

FUNDAMENTOS ANTROPOLÓGICO-ÉTICOS PARA UNA REFLEXIÓN BIOÉTICA *

Dr. Héctor Jorge Padrón

1. NUESTRA SITUACIÓN

En lo esencial nuestra situación se halla determinada por el proyecto kantiano que, más allá de los límites de su realización, ha logrado instalar en adelante "un clima cultural antropológico" (1) que brota de una exigencia radical que le pertenece, a saber: "poner al hombre como punto de partida y como clave de solución de todos los problemas. El hombre invade todo el horizonte del ser y ocupa el lugar que antes se reservaba al mundo y a Dios. Habrá que entender estos polos de referencia a partir del hombre, y no al hombre desde ellos como era usual" (2).

La continuación del proyecto kantiano en este punto se lleva a cabo a través del pensamiento de Max Scheler, quien expresa y confirma el denominado *giro antropológico* (3): "No hay problema filosófico cuya solución reclame nuestro tiempo con mayor apremio que el problema de una antropología filosófica" (4). La solución de este problema es decisiva porque de ella depende -según Max Scheler- el poder establecer un fundamento último de índole filosófica, así como la determinación de objetivos ciertos para la investigación de las diversas ciencias que tienen por objeto al hombre en un espectro amplio y actual (5).

En todo caso, fue también Max Scheler quien -al hacerse cargo filosóficamente de los grandes *círculos de ideas* sobre el hombre: el judeo-cristiano, el de la antigüedad clásica y, por último, el de las ideas forjadas por la ciencia moderna de la naturaleza y la psicología genética (6)- insistió en la tensión problemática que atraviesa, en suma, tres antropologías que él mismo ha discernido: la antropología científica, la filosófica y la teológica, las cuales no se tendrían en cuenta respectivamente. A esta situación grave de suyo se añade, según Max Scheler, el resultado que procede de una cantidad de ciencias especiales que se ocupan del hombre, "las cuales ocultan la *esencia* de éste mucho más de lo que la iluminan, por valiosas que sean" (7).

El propósito de Max Scheler fue el de atacar *la cuestión del hombre* con una radicalidad que efectivamente se hiciera cargo de las exigencias de la cuarta pregunta kantiana: "*¿qué es el hombre?*", en la cual el ilustre filósofo germano hace converger el estro de las cuestiones que, por su parte, plantean la *Metafísica*, la *Ética* y la *Religión*: "*¿qué puedo saber?*", "*qué debo hacer*" y "*qué me es lícito esperar*", respectivamente. Este propósito no sólo era *radical* sino, además, *sintético* frente a los sucesivos *círculos de ideas* sobre el hombre que presentan las diversas tradiciones de pensamiento. Sin juzgar aquí acerca de los resultados obtenidos por Scheler en el intento de fundar una *cuarta* concepción del hombre -las precedentes eran teológicas,

filosófica y científico moderna- lo que resulta claro en nuestra situación actual es que la reflexión sobre el hombre ha pasado al *plural*. En efecto, en lugar de antropología, hoy tenemos antropologías (8). Es cierto, también, que conviene advertir que en esta pluralidad de antropologías contemporáneas hay un prestigio manifiesto de las antropologías científicas y de allí, también, un predominio en la opinión más o menos extendida. Este hecho depende menos de los resultados de estas antropologías, que de una atmósfera cultural en la que la ciencia y la tecnología han penetrado la realidad y el pensamiento contemporáneo condicionándolo *casi* sin reservas y modulando, también, el acceso a la cuestión del hombre (9). Por otra parte, en cuanto a las posibilidades de una antropología filosófica después de Scheler, hay una pluralidad de exploraciones, con un grado muy diverso de consistencia y profundidad, y es preciso reconocer que este universo intelectual es extremadamente complejo. Sin embargo, sería posible discernir dos polos: uno que expresa la postmodernidad, con su impulso hacia la *desarticulación* y la *disolución* de las categorías de la modernidad, particularmente a través de *la muerte del sujeto*, de *la razón*, de *la verdad* y, sobre todo, del *ser* en su doble ligadura tradicional metafísico-ética; otro, el de Heidegger quien habría insistido en un esfuerzo por comprender filosóficamente al hombre: "El hombre no puede ser el fundamento de toda la verdad. El hombre necesita él mismo un fundamento. El ser le excede y le da asiento. En cambio, el hombre puede ser el lugar privilegiado en que el ser se manifiesta. (...) No es el hombre lo que cuenta, sino el ser que en el hombre tiene su mejor presencia" (10). Todo lo que aquí se ha dicho en términos antropológicos -en lo esencial- puede ser sostenido en términos éticos. En efecto, escribe M. Vidal: "Existen tantos paradigmas de racionalidad ética cuantas son las teorías filosóficas sobre la moralidad" (11). Estas teorías serían, por una parte, la *ética utilitarista* o *consecuencialista* y la *ética evolucionista* que se hallan frecuentemente en el mundo anglosajón. Por otra parte, la *ética kantiana*, y la *ética de la ley natural* que exigen la idea de un *orden*. Actualmente se propone una denominada *ética civil* donde se perciben "los parámetros de la democratización, el diálogo pluralista y la convergencia integradora" (12). Esta *ética civil* es *minimalista* en el sentido de proponer un "mínimo moral común en una sociedad pluralista y secular" (13).

El cuadro precedente puede ser ampliado y explicitado en un sentido útil a nuestra exposición preliminar. Habría que añadir la *ética analítica*, propia de la filosofía homónima, la cual, en suma, desecha la cuestión del bien o el mal éticos para ocuparse exclusivamente con la cuestión del *análisis lógico* del *lenguaje* ético (14). Por su parte, la *ética utilitarista* propone que los intereses propios del individuo se conjuguen con los intereses de todos (15), de manera que la opción éticamente justa se mida por el número de individuos que puedan esperar la utilidad máxima o. por lo menos, el equilibrio entre satisfacción e insatisfacción. La *ética kantiana* basada en el *imperativo categórico*, exige que el acto del agente individual pueda convertirse en norma universal. La *ética dialógica* o *civil* o de mínimos presupuestos éticos reconocidos por todos; la *ética evolutiva*, basada en la evolución biológica orientada por el hombre, se propone una "mayor supervivencia de la especie humana.

incluyendo una mejora en la calidad de vida para el individuo y el conjunto de la sociedad" (16).

Por otro lado, es claro que no se puede sostener más la pretensión de una ética basada *exclusivamente* en la racionalidad científica positivista, la cual se supone aceptada por todos. El bioeticista español Diego Gracia escribe sobre este punto con claridad: "Hoy nos es difícil, si no imposible, aceptar sin más el ingenuo credo positivista (...). Era una tremenda ingenuidad de los positivistas creer que la ciencia puede convertirse en un sistema explicativo de todo, haciendo innecesarios los demás tipos de racionalidad y, por tanto, desplazando definitivamente a la metafísica y la religión. De hecho, al formular proposiciones como (...) que la ciencia es un modo de racionalidad alternativo a los otros e incompatible con ellos, el positivismo está efectuando juicios que ya no son científicos sino claramente filosóficos, más aún, metafísicos (...). El tema de los fundamentos de la moralidad es estrictamente filosófico y hemos de aceptarlo como tal" (17).

