

PROFUNDIDAD ONTOLOGICA DE LA DIFERENCIACION PERSONAL Y SU RADICACION SOMATICA

(*Conclusión*)

IV.—PROFUNDIDAD DEL HECHO DE LA DIFERENCIACION ENTRE LOS HOMBRES

Con lo dicho ha quedado en claro la profundidad de la distinción entre los hombres. Media entre ellos distinción individual o personal. Y como las personas son unidades de la categoría de substancias, media entre ellos distinción sustancial.

Mas cabe imaginar que entre los distintos hombres, entre las distintas personas, no mediase diferencia alguna sino que la distinción se quedase en simple distinción. Se trataría de una especie de distinción estereotipada. Serían distintos los hombres entre sí, mas no entre sí diferentes.

Pero los hombres, además de ser distintos unos de otros, son diferentes con mucha frecuencia al menos, si no siempre.

1.—SENTIDO DEL HECHO DE LA DIFERENCIACION.

Conviene adelantar aquí algo muy digno de tenerse en cuenta sobre la presencia o ausencia de tal diferenciación entre los hombres.

Admite santo Tomás que entre todos los hombres se da *unidad* específica. Admite que también se da entre ellos *distinción* individual. Ahora bien; que se dé asimismo *diferenciación*, ello no es afirmado

(a lo que entiendo) de modo categórico por santo Tomás en sentido de que piense que la diferenciación es un hecho que se encuentre de modo necesario en todos los hombres (91). En su doctrina, la afirmación del hecho de la diferenciación está condicionada a que se den en los individuos determinados los elementos que la constituyen.

Esto quiere decir que, aunque la unidad específica entre los hombres y la consiguiente distinción individual son realidades que afectan necesariamente a todos y cada uno de los hombres, no así, sin embargo, la diferenciación entre ellos.

De otro modo: la especificación e individuación son esenciales a cada uno de los hombres; la diferenciación, sin embargo, es un hecho accidental o contingente (92). Es accidental o contingente, dentro de la individuación, el que uno se diferencie de otro (aunque ello sea lo constante, y acaso ocurra siempre). La individuación (esencial a todo individuo) sólo establece de suyo —como ha quedado definido— "distinción" entre los individuos, no "diferencias" individuales. El principio de individuación es simplemente la *materia signata quantitate*. Pero ésta no engendra de suyo diferenciación sino mera distinción o multitud, pues caben "signaturas" idénticas. Ahora bien, por otra parte, no excluye que se den múltiples diferencias individuales en el sentido definido en la introducción.

2.—DIFERENCIAS SOMÁTICAS ADQUIRIDAS DIVERSAS.

De hecho, podemos registrar con facilidad bastantes diferencias somáticas en el plano de la actuación y de los estados somáticos. A la vista tenemos los diversos movimientos, desplazamientos y situaciones en que se encuentran los distintos individuos en lo referente a su cuerpo.

Tales diferencias, sin embargo, más que llegar a delatar verdaderas diferencias somáticas entre los individuos, se quedan simplemente en contribuir a confirmar la distinción entre ellos. Así, por ejemplo, que un individuo pasee y otro no, que uno hable y otro golpee, uno oiga y otro mire, son cosas que no arguyen sin más diferencias

(91) J. J. URRABURU: *Psicología*, vol. 3, pág. 682.

(92) Es considerado accidental o contingente el hecho de la diferenciación, aun cuando de lo que se trate sea de la diferenciación *sustancial* de que hablaré más adelante.

entre tales individuos sino que refuerzan tan sólo la distinción que media entre ellos. Resulta, en efecto, ésta mucho más patente si cada uno ejecuta diferentes acciones que si todos ejecutasen por sí la misma acción. Y no me refiero con esto al fenómeno de la colaboración, sino al del sincronismo. Resalta mucho más la distinción de los individuos si uno pasea, otro está sentado y otro tumbado, que si los tres caminan con paso marcial. Lo mismo, si cada uno canta cosa distinta que si todos cantan a coro. Por eso las bailarinas que ejecutan en el ballet idénticos ritmos hacen resaltar tan poco sus diferencias personales. Por lo mismo, la figura del espejo se delata como mía. Sería un fenómeno pasmoso que, cuando yo riese, ella llorase o permaneciese severa como el retrato colgado de la pared. Pero no hay miedo, gesticula a compás conmigo; es descaradamente mía.

Cosa semejante a lo dicho de las acciones, se puede decir de los estados diferentes en que los individuos se pueden encontrar en el orden somático: por ejemplo, uno ruborizado, otro pálido (digo "estar ocasionalmente, no ser o estar de modo permanente).

Aunque ya le afectan más de cerca, son sin embargo de carácter muy superficial las peculiaridades somáticas de origen adquirido que el individuo pueda tener, pues las podemos considerar como *adherencias* (positivas o negativas) sobrepuestas al individuo ya constituido y distinto. Así, por ejemplo, el ennegrecimiento y encallecimiento de la piel, las mutilaciones, etc. (93).

3.—DIFERENCIACION SOMATICA NATIVA.

Podemos registrar también bastantes diferencias somáticas propiamente tales de condición externa pero nativas. Entre tales se cuentan, v. gr., el tamaño, la especial configuración, el color. Para hablar en términos llanos, hay personas altas, las hay bajas; unas son gruesas, otras delgadas; unas blancas, otras negras, etc.

Las configuraciones de los cuerpos humanos se presentan en formas las más diversas, dentro de lo que se estima que son configuraciones normales. Contribuye la combinación de multitud de elementos somáticos, incluso el tamaño y el color.

(93) ¿Qué decir de peculiaridades como la calvicie? Es algo adquirido en gran número de hombres con la edad. Pero es "adquirido"... de modo "natural". No es de nacimiento, pero es una cualidad somática que se llega a adquirir sin hacer nada para que llegue. Es uno de tantos fenómenos que trae consigo el misterioso complejo de fenómenos llamados "edad".

