetano, de quien toma este término de "*semipersona*", aunque negando

¹¹⁵ D. M. 34, 5, 29.

¹¹⁶ D. M. 34, 5, 32.

¹¹⁷ *Ib.*

¹¹⁸ Nos referimos al Manuscrito de Salamanca descrito al principio de este artículo.

¹¹⁹ d. 2, q. 1 (passim).

¹²⁰ D. M. 34, 5, 59.

el uso que de él hace el cardenal. Para éste la personalidad, como hemos repetido ya muchas veces, es una entidad independiente de la naturaleza terminada, y, como mientras el hombre vive es un único subsistente, el alma no puede tener subsistencia en estado de unión. Sin embargo, cuando se separa del cuerpo empieza a subsistir y a adquirir cierto modo de personalidad, que por no ser naturaleza completa, se llama "*semi-persona*", adquiriendo, por fin, en la resurrección la categoría de "*semipersonalidad*" y de subsistencia completa, incluso en estado de unión con un cuerpo glorioso. Suárez emplea este término para el alma tanto en estado de unión como de separación ("*utrobique dici potest semipersona*").¹²¹

Otro aspecto diferencial entre ambos textos consiste en que lo que Suárez en el Manuscrito considera como sentencia verdadera, en las *Disputationes* sólo lo tiene como probable. En efecto, en el primer texto dice que la subsistencia del hombre es sobre todo por razón de la forma, aunque lo que subsiste es el hombre, infiriendo de esto que la subsistencia del hombre es más perfecta que la de los otros compuestos naturales y materiales.¹²² Lo que aplicado a las sustancias puramente materiales conduciría, como ocurre en la opinión probable de las *Disputationes*, a la admisión de un "fisicalismo" sin forma sustancial. En éstas¹²³ dice, por el contrario, que ni la subsistencia de los compuestos materiales se puede considerar por razón de la materia, derivando la denominación al todo, ni en el hombre por razón de la forma, sino que toda subsistencia incluye, además de la agregación de las partes componentes, la unión de los modos parciales, con el principal objetivo de salvar la unidad "*per se*" de la subsistencia. Lo que no quiere decir que en el Manuscrito haya afirmado Suárez este fisicalismo, pues, como se puede ver a lo largo de este trabajo, hay muchos puntos que demuestran lo contrario, a pesar de que en él aparece con mayor claridad que en las *Disputationes* su actitud "científica".

¹²¹ Ms. 272v, 41.

¹²² Ms. 272, 40-272v, 4.

¹²³ D. M. 34, 5, 16-21.