Tampoco es posible aceptar una Ética minimalista, cuyo único fundamento es un sociologismo que pretende abolir la idea misma de toda norma. En efecto, la ética del consenso o de la convergencia de las más diversas y contrapuestas posiciones es mucho menos dialógica y tolerante de lo que declara. En principios el *acuerdo sobre los mínimos* se lograría siempre sobre la base de un materialismo contemporáneo, y el mínimo común denominador ético implicaría a mediano plazo el sacrificio del más débil y, además, el dominio de quienes tienen el poder de crear opinión, es decir de quienes controlan los medios de comunicación" (18).

En suma, un signo profundo y evidente de nuestra situación es -en términos antropológico-éticos- el *desconcierto*. En su libro sobre Kant y el problema de la metafísica, Heidegger resume: "En ninguna época se ha sabido tanto y tan diversamente respecto al hombre como en la nuestra. En ninguna época se expuso el conocimiento acerca del hombre en forma más penetrante ni más fascinante que ésta. Ninguna época, hasta la fecha, ha sido capaz de hacer accesible este saber con la rapidez y facilidad de la nuestra. Y sin embargo, en ningún tiempo se ha sabido menos acerca de lo que es el hombre. En ninguna época el hombre ha sido tan problemático como en la actual" (19). Por otro lado, el filósofo sostiene que "Actualmente, la antropología no busca sólo la verdad acerca del hombre sino que pretende decidir sobre el significado de la verdad en general" (20). Otro signo inequívoco de nuestra situación es el eclipse de la noción rigurosa de *persona* y su reemplazo por la de *hombre* (21). Este hecho resulta coherente con la pretensión de abolir la matriz cristiana en la cual aparece con título filosófico dicha noción. Sea lo que fuere de este propósito en sus resultados, nos interesa recoger lo esencial del esfuerzo teórico que ha precisado el concepto de persona y, en lo posible, mostrar su importancia decisiva para fundamentar una antropología y una ética en relación con la novedad y la gravedad de los problemas actuales que proponen los logros tecnológicos de la biomedicina aplicados a la fecundación extracorpórea (22).

2. LA PERSONA

En el lenguaje corriente el término *persona* se utiliza como equivalente de *hombre*. Este uso es filosóficamente correcto, ya que la persona es el hombre mismo. Inmediatamente hay que añadir que con la palabra *persona* se añade *algo más* que lo que se dice con el vocablo hombre, a saber: una dignidad infrangible que distingue y eleva a la persona por sobre todo el resto de los entes (23).

Por otro lado, los sentidos etimológicos -"prosopon". "persono" y el etrusco "phersu"-coinciden en destacar en razón de la realidad teatral del personaje un sentido de importancia (24).

La antigüedad dispuso de los elementos que le proporcionaba la etimología para tematizar la noción de persona y discernir su esencia, así como el fundamento de su dignidad. Sin embargo, no hizo ni una cosa ni la otra. En su lugar -desde Homero-centró su atención en *la cuestión del hombre*, y en sede filosófica indagó la esencia del hombre a través de los esfuerzos de las diversas antropologías: platónica, aristotélica, epicúrea, estoica, neoplatónica. En la filosofía de Aristóteles, el hombre aparece como un compuesto substancial de alma y cuerpo, donde el alma se entiende como forma substancial de un cuerpo orgánico que tiene la vida en potencia. Este cuerpo es mortal y junto con él su forma es también percedera. Sin embargo, el Estagirita discierne junto con la vida biológica que instituye el alma como forma, una vida superior y excelente: la vida *teorética* y otra forma de vida que, en substancia, depende de ella: la vida *ética* en el sentido de *la vida buena*, la vida humana articulada por el ejercicio cotidiano de la totalidad de las *virtudes*, ordenada a la realización del fin último del hombre: la felicidad. Estas dos formas de vida excelentes tienen su *principio* en una parte propia del alma que Aristóteles denomina *nous* y que, tanto en la dimensión *teorética*, cuanto *ética*, hace que el hombre trascienda su propia facticidad a favor de su inteligencia. Esto es verdad, pero no toda la verdad del hombre, ya que cabe preguntarse ¿qué ocurre con la dignidad de aquellos modos de ser hombre todavía no plenos o simplemente disminuidos o insuficientes como es el caso con los niños, los enfermos severamente afectados, los ancianos, en quienes la inteligencia no posee su plenitud propia? (25). De allí que la filosofía cristiana haya intentado, muy temprano, indagar la esencia metafísica de la persona o su constitutivo formal y, por lo mismo, establecer las propiedades que pertenecen a la persona (26).

Más allá de los méritos de la corriente filosófica conocida como *personalismo* y su propósito explícito de entroncar su reflexión con la tradición filosófica cristiana, la indagación de la esencia metafísica de la persona no se cumple efectivamente en esta línea de pensamiento. Se subraya, sí, y aun se exalta el valor de la persona por sobre las demás realidades impersonales. Pero, al mismo tiempo, su no ser *cosa*, "substancia", hacía que la persona fuera -para los personalismos- indefinible ya que, en suma, la persona *no es un objeto*. En consecuencia, sólo es posible describir la persona desde aquello que la constituye formalmente, a saber *la libertad* de elección. La persona no es -para los personalismos- una substancia en la que se enraizarían sus propiedades esenciales. En resumen, el hombre por naturaleza no es persona, pero