La coloración, por sí misma, establece también grandes diferencias entre las personas. Adviértase de modo particular que especialmente la configuración y el color entran de manera muy relevante en la diferenciación de los grandes troncos y razas.

Dentro de las razas, todavía se logra distinguir con mucha claridad otros subgrupos étnicos dependientes de matices de configuración y de color. De modo que entre la diferenciación individual o personal propiamente dicha, es decir, adecuada o íntegra y la unidad específica, se intercalan otras *unidades diferenciales* bajo las cuales se consideran las diferencias individuales y a través de ellas se entiende que enlaza (como por diversos capítulos de diferenciación) la diferenciación de las personas con la unidad de la especie.

Asimismo, dentro de la unidad de cada grupo étnico, aunque por otro lado traspasando sus fronteras y las de las mismas razas, encontramos otro tipo de diferenciación somática que no llega todavía a la individual. Por ejemplo, la del sexo.

Por debajo de este plano de capítulos de diferenciación, encontramos las diferencias estrictamente individuales. Entendido, claro está, que las mismas diferencias raciales y subraciales no se dan en el aire sino en los individuos o personas; de modo que éstas cargan con todas ellas. Por lo cual, revisten también la categoría de diferencias individuales; es decir, que cuando se intenta inventariar las diferencias existentes entre dos personas, no están excluidas del repertorio, por principio, el sexo o la raza, sino que el incluirlas o no depende de que tengan lugar o no en el caso concreto. Dos mujeres se diferenciarán en todo lo que se quiera, mas no en el sexo.

Además de todas éstas, y sin salir de lo somático, podemos seguir encontrando otras diferencias más íntimas entre los individuos. Me refiero a las consistentes en las diversas complexiones somáticas y a las diversas predisposiciones consiguientes (94). Tradicionalmente se llamaban "complexiones humorales" y se reducían a cuatro tipos fundamentales: los coléricos, los flemáticos, los sanguíneos y los melancólicos. Actualmente, la técnica de investigación biológica ha permitido precisar observaciones y perfilar los tipos y las combinaciones de los mismos.

(94) "Videmus in hominibus ex parte corporis magnam diversitatem, secundum quam unus alio ad bonum, et malum promptior est, ut patet in diversis hominum complexionibus" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3 obi. 6).

No es del caso entrar en exposición detallada, puesto que por ahí lo único que haríamos sería caminar más allá en el camino de la diferenciación somática individual, y no nos es necesario. Baste con hacer constar, por ejemplo, las diferentes clases de sangre que se han encontrado, la diversidad de glándulas endocrinas, etc., etc. (95).

El soma de cada uno no se reduce, pues, a ser la porción de masa homogénea que a cada uno le toca en el reparto, o mejor (ya que aparece a la vista que no es masa homogénea), el piso prefabricado en que uno habita, trazado según un diseño exactamente idéntico al de los demás.

En el plano somático, sólo en muy contados casos —si es que se da alguno realmente tal— nos encontramos con individuos de perfecta (casi perfecta) igualdad, es decir, de distinción sin diferencias. Me refiero a los "sosas"; concretamente, a los casos en que con más exactitud se da: los hermanos gemelos. Podría decirse, en los casos más típicos, que se trata de cuerpos distintos pero no diferentes; del mismo cuerpo repetido (96). Pero estos casos de indiferenciación no son la regla sino la excepción.

Estas diferencias somáticas individuales nativas, a que me referí antes, son de calado lo suficiente profundo para pensar que son radicales e irreductibles, y para que puedan ser adjetivadas de *sustanciales* (97). Mas para apreciar el peso de este adjetivo en su justa medida

(95) Queda un capítulo de diferenciación somática especial: el de la edad, a la que ya aludí en nota anterior. La edad no siempre es la misma en el individuo, pero éste siempre tiene una edad determinada, que le afecta al cuerpo en el sentido de su desarrollo. Por este capítulo median entre los individuos peculiarísimas diferencias a las que renuncio descender a concretar. Las edades (etapas en la edad) personales se van adquiriendo y abandonando, pero de modo natural. Se encuentran como en el límite de las diferencias adquiridas y de las innatas.

(96) Se dirá que hasta los que llamamos gemelos, enjuiciándolos así apreciativamente, en realidad se diferencian entre sí por algún detalle insignificante, aunque sólo sea de carácter interno fisiológico. Suele ocurrir, efectivamente, que existe un pequeño signo de diferenciación. Además, al ir creciendo, suelen configurarse diferencias. Mas pueden formar en la lista de casos reales, por ejemplo, los examinados, como es sabido, por W. Richmond y por Marandon de Montyel. Por lo demás, el mero hecho de que los gemelos pasen por accidentes ocasionales diferentes, no es suficiente para diferenciarlos. Que a uno le acaezca estar cansado por haber comido y al otro no porque no ha corrido, no es suficiente para averiguar *quién de los dos es ése que está cansado*.

(97) El gran teórico de la Psicología experimental M. BARBADO, O. P., hablando de la doctrina tomista sobre la diferenciación sustancial de las almas humanas (de la que trataremos enseguida), dice que tal doctrina "implica que los organismos son también sustancialmente distintos", de modo que "nos diferenciamos sustancialmente unos de otros tanto por razón del alma como por razón del cuerpo". *Estudios de Psicología experimental*, Madrid, C. S. de I. C., I, 1946, pág. 249.

conviene recordar, por una parte, que no se habla de diferencias específicas sino de diferencias dentro de la misma especie, o sea, que en todos y cada uno de los casos se trata de *cuerpos humanos*, es decir, dotados de las características específicas que colocan al cuerpo del hombre frente al de cualquiera otro animal de la escala zoológica; mas, por otro lado, se ha de considerar que el cuerpo es la parte material del hombre, que entra en su constitución —según quedó explicado— en concepto de elemento *co-sustancial*. Por lo que, al hablar de diferencias somáticas profundas, se consignan diferencias de tal condición que bien se puede decir que se trata de organismos humanos que, siendo específicamente idénticos, son sustancialmente diferentes en cada uno de los individuos que las ostentan.

4.—DIVERSAS DIFERENCIAS PSIQUICAS ADQUIRIDAS.

Además de las diferencias somáticas, se registra también en las personas variedad de diferencias psíquicas. Tampoco las almas de los hombres son rebanadas cortadas de una supuesta misma pieza anímica, ni porciones de una misma alma que se deja despedazar y se reconstruye por sí misma de nuevo. Son por sí unidades distintas. También les cabe ser, y son de ordinario, diferentes.

Como en los cuerpos, encontramos también aquí diferencias fundadas en la mera actuación o estado psíquico. Mas, de modo parejo a lo dicho allí, tampoco bastan por sí mismas para diferenciar psíquicamente a las personas. Así, que uno desee ir a Madrid y otro desee salir de ella; que uno piense en cuánto son 2 más 4 y otro a la vez cuánto son 4 menos 2, no arguye de por sí que los individuos sean diferentes entre sí sino tan sólo distintos. Las que son distintas y además diferentes son las operaciones mismas. Cosa semejante ocurre con el hecho de que uno esté triste y otro alegre o que se encuentre en alguno de los demás estados psíquicos ocasionales.

Hay muchos otros hechos que ya marcan ciertas diferencias: por ejemplo, que uno sea sabio y otro ignorante, uno educando y otro ineducado, uno virtuoso y otro vicioso, etc. Mas estas características son adquiridas, adheridas, sobrepuestas a las personas ya existentes.

5.—DIFERENCIACION PSIQUICA INNATA.

Pero se pueden señalar también entre las personas diferencias psíquicas de condición innata y permanente. La psicología, en efec-

to, ha recogido una larga serie de ellas que, estructuradas entre sí por los procedimientos técnicos más o menos complicados e ingeniosos, forman el cuadro de los que son llamados caracteres o modos de ser psíquicos nativos (98). En el orden cognoscitivo, por ejemplo, los inteligentes, los imaginativos, etc. (99); en el volitivo: los constantes, los comunicativos, los fuertes, los liberales, etc.; en el emotivo: los optimistas y los pesimistas, los suspicaces, los simpáticos, etc.

Adviértase que tampoco en este terreno de lo psíquico se excluye la posibilidad de encontrarse con individuos que sean también entre sí "sosias", como los hay en el somático. ¿Y no será precisamente lo más natural que los gemelos somáticamente tales lo sean también psíquicamente? Pero si continuase por este sendero ahora, adelantaría lo que voy a decir al final como en su lugar apropiado, por lo que no conviene adelantar este tema.

6.—EL PROBLEMA DEL ALCANCE DE LA DIFERENCIACION PSIQUICA DE LAS PERSONAS.

Refiriéndonos a la diferenciación psíquica de las personas, podemos preguntar: ¿se encuentran diferencias entre ellas caminando más a fondo?

La perspectiva de fondo nos la ofrece a la vista la condición misma del alma, situada como está en un estrato ontológico más profundo que el de las diversas cualidades innatas que en ella radican (100). El problema que nos sale al camino con el descaro de un atracador es el siguiente: ¿además de diferenciarse las personas por sus cualidades psíquicas innatas, se diferencian entre sí por razón de su misma alma? O de otra forma: ¿entre las personas media una diferencia psíquica innata meramente accidental, o, descendiendo en pro-

(98) Cf. RENE LE SENNE: *Traité de Caractérologie*, Paris, PUF, 1949. Reduce los caracteres a ocho tipos: nervioso, sentimental, colérico, apasionado, sanguíneo, flemático, amorfo, apático.

(99) "Videmus ad sensum, quosdam homines esse melioris intellectus quam alios" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3 ad 7). "Per experimentum inveniuntur aliqui aliis profundius intelligentes; sicut profundius intelligit qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia et causas primas, quam qui potest reducere solum in proximas" (I, 85, 7). "Intellectus principiorum consequitur ipsam naturam humanam, quae aequaliter in omnibus invenitur... Et tamen secundum maiorem capacitatem intellectus, unus magis cognoscit virtutem principiorum quam alius" (II-II, 5, 4 ad 3).

(100) Es la tradicional distinción real entre el alma y sus potencias, sobre la que no me voy a detener a hablar. Cf. I, 77, 1. *Q. disp. de An.* a. 12. Etc.

fundidad, se da también entre ellas una diferencia básica del orden de la esencia o naturaleza, aunque dentro de la unidad de especie?

Como fácilmente se aprecia, este problema apunta al *estrato diferenciativo más profundo* que cabe entre personas *dentro de la unidad específica*, ya que las diferencias psíquicas son más profundas que las somáticas.

Es ésta una cuestión cuya formulación ya tiene historia. Dejando atrás los antecedentes ideológicos de carácter mítico y sociológico en el mundo griego y romano, el planteamiento escolar de este tema y la doctrina definida correspondiente no se presenta, al parecer, sino tardíamente. Aparece en la *Summa Sententiarum* atribuida tradicionalmente a Hugo de san Víctor (s. XII), donde se nos dice expresamente que no es cuestión nueva y que la opinión más común es la que está por la negativa, es decir, por la diferencia de las almas (101).

Su amigo Pedro Lombardo (unos años posterior), en su obra *Libri quatuor Sententiarum*, plantea y soluciona la cuestión de modo parecido (102). Su obra adquirió la conocida difusión universal; y, con ella, el problema también se universalizó.

Pero entre sus comentaristas, se dividieron los pareceres. Siger de Brabant niega que se dé tal diferencia (103). La afirma san Alberto Magno (104). También san Buenaventura (105). Lo mismo hace santo Tomás (106).