mediante el ejercicio de su libertad puede *personalizarse*, puede conquistar la realidad de persona alcanzando así su máxima dignidad. El ser persona aparece aquí como un *epos*, como una *gesta* del hombre sobre sí mismo, y se comprende que reclame un *ethos* cuasi heroico. Por otro lado, la persona se configura a través de tres *relaciones* radicales: *vocación, comunión y compromiso*. Cualquiera sea la belleza de esta *fenomenología* de la *persona*, habrá que recordar siempre que la persona *no es* sino que *se hace* y. ¡helas! *se deshace*, a favor de las múltiples formas de la infidelidad cotidiana, al proyecto abierto que ella misma configura (27). Por último, para el personalismo individuo y persona se distinguen y, también, se contraponen. Para Santo Tomás de Aquino la persona está formada por dos co-principios: el cuerpo y el alma intelectual. Ahora bien, decir co-principios no es decir *cosas* y, menos aún, *cosas yuxtapuestas* unidas accidentalmente. El tema del hombre en su realidad y en su reflexión metafísica es siempre el de "una totalidad unida por composición (metafísica) compatible con la multiplicidad" (28). Para Tomás el alma es forma substancial del cuerpo. Esto quiere decir que el hombre *es* cuerpo y *es* hombre por una sola y única forma sustancial: el alma intelectual (29). Para cada hombre hay una sola forma substancial, lo contrario -la pluralidad de formas- exigiría una pluralidad de entes y de fuentes de actividad, lo cual manifiestamente es absurdo y falso: "Si, pues el hombre en virtud de una forma, a saber el alma vegetativa, tuviese el vivir, y en virtud de otra -el alma sensible- el ser animal, y de una tercera -el alma racional- el ser hombre, se seguiría que *no es esencialmente uno*" (30). En razón de una y la misma alma en cuanto forma substancial el hombre vive, siente y conoce intelectualmente. Hay que añadir inmediatamente que el alma intelectual posee virtualmente todo lo que tiene el alma sensitiva de los animales y el alma vegetativa de las plantas. Es esta unidad y totalidad la que requiere explicación. Entre nosotros el Prof. Guido Soaje Ramos, y con él, el Prof. Abelardo Pithod, señalan la conveniencia de utilizar la expresión *todo substantivo*, en lugar de *substancia* (31). Esta precisión está muy lejos de apuntar a una mera cuestión de palabras sino que, por el contrario, señala de una manera penetrante la *cosa o realidad* del hombre. En efecto, el alma intelectual permite el ejercicio de las facultades propias de la vida sensitiva y vegetativa y aun cuando el hombre no tenga todavía desarrolladas la facultades intelectuales -embrión- o las hubiere perdido por causas accidentales -coma más o menos profundo- sigue siendo hombre y sujeto de la dignidad correspondiente. El hombre pasa del estado potencial al actual gracias al *acto de ser* que es, precisamente, el que actualiza su materia, es decir: su *cuerpo* y, así, da a la vida corpórea un sentido unitario y viviente. El alma intelectual informa, contiene, dirige y unifica al cuerpo. Esto es así "mientras la corporalidad se halla en grado de recibir este principio de vida" (33).

Ahora bien, San Agustín habría sido uno de los primeros que se ocupó con el problema de la persona, lo hizo en su célebre tratado *De Trinitate* y, también, en otras obras suyas. Por su parte, Boecio transmitió la definición de persona que, luego, amplía Santo Tomás: *substancia individual de naturaleza racional* (34).

Juan Damasceno aclara esta definición en estos términos: "Persona es aquello que expresándose a sí mismo por medio de sus operaciones y propiedades, da de sí una manifestación que lo distingue de otros de igual naturaleza" (35). En todo esto habrá que recordar que el alma en el hombre es una y la misma en cuanto que anima el cuerpo, y en cuanto hace posible el conocimiento y la libertad. El alma humana posee esta doble aptitud connaturalmente. La unidad del hombre se explica a partir del alma y ella da cuenta, entonces, de la unidad del ser y el obrar humanos. El alma penetra y determina de manera tal profunda y total su cuerpo, que cuando el hombre actúa corporalmente lo hace de un modo inevitablemente espiritual, ya que *el hacer sigue al ser*, y aquello por lo cual un cuerpo ejerce su actividad propia es, precisamente, su forma substancial (36).

3. PROPIEDADES DE LA PERSONA

En este punto se recoge lo esencial de la doctrina de Santo Tomás quien, por su parte, retoma la definición de Boecio mencionada.

3.1. LA INDIVIDUALIDAD DE LA PERSONA

Tanto en la *Suma Teológica* cuanto en la *Cuestión Disputada sobre la Potencia de Dios*, el Aquinate cita la definición de Boecio y justifica, uno por uno, los términos empleados por el Autor Latino. Sin entrar en los detalles recorriendo puntualmente la argumentación, conviene recordar que en cuanto en la definición de la persona se habla de *substancia*, se añade en Boecio *substancia individual*, lo cual indica que su significado es el de *substancia primera* (37), para distinguirla de la *substancia segunda*, es decir tomada como abstracta y concreta común. También, y por otra parte, la definición de Boecio precisa que esta *substancia primera* es de naturaleza racional. Tomás explica que la *substancia* se individualiza por sí misma, pero los accidentes lo hacen por el sujeto, que es la *substancia*. Por tal razón los individuos substanciales se denominan *hipóstasis* o *substancias primeras*. La *substancia individual* o *singular* se individualiza por sí misma o por unos principios individuantes que pertenecen a la misma *substancia*. Los accidentes, en cambio, se individualizan sólo por la *substancia* en la que inhiere.

Ahora bien, lo particular y lo individual se hallan de un modo más especial y perfecto en las *substancias racionales*, que tienen el dominio de sus actos, y no sólo son movidas como las demás sino que, también, obran por sí, y las acciones están en los singulares. Así, entonces, "en la definición de persona se pone *substancia individual* en cuanto se significa lo singular en el género de la *substancia*; se añade *naturaleza racional* en cuanto se significa el singular en las *substancias racionales*" (38). Por último, al individuo o *substancia primera*, a que se refiere la definición de Boecio, se le puede llamar también *supuesto*, de tal modo la definición de Boecio podría leerse, como sigue: "la persona es un supuesto racional".

En el texto *Sobre Potencia de Dios*, Santo Tomás precisa: "(...) el nombre de persona es un nombre especial de los individuos de naturaleza racional" (39).

3.2. LA INCOMUNICABILIDAD

En el texto citado *Sobre la Potencia de Dios*, Tomás prosigue la justificación de la definición de Boecio. Allí declara que al decir substancia se excluyen del concepto de persona los accidentes, ya que de ninguno de ellos se puede decir que sea persona; al decir substancia individual también se excluyen los géneros y las especies de género substancial, a los cuales tampoco se les puede llamar personas; al decir substancia individual racional también se excluyen los seres corpóreos, las plantas y los animales que tampoco son personas (40).

Cuando en la definición de Boecio se entiende a la persona como una substancia primera, se dice substancia *completa*, en consecuencia se descartan las partes y las substancias individuales incompletas en algún sentido.

El término individual en la definición de persona no sólo deja de lado lo universal que es predicable de muchos, sino también lo que es singular pero predicable a varios y, por tanto, también a muchos. Con la expresión individual en la definición de persona se indica que ésta no es algo común a varios y, en consecuencia, que cada una es distinta de las demás.

Ahora bien, la incomunicabilidad de esta individualidad que es la persona debe ser bien entendida. En efecto, "no se trata de negar la comunicación consigo mismo o con las demás personas; la incomunicabilidad ontológica no es incomunicación psicológica" (41). En realidad, la comunicación antropológica es posible a partir de la incomunicación ontológica que abre la persona a la vida de la intelección y del amor. Así se entiende con claridad que el *constitutivo formal de la persona* no esté en la *relación*. Para entrar en relación debe haber alguien cuya subsistencia ontológica incomunicable asegure que, efectivamente, se relaciona (42).

En suma, el nombre de persona "significa formalmente la incomunicabilidad o la individualidad subsistente en la naturaleza" (43).