(101) "Solent quaeri an sint omnes animae ex creatione aequales". "Et videtur pluribus quod ex ipsa creatione una sit habilior ad intelligendum et memoriter retinendum quam alia: quod satis probabile est" (*Summa Sententiarum*, tr. 13, c. 12. ML 176, 109).

(102) "Illud quoque non incongrue quaeri solet, utrum omnes animae ex creatione aequales sint, an alias aliis excellentiores". "Pluribus non irrationabiliter videtur quod ex ipsa creatione aliae aliis excellant in naturalibus donis, ut in essentia, alia aliis sit subtilior, et ad intelligendum, memorandumque habilior, utpote acutiori ingenio, et perspicaciori intellectu praedita. Quod non improbabilius dicitur, cum in Angelis ita fuisse constet. Et licet naturalibus donis aliae prae aliis polleant, tamen ante baptismum a corpore discedentes, paenam poenam, et post baptismum statim aequalem coronam sortiuntur; quia ingenii acumen, vel tarditas, praemium, vel poenam in futuro non collocat" (*Libri IV Sententiarum*. l. II, d. 32, fin).

(103) "Quaestiones de anima intellectiva", q. 7, a. 2. Cf MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme au XIIIe siècle*, Fribourg, 1899.

(104) *Summa de creaturis*, q. 33, a. 4. En el comentario a Aristóteles sólo llega a admitir diferencias de perfección en las potencias sensitivas. En el Comentario a las Sentencias, admite diferencias de perfección original en las almas.

(105) *In Sent.* II, d. 32., dub. 6; ed. Quaracchi, 1885, p. 777.

(106) Dentro de la tradición tomista, el problema cristalizó en la frase: "si se da diferencia individual sustancial entre las almas humanas". Esta formu-

Entre los posteriores a santo Tomás y relacionados con él, los más representativos de la escuela tomista (dominicos principalmente) defienden la diferenciación sustancial entre las almas humanas (107).

7.—DOCTRINA TOMISTA DE LA DIFERENCIACION SUSTANCIAL DE LAS ALMAS.

La vía de la opinión a favor de la igualdad esencial o sustancial de las almas, no obstante la patente diferenciación en las facultades, se presentaba, al parecer, muy ancha y llana.

En efecto, la diferencia entre las almas en su esencia o sustancia es una diferencia *formal*, ya que el alma es forma del cuerpo. De lo

lación ocasionó una controversia. El detalle del adjetivo "sustancial", en este asunto, dio motivo para que los partidarios de la negativa dijese que la tesis afirmativa no era de santo Tomás. Dan por cierto que santo Tomás no uso tal término, cosa que suelen admitir los partidarios de la afirmativa; lo cual no obsta para que sostengan que la tesis afirmativa responde al pensamiento de santo Tomás, pues emplea términos equivalentes, además de que tal sentido tenía en el mismo siglo XIII la disputa como aparece por el mismo texto del Maestro de las Sentencias comentado por santo Tomás y por otros documentos históricos.

En efecto, en 1277, el obispo de París Esteban Tempier condenaba la opinión de quienes defendían la igualdad de las almas humanas. El texto de la condenación revela que la cuestión que se discutía era si las almas eran *sustancialmente* diferentes o iguales. Los partidarios de la igualdad argüían que, si se admitía tal diferencia, no podía menos de darse una diferencia específica entre ellas, cosa de todo punto inadmisibile. Los partidarios de la diferencia argüían (teológicamente) que el alma de Judas no podía ser tan perfecta como la de Cristo.

La proposición condenada que hace a nuestro propósito es ésta: "Quod inconueniens est ponere aliquos intellectus nobiliores, alius; cum ista diuersitas non posset esse ex parte corporis, oportet quod sit a parte intelligentiarum; et sic animae mobiles et ignobiles essent necessario diuersarum specierum, sicut intelligentie [sic]" Cf. DENIFLE-CHATELAIN: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889, vol. I, p. 550.

Mas aparte de la prueba histórica conviene tener presente algunos términos que usa santo Tomás al tratar directamente o rozar el tema. V. gr.: "essentia" (*In Sen.* II, d. 32, q. 2, a. 3 ad 7); "natura" (*In Sent.* I, d. 8, q. 5, a. 2 ad 6); "essentia" = "substantia" individual; "Constat enim quod alia est *essentia* formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diuersitatem formarum secundum *substantiam*, quia alia est *substantia* huius animae et illius: non tamen ista diuersitas procedit ex diuersitate principiorum essentialium ipsius animae, nec secundum diuersam rationem animae: sed secundum diuersam commensurationem animarum ad corpora: haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus" (*Contra Gent.* II, 81, [Ex quo]).

(107) Partidarios principales de la diferenciación sustancial: EGIDIO ROMANO, O. S. A.: *In Sent.* II, d. 32, q. 3. CAPREOLO, O. P.: *In Sent.* II, d. 32, q. única, a. 3 ad 4. CAYETANO, O. P.: *In I part.*, q. 85, a. 7. SILVESTRE DE FERRARA, O. P.: *In Contra Gent.* I, c. 3. *Quaestiones eruditissimae in tres libros De Anima*, II, q. 16. COMPLUTENSES, O. P.: *In De Anima*, II, q. 2, a. 4. D.

que parece seguirse que las diferencias entre las almas serían diferencias específicas, lo que sería excesivo (108).

Por otra parte, partiendo de que el alma humana es creada inmediatamente por Dios, como en Dios no hay ninguna diversidad, no parece encontrarse en él base alguna para pensar en una diferenciación sustancial de las almas (109).

No obstante esto, santo Tomás está por la diferenciación sustancial entre las almas humanas, como he dicho. Mas según matizaciones propias y peculiares suyas, dependientes de los motivos en que se apoya y que le dan un sentido muy concreto.