Conviene repetir, sobre todo hoy, que la incomunicabilidad ontológica hace posible la comunicación interpersonal. Abelardo Lobato lo dice con bellas y entrañables palabras: "La vida personal lleva consigo, por tanto, una dosis de *soledad* y otra de *comunicación*. Cada persona tiene que mantenerse y desplegarse en el ser, desde su propio centro, con una autonomía que le da su propio sello; pero ese propio ser tiene una dimensión de comunicación con los sujetos semejantes, con otras personas, con las cuales entra en relación. *Substancia y relación*, ser en sí, con el modo más noble de existencia, y ser para otro, son los polos complementarios de la persona" (44). Nadie se constituye como persona dialogando, ni tampoco es posible que dialogando ese alguien dé el ser personal a otro. Tampoco la amistad en cuanto relación puede constituir a los amigos en personas. Los amigos pueden ser tales, porque antes son personas.

3.3. LA SUBSISTENCIA

Santo Tomás enseña que la palabra substancia puede ser tomada en un sentido esencial, "en cuanto quiddidad y. también, por otra parte, puede ser tomada en cuanto dice sujeto o supuesto que subsiste en el género de la substancia (...). Se puede nombrar con tres denominaciones significativas de lo real, que son realidad de naturaleza, subsistencia e *hipóstasis*" (45). Estos términos indican que algo "existe por sí no en otro" -subsistencia- que algo está debajo de alguna naturaleza común -realidad de naturaleza- así se dice que este hombre es una realidad de naturaleza humana: que algo está debajo de los accidentes "-hipóstasis o substancia-" (46). El empleo y la significación de los tres términos que cita S. Tomás indica que aquí la substancia no se toma en el sentido de esencia substancial.

La substancia o subsistencia existe "por sí" y "en sí", por cuenta propia o independientemente. La substancia es subsistente. Se trata de la esencia individual que existe. En este sentido preciso hay que leer -insiste Tomás- la expresión de Boecio: "substancia individual". En el texto *Sobre la Potencia* Tomás declara: "La substancia no necesita un fundamento extrínseco en el que sostenerse, sino que se sustenta en sí misma, y por ello, se llama subsistir por sí y no en otro (...). La substancia que es sujeto, en cuanto subsiste, se llama hipóstasis o subsistencia" (47). Así se entiende que "no cualquier individuo de género substancial, aun de naturaleza racional, es persona, sino sólo aquél que existe por sí, no aquel que existe en otro más perfecto. Por eso la mano de Sócrates, aunque sea algo individual, no es sin embargo persona, porque no existe por sí. sino en algo más perfecto, es decir en su todo (...) no es la mano de Sócrates una substancia completa, sino parte de la substancia" (48). La causa de cada ente es el ser, "cada cosa es por su ser" (49). La causa del subsistir de la substancia es su ser propio.

En todo caso, los dos constitutivos del ente substancial son la esencia individual y su ser propio. Sin embargo, poseen una constitución y funciones diversas. El ser es el "acto primero" o "primera actualidad" que fundamenta a todos los otros actos. De allí que el Aquinate concluya: "el ser es lo más íntimo de cualquier cosa" (50). Y explícita: "El ser es lo más íntimo y profundo del ente porque es lo más formal de todo, es el mismo ser" (51). El ser es forma de las formas, se comporta respecto de la esencia de manera análoga a la forma substancial con la materia. En este sentido Tomás explica: "En las cosas compuestas hay que considerar doble el acto y doble la potencia. Pues, por un lado, la materia es potencia para la forma, y la forma es acto suyo; y. por otro lado, la naturaleza constituida de materia y forma, es potencia respecto al mismo ser, en cuanto que es sujeto suyo" (51). Sin embargo, cada pareja de acto y potencia se halla situada en planos diferentes a saber: el esencial y el entitativo. En el caso del alma humana hay que recordar que ella es inmaterial, como lo es también el alma de los animales y de los vegetales, pero el alma humana posee esta diferencia: en sus operaciones propias lo material no interviene intrínsecamente y aquellas no son realizadas por órgano alguno. El cuerpo es sólo condición extrínseca

e indirecta. Refiriéndose al alma humana el Aquinate escribe: "su modo de actividad es propio de una realidad subsistente, pues el obrar responde al ser en acto, de ahí que cada cosa obre según lo que es (...). Luego el alma humana es incorpórea y subsistente" (52). El alma humana es, para Tomás, una substancia inmaterial, intelectual e inteligible, por tanto es espíritu. El alma humana pertenece al mismo género que las otras substancias inmateriales creadas, pero como su perfección es menor, debe unirse a la materia o, lo que es lo mismo en el caso del hombre, informar su cuerpo para poder realizar sus operaciones. En efecto, el principio por el cual el hombre entiende, esto es: el alma intelectual, excede la condición de la materia corporal, no está sujeta a la materia totalmente, ni inmersa en ésta, como ocurre con las otras formas materiales. Pero, "como por otra parte, el entender del alma humana necesita de las potencias que obran mediante órganos corpóreos, es decir: de la imaginación, y del sentido, se comprende que naturalmente se una al cuerpo para completar la especie humana" (53). Así pues el alma humana es substancia inmaterial y es forma del cuerpo, la unión del alma con el cuerpo es substancial y no accidental. "El alma tiene ser subsistente, en cuanto su ser no depende del cuerpo, puesto que está por encima de la materia corporal: y sin embargo admite el cuerpo en la composición de su ser, para que así haya un solo ser del alma y del cuerpo, que es el ser del hombre" (54). Enseña S. Tomás que en toda substancia intelectual creada -este es el caso del alma- "se hallan dos cosas: la misma substancia y su ser, que no es la misma substancia. Su ser es el complemento de la substancia existente ya que una cosa está en acto porque tiene ser" (55). Hay, entonces, simplicidad esencial y composición entitativa de esencia y ser. En las substancias creadas simples la esencia es sólo forma. Sin embargo, en tales substancias aunque la forma sea sin materia, no hay en ellas simplicidad absoluta para que sean acto puro, tienen mezcla de potencia y así "su ser es distinto de su esencia o quiddidad" (56). En las substancias espirituales (almas en nuestro caso) hay "composición de acto y potencia, pero no de materia y forma, sino de forma y ser participado (...) están compuestas de *lo que es* (esencia) y aquello por lo que es (ser en el sentido de acto de ser)" (57).

En suma, Santo Tomás declara que la persona es ente substancial o substancia completa. Ahora bien, no debe decirse que la racionalidad es el constitutivo propio o formal de la persona (58). La persona incluye los mismos elementos que el ente, la esencia y el ser: "La persona significa una cierta naturaleza con un cierto modo de existir" (59). Este modo es, precisamente, el subsistir, esto es: existir en sí y por sí; significa, además, el ser propio que es su causa. De tal manera, la esencia substancial individual es el constitutivo material de la persona y su ser propio, o proporcionado, el constitutivo formal; ambos forman el constitutivo total de la persona. Explica claramente, el Prof. Eudaldo Forment: "Si todas las perfecciones de cualquier ente derivan del ser propio que posee, y el ser en sí mismo es la perfección suprema, que incluye todas las demás, se sigue que la perfección de la persona proviene de su ser propio. De manera que como el ser proporciona todas las perfecciones al ente, la perfección personal no tendrá origen en algo esencial sino en el ser del ente personal. De ahí que el ser no sólo constituya formalmente a la persona en cuanto que es un

ente substancial sino también en cuanto que es persona. Incluso la misma racionalidad tiene su origen en el ser substancial, por lo que es imposible que sea el principio personificador. El constitutivo formal de la persona es único" (60). La posibilidad metafísica de distinguir, de manera real, entre la esencia y su ser proporcionado, entre el constitutivo material y formal del ente deriva de la teoría de la participación. "Todo lo que es después del primer ente, puesto que no es su ser, tiene el ser en algo recibido, por el que el mismo ser es contraído y, así, en cualquier ente creado una cosa es su naturaleza que participa del ser, y otra el mismo ser participado" (61). En el mismo sentido: "Es preciso que todas las cosas, fuera de Dios, no sean su ser, sino que participen del ser, y por consiguiente es necesario que todos los entes, que se diversifican según la diferente participación del ser, siendo más o menos perfectos, hayan sido causados por un primer ente, que sea máximamente perfecto" (62).

4. UNA ÉTICA DE LA PERSONA

Cuando la ética de la persona se propone de acuerdo con los principios metafísicos que constituyen a la persona, se pueden extraer consecuencias que son de la mayor actualidad siempre. En efecto, el primer principio de la ética de la persona que se sigue de la concepción metafísica en Tomás consiste en que todo hombre, en cualquier circunstancia, tanto vital cuanto psicológica, cultural, moral, o de cualquier otro tipo, es persona. "El hombre siempre es persona, sea en el seno materno, en la infancia, en la madurez, en el final de la vida, en el momento terminal, nunca deja de ser persona humana. Jamás el hombre es o se convierte en cosa" (63). Desde la constitución del cigoto, desde la existencia del nuevo ser que cambiará, ciertamente, según el programa de su genoma y su ajuste al espacio tiempo, hay una persona. El punto es extremadamente importante, ya que lo que prueba hoy la genética es que esta persona, inexistente antes, es única e irrepetible y, por tanto, de ninguna manera es parte del cuerpo de su madre. De la misma manera que todo hombre adulto necesita absolutamente de la biosfera para respirar, nutrirse y desarrollarse sin que por esto este hombre sea una parte de la biosfera en el sentido de una extensión de ésta. Así, entonces, una serie de distinciones que se han hecho corrientes tales como pre-embrión y embrión, en razón de su implantación en el endometrio materno, la unicidad, la formación del surco neural u otras análogas, son perfectamente inidóneas para establecer cuándo el nuevo ser es humano. Biológicamente, el embrión desde su inicio mismo es un ser que pertenece a la especie humana. En la vida humana se observa una manifiesta continuidad desde su inicio hasta su fin, a través de cada una de sus etapas de desarrollo, si en alguna de sus etapas esta vida no fuese humana no podría serlo en las siguientes. No se verifica ningún cambio de especie, ni tampoco ningún cambio esencial. Ahora bien, lo que la biología -legítimamente- reconoce como un embrión, la filosofía declara que es una persona en cuanto que es un hombre, independientemente de la etapa de desarrollo en la que se encuentre.

La antropología de la persona logra probar que todo hombre es una persona; la doctrina metafísica del ser -siempre según S. Tomás- prueba que todo hombre por el mismo ser, que le hace ser humano, es también persona. La perfección y dignidad de la persona no depende de alguna característica esencial -como es el caso de la racionalidad- sino de su ser propio en acto. El ser es el elemento personificador de la persona, lo es también lo perfecto. Así enseña Tomás: "La persona significa lo que es más perfecto en toda la naturaleza" (64). El nombre de persona es nombre de una "máxima dignidad" (65). Tal es su excelencia que la puede atribuir analógicamente a Dios. El segundo principio de esta ética de la persona, declara que su constitutivo formal -el ser- permite reconocer en la persona una dignidad intangible. En efecto, en cuanto ente, la persona se halla fatalmente limitada por aquella recepción del acto de ser que efectúa la esencia. Ahora bien, esta finitud de la persona halla su remedio en el carácter cognoscitivo del alma que, como señala Aristóteles en el libro III *De Anima*, "es en cierto modo todas las cosas", porque está hecha para conocer el orden del universo y sus causas e incluso Dios mismo (66). En este punto se percibe la indigencia y. al mismo tiempo, la grandeza del hombre en cuanto persona: no quiere, en definitiva, esto o aquello, sino que lo quiere todo.

Para S. Tomás la realidad se halla constituida por una jerarquía de entes, esto es así a favor de su doctrina del acto de ser. El vivir y el entender se hallan constituidos por el ser, del cual participan todos los entes, y que, a su vez, es participado por algunos de un modo perfecto, en cuanto su esencia no deprime o rebaja la perfección del acto de ser, privándoles de la vida y de la posesión intencional cognoscitiva de la forma de todas las cosas. De esta manera, en la filosofía del acto de ser de Tomás de Aquino, la naturaleza, la vida y el espíritu no quedan contrapuestas en un conflicto irresoluble, como fue el caso en algunos pensadores. El espíritu en Tomás pertenece a la vida, porque expresa el grado supremo de la vida, y a ésta -la vida- como perteneciente al ser, pues la vida se concibe como grado supremo de ser. La metafísica del ser justifica la dignidad intangible de la persona mostrando las razones de su profunda unidad, ya que en ella su "naturaleza" y su vida no quedan separadas por el espíritu. Persona nombra, entonces, el ser personal propio e individual subsistente de cada hombre (67).

El tercer principio de esta ética de la persona declara, según Tomás de Aquino, que la vida humana es, además de animal, vida personal.

Santo Tomás, comentando a Aristóteles en el *De Anima* (68), explica que el "alma es la causa del cuerpo viviente como forma" (69). El texto del Aquinate explica metafísicamente la relación de la vida con el ser.

Se comprende que un ente que sólo es, pero que no posee otros grados de perfección, es decir, que no vive, no conoce, no entiende, es deficiente porque participa del ser de un modo imperfecto. La imperfección aquí tiene su razón no en el ser sino en el modo -limitado- en el que tales entes participan del ser. Para los seres vivientes el vivir es su ser, la vida humana entonces tiene que ser concebida como la perfección propia del ser del cual participa el hombre.