Porque otros había que coincidían con santo Tomás en la tesis en pro de la diferenciación sustancial entre las almas humanas, pero estaba inspirada en motivos diferentes de los asignados por el santo.

En general, el motivo a que venían a parar era el del acto puro de la creación, reducto a que les llevaba el carácter espiritual del alma, radicalmente independiente en su ser del cuerpo, y les hacía concluir en una diferenciación de las almas de sentido autónomo, por sí mismas.

Unos, en particular, —y haciendo un remite teológico— discutirían por el paralelismo con la diferenciación de los ángeles (110).

Otros, basados en el hecho empírico de la diferenciación en cualidades espirituales accidentales, no veían modo de encontrar el origen

BAÑEZ, O. P.: *In I part.* q. 78, a. 3; q. 85, a. 7. *In De Gen. et Cor.* I, c. 4, q. 3. D. DEZA, O. P.: *In Sent.* II, d. 32, q. 1. SUAREZ, S. J.: *In III*, q. 56, a. 2, d. 5, sect. 5. ALAMAN, S. J.: *Summa philosophica*, III, II, q. 90, a. 4. DE MARIA, S. J.: *Philosophia*, vol. II, p. 518. VAN DER AA, S. J.: *Psychologia*, prop. 101.

Cayetano llama ciegos a quienes no veían cosa tan clara. Silvestre de Ferrara trata el asunto con mucho detenimiento en sus *Quaestiones eruditissimae*.

Partidarios principales de la igualdad sustancial: DURANDO, O. P.: *In Sent.* II, d. 32, q. 3. D. SOTO, O. P.: *De praedicamentis*, c. 5, q. 2 ad 3. SONCINAS, O. P.: *Metaphysica*, libr. 8, q. 26. FRANCISCO DE TOLEDO, S. J.: *De Anima*, III, c. 5, q. 18. FONSECA, S. J.: *Metaphysica*, libr. 5, c. 1, q. 16, sect. 2 v 3. CONIMBRICENSES, S. J.: *De Anima*, libr. 2, c. 1, q. 5, a. 3. LOSADA, S. J.: *De Anima*, d. 2, c. 4.

Soto dice que se cuenta entre los ciegos de que habla Cayetano. Toledo trata el asunto con mucho detenimiento.

(108) "Videtur quod animae ex sui creatione sint aequales. Differentia enim formalis diversificat speciem. Sed anima est forma corporis. Cum omnes ergo homines unius sint speciei, videtur quod ex parte animae nulla sit differentia in hominibus" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3 obi. 1).

(109) "Ut in II de generat. text. LVI, dicitur, idem semper est natum facere idem: unde oportet quod ab agente uniformi sit effectus uniformis. Sed anima immediate a Deo creatur. Cum ergo in Deo nulla sit diversitas, videtur quod animae inaequales ex creatione non sint" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3 obi. 3).

(110) Así se manifiesta la opinión del mismo Maestro de las Sentencias, como hemos visto.

de tales cualidades —dada la independencia del alma respecto al cuerpo— sino en el origen del alma misma que es la creación (111).

Otros, finalmente, partiendo por una parte del hecho de las diferentes propensiones que se observan en el cuerpo, propensiones que son expresión correlativa de las diferentes complejiones somáticas; y partiendo, por otra parte, del principio de que las diferencias de la materia proceden de las diferencias de la forma, y —según ellos— no al revés, venían a concluir que las almas (formas de sus cuerpos respectivos) tenían que ser diferentes. Y al no proceder de los cuerpos esta diferencia —como suponían—, las almas serían diferentes por sí mismas, es decir, por la simple acción creadora (112).

Pues bien; santo Tomás no se sintió satisfecho con estas razones y, rechazándolas expresamente, emprendió el camino de matizar la propia, midiendo el alcance y señalando el conjunto de motivos en que, a su parecer, se basa.

Veamos, pues, ahora los motivos que tiene santo Tomás para llegar al extremo de admitir tal diferencia entre las almas humanas; y, con ello, la doctrina de que las personas se diferencian entre sí en el plano máximo de profundidad ontológica.

Por lo pronto, tal doctrina lleva dentro de sí un sentido de matización de la que el mismo santo Tomás mantiene acerca de la unión del alma y el cuerpo humano en la constitución de la unidad específica y en la —también teóricamente consiguiente— constitución de la unidad individual o personal.

Téngase en cuenta, a este propósito, que en tal doctrina (que es la hilemórfica) ya van a su vez incorporadas y suficientemente matizadas, como hemos visto en resumen anteriormente, las doctrinas de la espiritualidad del alma humana y de su creación.

En esta vertiente, el esfuerzo de santo Tomás va encaminado decididamente a no regatear nada de cuanto reclama la íntima unión

(111) "Videmus ad sensum, quosdam homines esse melioris intellectus quam alios. Sed bonitas intellectus non potest causari ex parte corporis: quia intellectus a corpore absolutus est, ut in III de Anima, text. XIX et XX. probatur. Ergo oportet quod hoc contingat ex diversitate quam anime sue creatione habent" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3 obi. 7).

(112) "In I de Anima, com. LIII. Commentator dicit, quod diversitas materie ex diversitate forme procedit. Sed videmus in hominibus ex parte corporis magnam diversitatem, secundum quam unus alio ad bonum, et malum promptior est, ut patet in diversis hominum complexionibus. Ergo oportet quod eorum anime ex sua creatione diversitatem habeant" (*In Sent.* d. 32, q. 2, a. 3 obi. 6). Así pensó san Buenaventura, en el lugar citado.

del alma con el cuerpo, afrontando con audacia la aceptación de las más lejanas consecuencias, aun partiendo de la espiritualidad del alma y de su origen por creación. Se puede advertir con esplendente claridad cómo estas dos últimas verdades no le retraen de afirmar resueltamente una extrema influencia determinante del cuerpo en el alma. Veamos.

Primeramente, como para la especificación e individuación, también para la diferenciación vale la fórmula de que "cada cuerpo recibe un alma a su medida" (113).

Esto quiere decir que a la perfección (114) *individual* que le quepa al organismo de cada individuo corresponde una perfección individual en su alma. Con lo que el sentido de tal correlación es de dependencia o proporción del alma respecto al cuerpo.

Esta correlación se presenta clara a los ojos de santo Tomás entendida en un nivel inferior de correlación entre la perfección de los órganos y la de las funciones psíquicas que mediante ellos efectúa el alma (115).

Se cumple, por de pronto, entre las funciones psico-somáticas o sensibles y sus órganos respectivos (116), así como también entre las funciones psíquicas espirituales enraizadas inmediatamente en el alma —y por ello espirituales y sin órgano propio— y los órganos de los que, sin embargo, tiene que servirse.

Santo Tomás, en consecuencia, no sólo afirma que existe correlación entre la perfección del funcionamiento de los sentidos y la de su órgano respectivo, sino también entre el funcionamiento de la ra-

(113) "Quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio huius hominis ad corpus huius hominis" (*Contra Gent.* II, 73, Praeterea). "Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero solo ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet" (*Contra Gent.* II, 75, Ad 1). Con la advertencia de que "quod est ex parte animae refertur ad speciem; sed quod est ex determinata complexione corporis [y ocurre que lo es hasta el alma misma], pertinet magis ad individuum" (*De Verit.* q. 25, a. 6, ad 4).

(114) Ya quedó anotado que la diferenciación, tanto en el plano de la especificación como en el de la individuación, tiene sentido de diversidad de perfección.

(115) "Diversae habitudines hominum ad opera animae proveniunt ex diversa corporis dispositione" (*In De memoria et reminiscencia*, lect. 1).

(116) I, 77, 8; 84, 7. *In De Anima*, I, lect. 1; III, lect. 7. *Q. disp. de An.* a. 2 ad 3; *Pot.* q. 3, a. 3 ad 22. "Omnis actus virtutis utentis organo corporali dependet non solum a potentia sed etiam ex corporali organo dispositione" (I-II, 17, 7). "Videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quae attribuantur animae: aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur" (*Contra Gent.* II, 63, Praedictae. Cf. *Ib.* III, 84).

zón y el de los sentidos (exteriores e interiores) condicionados a su vez a la perfección de sus órganos.

Véanse, entre otros, estos textos en que se refiere a la correlación entre las operaciones del entendimiento y las de los sentidos y órganos correspondientes :

"Como el buen condicionamiento de las potencias sensitivas interiores —imaginación, memoria y cogitativa— pide una conveniente disposición del cerebro, por esto el hombre está dotado de un cerebro proporcionalmente mayor que todos los demás animales" (117).

"Se encuentra el hombre en relación de superioridad respecto a los demás animales en cuanto a las potencias sensitivas interiores... Por esto se comprende que el hombre tenga un cerebro proporcionalmente mayor que ellos, para que se pudiesen ejecutar en él con más holgura las funciones de tales potencias..." (118).

Mas tal correlación sólo expresaría de suyo que el despliegue de la actividad del alma guarda una dependencia directa con la perfección orgánica, no que el alma misma sea más perfecta. Expresa, pues, que el alma *actúa* de modo más perfecto, no que *sea* más perfecta. El que sea o no más perfecta es asunto sobre el que tal correlación, sin más, no nos da fundamento para decidírnos (119).

Quede por descontado que santo Tomás admite esta correlación del orden de la "actuación", pero no se queda en ella sino que sigue adelante en sus afirmaciones. Dice que, en el plano mismo de lo innato, la complejión orgánica no sólo es base de un modo de actuación perfecto del alma sino de un modo de ser más perfecto de ella. La correlación es llevada, pues, a un estrato más profundo.

Ahora bien, como en el plano del ser, según nociones generales, se distinguen dos modalidades: la accidental y la sustancial, cabe preguntarse si la correlación alma-cuerpo, que santo Tomás lleva al

(117) "Quia ad bonam habitudinem potentiarum sensitivarum interiorum, puta imaginationis et memoriae, et cogitativae virtutis, necessaria est bona dispositio cerebri; ideo factus est homo habens maius cerebrum inter omnia animalia, secundum proportionem suae quantitatis., (*Q. disp. de An. a. 8*).

(118) "Praecedit etiam homo omnia alia animalia, quantum ad vires interiores... Necessarium enim fuit quod homo, inter omnia animalia, respectu sui corporis haberet maximum cerebrum: tum ut liberius in eo perficerentur operationes interiorum virium sensitivarum, quae sunt necessariae ad intellectus operationem... (I, 91, 3 ad 1. Cf. *Contra Gent.* III, 84, I, 84, 7).

(119) En esta explicación se quedan quienes son partidarios de la igualdad sustancial de las almas humanas. Cf. M. BARBADO: *Estudios de Psicología experimental*, Madrid, C. S. de I. C., t. I, 1946, pág. 369.

plano del ser, se queda en el ser-accidental o si, por el contrario, desciende hasta el plano más profundo: el ser-sustancial.

Quede también por descontado que santo Tomás afirma la existencia de una correlación entre las potencias sensitivas —emparejadas por su naturaleza a órganos determinados (120)— y sus órganos respectivos, pero también entre las intelectivas y esos órganos. Y razona tal correlación diciendo que, aunque tales potencias sean espirituales por radicar en el alma y estén desligadas del cuerpo por no tener órganos propios, sin embargo, no se pueden desentender del cuerpo. Véanse los textos siguientes:

"La diversidad de complexiones causa la facultad de entender mejor o peor debido a las potencias de las que abstrae su objeto, las cuales son potencias con órganos corporales, como la imaginación, la memoria, etc." (121).