Santo Tomás trata el problema de la comprensión filosófica de la vida en dos lugares sistemáticos de su obra, la *Suma Teológica* y la *Suma contra los Gentiles*. En el primer caso, se trata de la vida divina y se presentan los diversos grados de posesión del vivir. La idea es que la vida sería más perfecta en aquellos vivientes que fueran menos movidos por otro y que, en consecuencia, se muevan de modo más independiente. Según los grados de autonomía, aparecen los grados de la vida. El primer grado de la vida lo ocupan las plantas que se mueven a sí mismas no en orden a alguna forma o fin, sino de acuerdo a una forma impresa en su naturaleza, y así se desarrollan y se marchitan. En el segundo grado se encuentran los animales, que ciertamente poseen una mayor autonomía, ya que se mueven no de acuerdo con una forma impresa en su naturaleza, sino en orden a la forma adquirida por sus sentidos. En este punto el nivel inferior lo ocupan aquellos animales que se mueven en razón de la forma que les proporciona el sentido del tacto, como es el caso de las ostras -que ejecutan movimientos de dilatación y contracción, apenas superiores a los de las plantas- y aquellos otros animales que se mueven hacia la forma que les proporcionan unos sentidos que les permiten conocer no sólo lo que está cerca y los toca, sino lo que está lejos, y así se mueven desplazándose. En todo caso, los animales que se mueven de este modo no determinan la forma o fin de su movimiento, sino que éste se halla impreso en su naturaleza y estos animales lo cumplen con seguridad a favor de sus respectivos instintos. En la vida propiamente animal el fin no se concibe, se recibe determinado en la naturaleza. Un tercer grado de perfección corresponde a la vida del hombre quien, efectivamente, se mueve hacia los fines que él mismo concibe gracias a la facultad de su razón, estableciendo la proporción entre el fin y aquello que conduce a él -medios- subordinando lo segundo a lo primero. En el hombre se experimenta un tipo de vida en el que el fin se halla determinado por su inteligencia, la cual mide también los medios y los fines, y los ordena los unos a los otros. La vida humana aparece como la más perfecta por la moción superior del entendimiento. Pero en la vida humana no todo es autonomía, hay algunas cosas que están impresas en ella y le están dadas sin que el hombre pueda cambiarlas: los primeros principios y el último fin que no puede no querer. La inteligencia fija, ciertamente, fines, pero estos son particulares, es decir relativos a tal acción y a tal momento. Pero tales fines no son el fin último, éste se halla fijado de manera universal y se quiere por naturaleza (del hombre) en general, pero hay que elegir la realidad en la que se cree que se encuentra. Todo hombre quiere el fin último de su vida que es su perfección. En este sentido, se puede afirmar que la vida humana no es plenamente autónoma, ya que le están dadas las primeras determinaciones (principios) del entendimiento y de la voluntad, los primeros principios y la inclinación hacia el fin último. La vida suprema es la de Dios: "Aquél cuya naturaleza sea su mismo entender, y que no recibe de nadie lo que tiene su naturaleza, alcanza el grado supremo de vida. Este ente es Dios"(70).

En el otro lugar sistemático, la *Suma contra Gentes*, Santo Tomás ubica los diversos entes en un orden que depende de la perfección de sus operaciones, ya que los entes

se conocen por sus obras, particularmente aquellas en las que se revela su mayor poder (71).

La metafísica de la vida que comparece en la *Suma contra Gentes* establece una perspectiva en la consideración tal que la perfección de una operación se mide por el grado de intimidad del efecto producido. En esta óptica se puede comprender una clasificación de los entes ordenada de acuerdo con los diversos modos de emanar. Está claro que aquí se deja de lado, todo emanatismo plotiniano. Las cosas inertes ocupan un lugar inferior en esta escala, ya que no tienen ninguna unidad interior activa que se explicita en una acción immanente. Las cosas inertes reciben desde afuera el impulso para obrar. Su modo de actividad está ordenado a la extra-versión. En la vida vegetativa se da un primer indicio de interioridad. Pero la emanación en las plantas es imperfecta porque si bien lo que emana procede del interior (la semilla), esto mismo termina siendo algo completamente exterior. La emanación se convierte en flor, ésta en fruto y éste, finalmente, separado totalmente del árbol y caído en tierra, por su virtud seminal, produce otra planta. Más allá de las apariencias, en las plantas hay muy poca intimidad, ya que antes de generar deben recibir sus propios jugos desde afuera, desde la tierra.

Sobre las plantas hay otro grado superior de vida que constituyen los animales, los cuales poseen alma sensitiva, cuya emanación aunque comience en el exterior, termina en el interior, y cuanto más avanza la emanación más se penetra en lo íntimo. Lo sensible imprime su forma en los sentidos externos, desde estos se pasa a la imaginación y, desde ésta, al tesoro de la memoria. La vida sensitiva muestra una mayor autonomía. El ámbito del animal se amplía considerablemente respecto del vegetal. La operación propia del animal, el conocimiento sensible, posee interioridad al menos en la memoria y con esto se ha empezado a trascender el espacio y el tiempo. Por último hay un grado supremo y perfecto de la vida que es el entendimiento, "pues este se vuelve sobre sí mismo y puede entenderse". Con la vida intelectual se llega a la forma suprema de la vida, manifiesta en el poder de la reflexión. Su actividad y, por tanto, su perfección son ahora interiores. Pero advierte Tomás, en la vida intelectual hay distintos grados. En efecto, el entendimiento humano puede conocerse a sí mismo, pero toma necesariamente del exterior su punto de partida. La vida intelectual del hombre es tributaria de la vida sensitiva y de la vida imaginativa. La vida intelectual de los ángeles, en cambio, no parte de nada exterior a sí mismo para conocerse a sí mismo. Pero aún así, no es un modo de vida intelectual, no es perfecto totalmente, porque su entender no está identificado con su ser. "La última perfección de la vida corresponde a Dios, en quien no se distinguen entender y ser ..." (72).

Los dos lugares sistemáticos convergen en el sentido más armonioso y unitario posible. Firme en la concepción agustiniana del bien finito como modo, especie y orden (73), en la *Suma Teológica* se explican los grados del vivir en la dimensión del orden o del dinamismo tendencial; en la *Suma contra Gentes* en la de la especie, el aspecto esencial y conceptual de lo bueno, que es la que dirige el orden (74). Ambas dimensiones se entrecruzan en la vida del hombre. Pero en el hombre hay, además, la

vida personal, que ya no está determinada por la naturaleza sino que surge de su núcleo más íntimo y profundo. Esta vida personal correspondería a lo que S. Agustín llamaba modo.

Las personas, a diferencia de todos los demás vivientes, poseen una biografía, de la cual vale la pena ocuparse a fin de precisar caracteres propios y aun únicos. La persona se auto posee a través de la facultad que Santo Tomás -siguiendo a San Agustín- llama "memoria de sí": núcleo de la conciencia que hace posible la inteligencia y la voluntad.

La persona es un todo existencial y singular. Cada individuo es diferente, aun en sus células, y está llamado a realizarse desde ésta su diferencia, desde un modo de ser que sólo le pertenece a él. Por tener una vida personal el hombre no sólo dispone de conocimiento sino, también, del dominio de sus actos. Es un sujeto consciente, racional y libre.