"Las potencias aprehensivas preparan interiormente al entendimiento su objeto propio; por lo que la predisposición de ellas —a la cual coopera la buena disposición del cuerpo— determina la habilidad para entender" (122).

"Aunque el entendimiento esté libre del cuerpo en lo que mira a su propia operación, la cual se lleva a cabo sin órgano, sin embargo el entendimiento tiene un doble lazo con el cuerpo: uno por parte de la esencia del alma, que es forma del cuerpo, otro por parte de las potencias inferiores, de las que recibe el entendimiento su objeto. Y así, la diversidad del cuerpo repercute en la diversidad del entendimiento" (123).

(120) "Quae vires [la imaginación y el apetito], cum sint organorum corporaliū actus, necesse est quod sint corporeae complexioni proportionatae" (*In Ethic.* VII, lect. 5, n. 1370).

(121) "Diversitas complexionum causat facultatem intelligendi vel meliorem, vel minus bonam, ratione potentiarum a quibus abstrahit intellectus; quae sunt potentiae utentes organis corporalibus, sicut imaginatio, memoria, et huiusmodi" (*Q. disp. de An.* a 5 ad 5). Pero matiza así: "Homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes secundum diversam dispositionem virtutis cogitativae et imaginativae. Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis: prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione" (*Contra Gen.* II, 73, Videtur).

(122) "Quia vires aprehensivae interius praeparant intellectui possibili proprium obiectum; ideo ex bona dispositione harum virium, ad quam cooperatur bona dispositio corporis, redditur homo habilis ad intelligendum" (I-II, 50, 4 ad 3. Cf. *Q. disp. de An.* a. 8).

(123) "Quamvis intellectus sit absolutus a corpore quantum ad propriam operationem, quae corporali organo non expletur; tamen coniunctionem habet ad corpus dupliciter, scilicet ex parte essentiae animae, quae forma corporis est, et ex parte inferiorum potentiarum, ex quibus intellectus recipit; et per istum modum diversitas corporis in diversitatem intellectus redundat" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3 ad 7).

Y después de todas estas tesis introductorias, venimos a la tesis concreta, peculiar de santo Tomás: que el alma guarda relación de dependencia con el organismo no sólo en su ser accidental innato (de ella), es decir, en sus facultades o potencias, sino en su mismo ser sustancial.

Con esto, lo que hace es llevar al extremo la doctrina general hilemórfica, de la que —como queda dicho— la unión de cuerpo-alma es a sus ojos un caso concreto. Cuerpo y alma son elementos co-sustanciales del hombre; el alma depende del cuerpo en su distinción de las demás (=individuación); y también en su diferenciación de ellas. El pensar que las diferencias orgánicas innatas arguyen tan sólo diferencias psíquicas innatas accidentales, parece ser a sus ojos quedarse, en el caso del hombre, a medio camino del punto a que empuja a uno la teoría hilemórfica. Y sería quedarse mucho más atrás todavía si se piensa que sólo delata meras diferencias de funciones (124).

Véase cómo razona tal interpretación conectando con la doctrina del hilemorfismo: "Como toda perfección es infundida en la materia según la capacidad de ésta, la naturaleza del alma es infundida en los diversos cuerpos según diversa nobleza y depuración. De donde en cada cuerpo el alma tendrá un ser a medida del ser del cuerpo" (125).

"Puesto que todas las almas humanas son de la misma especie, se distingue sólo numéricamente. Mas como esta distinción es causada por la materia, al no tener el alma materia de su parte, esa distinción y la distinción de grados en las almas tiene que ser causada por el cuerpo, de modo que cuanto el cuerpo tenga mejor complexión, tanto mejor alma le quepa en suerte; pues todo lo que es recibido en algo, es recibido según el módulo del recipiente" (126).

(124) Hay que tener siempre a la vista, repito, que a la vera de esta tesis del alma-forma del cuerpo, es decir, co-sustancial al cuerpo, mantiene santo Tomás la otra del alma-forma subsistente. La coexistencia de estas dos tesis provoca la máxima tensión en el pensamiento de santo Tomás sobre este asunto, pero adviéntase que ello prueba que la afirmación de la subsistencia espiritual del alma humana no le impidió llegar en la línea del hilemorfismo al extremo de afirmar que ella, en su mismo ser (y no sólo en su obrar o en sus potencias), está determinada por el cuerpo.

(125) "Cum omnis perfectio infundatur materiae secundum capacitatem suam, natura animae ita infundetur diversis corporibus, non secundum eandem nobilitatem et puritatem; unde in unoquoque corpore habebit esse terminatum secundum mensuram corporis" (*In Sent.* I, d. 8, q. 5, a. 2 ad 6).

(126) "Cum omnes animae rationales unius speciei sint; differunt autem numero solo. Omnis autem talis diversitas ex materia causatur; et ideo cum ani-

Como se ve en este último texto, concedido que el alma humana no tiene materia de su parte, sino que es espiritual e independiente del cuerpo en su ser y operaciones propias, rehuye santo Tomás, sin embargo, acudir exclusivamente a la creación para explicar las diferencias entre las almas. Al contrario, contando con la creación, acude a la materia, al cuerpo, como a principio diferenciador, puesto que tal diferenciación la considera como una realidad inter-individual, es decir, interna a la de la distinción individual misma.

Cierto que, al ser el alma "forma" del cuerpo, la diferencia entre las almas se puede llamar *diferencia formal*. Mas a este propósito, distingue santo Tomás esta diferenciación formal meramente inter-individual, de la otra que produce diversidad de especies. Dice: "La diversidad de la forma es doble. Una es de la forma *per se*, es decir, atendiendo a lo propio de la forma, y tal diversidad de la forma trae consigo diversidad de especie. Pero hay otra diversidad de la forma que no es *per se*, sino *per accidens*, resultante de la diversidad de la materia, en cuanto que en una materia mejor dispuesta es participada más dignamente una forma. Esta diversidad no acarrea especies diversas, y tal es, por otra parte, la que diversifica a las almas dentro de la misma especie" (127).