El cuarto principio de esta ética de la persona define a ésta como fin. Esto significa que la persona no puede ser considerada jamás como un medio o instrumento para alguna otra realidad. Escribe Santo Tomás: "Únicamente la persona es buscada por sí misma, y lo demás, para ella" (75). La persona es, entonces, un bien en sí mismo. En el orden de la persona y de su dignidad incuestionable, lo valioso en ella es su singularidad única e insustituible. Una experiencia de lo que aquí se quiere decir se hace evidente en el caso de las obras de arte, éstas son verdaderamente únicas en cuanto expresan el genio creativo de una persona, su individualidad irreplicable. En el mismo sentido, sólo la persona merece un nombre propio el cual, de manera misteriosa, señala su ser y destino propios.

Resulta coherente que aquel ser que es fin en sí mismo -la persona- sea, también, el que puede y debe ser amado por sí mismo (76). Sólo la persona puede suscitar un amor de amistad, de benevolencia recíproca que causa la comunicación de la vida personal (77). La persona es, entonces, "un ser capaz de amar y ser amado con amor de amistad" (78).

La primacía de la persona se da tanto en el orden del bien trascendental cuanto en el de la verdad. La persona es el único ente que se halla capacitado para tener la verdad en el entendimiento o declarar lo que son las cosas (*Sum. Theol.*, I, q. 16, a 3, ad I); pero, al mismo tiempo, la persona es el único ente capaz de ser el fin de esta verdad. Es a la persona a la que va dirigida la expresión de la realidad en la verdad, y así es posible entenderla como sujeto y fin de la verdad en el entendimiento. Santo Tomás enseña que "la persona es lo más perfecto que hay en la naturaleza" (79). Esta primacía de la persona se extiende a todos y cada uno de los trascendentales. El carácter de fin de la persona no sólo tiene vigencia respecto de las otras personas sino, también, en relación con toda la realidad natural o artificial. "Todas las ciencias y las artes se ordenan a una sola cosa, a la perfección del hombre, que es su felicidad" (80). Esta afirmación vale, también, para la tecnología más actual y más compleja. La idea es simple, pero su importancia es decisiva: ninguna creación natural o artificial -cultura, ciencias, artes, tecnologías, etc.- puede reclamar el estatuto de fin, cualquiera

sea su prestigio o su utilidad, todas estas realidades deben servir a la persona
-fin-como medios excelentes para su propia realización.

NOTAS

* En nuestra presentación nos hemos apoyado en el excelente trabajo de nuestro querido colega Prof. Dr. Eudaldo FORMENT, *La persona humana* y en el de A. LOBATO (dir.) *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy, I El hombre en cuerpo y alma*. Valencia, Edicep C. B., 1995, Tratado III, pp. 685-883. Selección de textos de S. Tomás de E. Forment, pp. 887-954.

I. A. LOBATO, *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre in Antropología e Cristología ieri e oggi. Atti del Convegno di Studio de la SITA*, Città del Vaticano, 1987, p.14.

2. Cf. Id.,/Wrf.,p.13.

3. Cf. Id., *Ibid.*, p. 9. El Autor declara que el *giro antropológico* distingue nuestra situación de aquella que era propia de la antropología clásica donde "el discurso sobre el hombre se hace en el horizonte de *ya totalidad del ser*, acentuando la diferencia sin perder la unidad". (La cursiva es nuestra). Es, precisamente, este cambio de horizonte que en el mundo antiguo comporta la *totalidad*, lo que caracteriza nuestra situación epistemológica y metodológica respecto de las exigencias y posibilidades de una antropología filosófica actual.

4. Cf. Max SCHELER. *La idea del hombre y la historia*, Buenos Aires, La Pléiade, 1974, p. 9.

5. Cf. *Id.*, *Ibid.*, pp. 9-10.

6. Cf. *Id.*, *Ibid.*, pp.23-24. M. Scheler señala, con razón, que estos tres círculos de ideas carecen de unidad interna y, por lo mismo, del trabajo y el resultado de una reflexión filosófica adecuada a la índole del problema que proponen.

7. Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 24.

8. Cf. A. LOBATO, *Antropología y metantropología, ob. cit.*, p. 15.

9. Cf. R. QUERALTO MORENO, *Mundo, Tecnología y Razón en el fin de la Modernidad*, Barcelona, PPU, 1993.

10. Cf. A. LOBATO. *Antropología y metantropología. Los caminos actuales de acceso al hombre, op. cit.*, p. 27.

II. Cf. Marciano VIDAL, *Bioética. Estudios de bioética racional*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 19.

12. Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 20, 21, 23. Cf. ad. M. VIDAL, *Moral de actitudes*, Madrid, Editorial PS, 1990,4 vol.

13. Cf. M. VIDAL, *Bioética. Estudios de bioética racional*, p. 21.

14. Cf. Modesto Santos CAMACHO, *Ética y Filosofía Analítica*, Pamplona, Eunsa, 1975.

15. Cf. J. M. VALDERAS, *Ética y genética in Folia Humanística*, Barcelona, 30 (1992) 326, 147 - 162; 30 (1992) 149 - 150, 283-300, 327.

16. Cf. G. H. KIEFFER, *Bioética*, Madrid, Alhambra, 1983, p. 13.
17. Cf. D. GRACIA, *Fundamentos de Bioética*, Madrid, Eudesma, 1988, p. 320.
18. Cf. J. M. SERRANO RUIZ-CALDERÓN, *Cuestiones de Bioética*, Madrid. Speiro, 1991, p. 20 Cf. ad., Id., *Los aspectos jurídicos de la Bioética* in *Conversaciones de Madrid: Biotecnología y futuro del hombre. La respuesta bioética*, Madrid, Eudesma, 1992, pp. 87-95.
19. Cf. M. HEIDEGGER, *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1954, p. 175.
20. Cf. Id., *Ibid.*, Cf. ad., M. E. SACCHI, *El problema de la constitución epistémica de la antropología en Espíritu*, año XLIV, (1995) N° 111, pp. 5-20.
21. Cf. E. FORMENT, *Ser y Persona*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1993.
22. Cf. *Simposio de Bioética y Bioderecho. La regulación legal de la fecundación extracorpórea*, Centro de Investigaciones Superiores, Universidad de Mendoza, 7, 8 y 9 de mayo, 1996.
23. Cf. E. FORMENT, *La persona humana, ob. cit.*, p. 685.
24. Cf. Id., *Ibid.*, p. 686.
25. Cf. ARISTÓTELES, *Política*, VII, 1335 b, justifica la supresión de neonatos deformes por su falta de perfección física. En esta línea de razonamiento se puede pensar en la justificación de otras supresiones.
26. Entre los pensadores cristianos que se ocuparon con el tema de la persona es preciso mencionar a San Agustín, Boecio, San Bernardo de Claraval, Ricardo de San Víctor, San Buenaventura, Santo Tomás de Aquino, Duns Escoto.
Cf. U. DEGLTNNOCENTI, // *problema de/la persona nel pensiero de S. Tommaso*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1967. Cf. ad. E. FORMENT, *Ser y persona*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1983.
27. Cf. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1965. Cf. Id., *Revolution Personaliste et communautaire*, Paris, Montaigne, 1953, p. 67.
28. Cf. A. LOBATO, *Antropología, metantropología. Los caminos del acceso actual al hombre, ob. cit.*, p. 39.
29. Cf. S.TOMÁS, *Summ. Theol*, 1, q. 76.
30. Cf. Id., *S. Th.*, l.q., 76, a 3, c.
31. Cf. Id., *S. Th.*, 1. q., 76, a 3. Cf. ad. Guido SOAJE RAMOS, *El tema del hombre* Buenos Aires, Instituto de Filosofía Práctica, 1977 (=Cuadernos didácticos, 1), Cf. ad., Abelardo PITHOD, *El alma y su cuerpo. Una síntesis psicológica antropológica*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1994. Cf. ad. Héctor Jorge PADRÓN, *Sobre el alma y su cuerpo* in *Sapientia*, Buenos Aires, Vol. L (1995) N° 197-198. pp. 323-341.
32. Cf. Pablo AGUILERA, *En la frontera Vida/Muerte. Problemas bioéticos*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1991, pp. 47-48. Cf. ad. Elio SGRECCIA *Aspetti etici connessi con la morte cerebrate* in *Medicina e Morale*, III (1986) pp. 515-526.

33. Cf. E. SGRECCIA, *Aspetti etici connessi con la morte cerebrate*, ob. cit.
34. Cf. BOECIO, *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychen et Nestorium* PL, c. III, col., 1343.
35. Cf. DAMASCENO, *Dialéctica*, c. XLIII, PG, 94, col., 613.
36. Cf. E. SGRECCIA, *Bioética*, Milano, Vita e Pensiero, 1986, vol. I, p. 76.
37. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 29, a 1, ad. 2.
38. Cf. S. TOMÁS, *5. Th.*, L, q. 29, a 1.
39. Cf. S. TOMÁS, *De Potentia*, q. 9, a 2.
40. Cf. Id., *Ibid.*
41. Cf. J. MARTINEZ PORCELL, *Metafísica de la persona*, Barcelona, PPU, p. 233. Señala el Autor que la incomunicabilidad ontológica de la persona explica su facultad de auto-presencia por medio de la cual se posee a sí misma.
42. Cf. *Id.*, *Ibid.*, p. 321.
43. Cf. S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 9, a. 6; a 4.
44. Cf. A. LOBATO, *La persona en el pensamiento de S. Tomás de Aquino* in *Acti del Congresso S. Tommaso*, Roma, Napoli, 1974, vol. VII, pp. 274-293.
45. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, i, q. 29, a. 2.
46. Cf. A. LOBATO, *El hombre ser personal* in *Segundo Congreso Mundial de Filosofía cristiana. El humanismo y la metafísica cristiana en la actualidad*, Monterrey, México, 1986, vol. V, pp. 115-126.
47. Cf. S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 9, a 1, in c.
48. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, 3, q. 2, a. 2. Cf. F. CANALS VIDAL, *Ser personal y relación interpersonal* in E. FORMENT, Ed. *Actas de las Jornadas de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino (SITA)*, Barcelona, Ed. Balmes, 1994, Vol. I, pp.25-35.
49. Cf. S. TOMÁS, *In Sent.*, 2, d. 1, q. 1, a. 4.
50. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, 1, q. 7, a. 1.
51. Cf. S. TOMÁS, *De spirit, creat.*, q. un. a 1.
52. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, 1, q. 75, a. 2.
53. Cf. S. TOMÁS, *Contra Gentes*, 2, 68. Declara A. LOBATO: "(...) el alma humana es espiritual, pero no es un espíritu separado de la materia", Cf. Id., *La humanidad del hombre en S. Tomás de Aquino* in *Acti del IX Congresso Tommistico Internazionale*, Città del Vaticano, 1991, vol. 1, *S. Tommaso d'Aquino Dotor Humanitatis*, pp. 73-74.
54. Cf. S. TOMÁS. *De spirit, creat.*, q. un., a 2, ad. 3.
55. Cf. S. TOMÁS, *Contra Gentes*, 2, 53.
56. Cf. S. TOMÁS, *De ente et essentia*, cap. 5.
57. Cf. S. TOMÁS, *Ibid.*, cap. 5. Cf. ad. Id. *S. Th.*, 1, q. 75, a. 5, ad. 4.
58. Cf. E. FORMENT, *La persona humana. La dimensión personal*, op. cit., p. 738.
59. Cf. S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 3, a. 3.
60. Cf. E. FORMENT, *La persona humana*, ob. cit., p. 743.
61. Cf. S. TOMÁS, *De spirit, creat.*, q. un., a. 1.
62. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 75, a. 5, ad. 4.

63. Cf. E. FORMENT, *La persona humana. Dimensión ética de la persona*, op. cit., p. 75.
64. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3. Cf. ad. Id. *In III Sent.*, prol. Sobre el valor y la importancia del pensamiento de S. Tomás en *antropología*. Cf. Luis CLAVELL, *La perennità della filosofia del essere. L'invito di Giovanni Paolo II a studiare Tommaso d'Aquino* in *Acta Philosophica*, vol. 5 (1996) fas. 1,4, *L'antropologia*, pp. 12-15.
65. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3, ad. 2.
66. Cf. S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 2, a. 2.
67. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 30, a. 4, in. c. Cf. ad. *Ibid.*, I, q. 29, a. 1, in. c.
68. Cf. ARISTÓTELES, *De Anima*, II, 4, 415 b.
69. Cf. S. TOMÁS, *De Anima*, 2 lect., 7, n. 319.
70. Cf. S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 18, a. 3, in. c.
71. Cf. S. TOMÁS, *Contra Gentes*, 4, 11.
72. Cf. S. TOMÁS, *Contra Gentes*, 4, 11.
73. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 5, a. 5.
74. Cf. E. FORMENT, *La persona humana*, op. cit., p. 772.
75. Cf. S. TOMÁS, *Contra Gentes*, 3, 112. Cf. ad. E. FORMENT, *El ser personal, fundamento de la educación* en Víctor GARCÍA HOZ, Ed., *El concepto de persona*, Madrid, Rialp, 1989, pp. 55-95.
76. Cf. J. BOFILL, *Autoridad, jerarquía, individuo*, in *Obra Filosófica*, Barcelona. Ariel, 1967, pp. 11-23, 19, citado por E. FORMENT, *La persona humana*, op. cit., p. 778
77. Cf. J. BOFILL, *La escala de los seres o el dinamismo de la perfección*, Barcelona, Ed. Cristiandad, 1950.
78. Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *El amor humano* in *Estudios de metafísica tomista*. Pamplona, Eunsa, 1975, pp. 255-272.
79. Cf. S. TOMÁS, *S. Th.*, I, q. 29, a. 3.
80. Cf. S. TOMÁS, *In Metaphs.*, *expositio Proem.*