Es cierto que el alma, al ser espiritual, no tiene su origen "en la potencia pasiva de la materia", según la conocida fórmula, sino sólo en la potencia activa del agente, es decir, en virtud de la potencia creadora puesta en ejercicio. Mas ocurre que, "aunque el alma humana no se extraiga de la potencia de la materia, sin embargo es creada *in materia*, como acto de la misma. Por lo cual ha de ser recibida en ella según el módulo de la misma materia" (128).

Es decir, el alma humana no se saca (*educitur*) de la materia, pero sí se recibe (*recipitur*) en la materia y por la materia. Mas no se reci-

ma non habeat materiam partem sui, oportet quod diversitas, et distinctio gradus in animabus causetur ex diversitate corporis, ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliores animas sortiatur; cum omne quod in aliquo recipitur, per modum recipientis sit receptum" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3).

(127) "Diversitas formalis est duplex: Quaedam quae est formae per se, secundum id quod ad rationem formae pertinet; et talis diversitas formae, diversitatem speciei inducit. Est autem quaedam diversitas formae non per se, sed secundum quod in materia melius disposita dignius forma participatur; et talis diversitas speciem non diversificat; et haec est diversitas animarum" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3 ad 1). De donde "oportet quod diversitas quae est in animabus eiusdem speciei, in diversitatem materiae reducatur" (*Ib.* ad 3).

(128) "Quamvis anima rationalis non educatur de potentia materiae, tamen creatur in materia, ut actus ipsius: et ideo oportet quod in ea per modum materiae recipiatur" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3 ad 4. Cf. *Pot.* q. 3, a. 10).

be después de creada sino en el acto de la creación ; es decir : cada alma es creada en vista a una materia determinada. Por donde la materia interviene como principio de diferenciación.

Y a la objeción de que más bien que depender las diferencias de la forma de las de la materia, lo que parece más obvio es lo contrario : que las de la materia dependen de las de la forma, y, por tanto, las de ésta dependen tan sólo de la acción creadora sin intervención alguna de la materia, responde :

La diversidad de la materia puede entenderse de dos maneras : Una como diversidad de partes de la especie, o sea, de partes específicamente diferentes, o con diversidad formal, como la mano, el pie, etc. ; y esta diversidad es causada por la forma, pues debido a que la forma es tal el cuerpo ha de estar adaptado a ella con tal disposición. Mas hay otra meramente material, que no pertenece a la especie sino tan sólo al individuo, y ésta repercute de la materia a la forma y no al contrario" (129).

Finalmente, "donde no se da una figura conveniente para esta alma, no puede darse esta alma", dice refiriéndose al alma humana en general contrapuesta a la de los animales, pero que puede concretarse para este lugar (130).

En este conjunto de textos se patentiza de manera particular cómo santo Tomás está consciente de mantenerse fiel al hilemorfismo al defender que se da una diferenciación entre las almas humanas y que ella depende de la complejión o disposición somática. Con ello, naturalmente, cree ser fiel también a la realidad de la constitución humana, única razón de adherirse a la doctrina hilemórfica.

Mas hay otros pasajes que presentan en especial relieve ésta conciencia de fidelidad a la realidad humana, pues aparece el santo en contacto inmediato con los fenómenos y datos empíricos y como lan-

(129) "Diversitas materiae potest accipi dupliciter. Vel diversitas partium speciei, idest partium specie differentium, sive formaliter, ut manus, pes, et huiusmodi ; et talis diversitas causatur ex parte formae : quia ex hoc quod forma est talis, oportet quod corpus sit sibi sic dispositum. Est autem quaedam diversitas materialis tantum, quae ad speciem non pertinet, sed ad individuum tantum ; et ista redundat ex materia in formam, et non e converso" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3 ad 6). Utilizando en teología esta doctrina, dice que en el mismo estado paradisíaco "nec tamen removebatur quin etiam tunc secundum diversitatem corporum diversa fuisset dignitas animarum, cum oporteat animae ad corpus proportionem esse, ut formae ad materiam, et motoris ad motum ; et ideo mulier, etiam quantum ad animam viro imperfectior erat" (*Ib.*, d. 21, q. 2, a. 1 ad 2).

(130) *De spir. creat.* a. 4 ad 9.

zado por ellos directamente a profesar tal doctrina de la diferenciación de las almas humanas. Véanse unos ejemplos:

En un pasaje de la *Suma Teológica* (131) asegura que la mejor o menor comprensión del asunto de que se trate puede decirse que obedece a la mayor o menor capacidad intelectual. Pero advierte seguidamente que esta fórmula "capacidad intelectual" es equívoca: puede querer decir realidades diversas que es conveniente distinguir para ver en cada caso cuál de ellas tiene lugar.

Dice que "capacidad intelectual" puede a veces no pasar de ser una mayor perfección en las facultades inferiores que el entendimiento necesita para entender, como son la imaginación, la cogitativa y la memoria (sensitiva). En estos casos, es verdad que el entendimiento *funciona* con mayor perfección, mas este hecho no arguye propiamente la existencia de entendimiento más perfecto en quien así entiende frente a otro que entiende de modo menos perfecto, debido al defecto de aquellas perfecciones. Permaneciendo en este caso el entendimiento de ambos de igual capacidad, la diferencia de la llamada "capacidad intelectual" significa simplemente desigualdad de condiciones de funcionamiento en uno y en otro.

Mas la fórmula "capacidad intelectual" apunta a veces —dice santo Tomás— a otra figura de realidad muy distinta de la anterior y mucho más profunda. En efecto, hay casos en que la "capacidad intelectual" revelada en las diferencias de comprensión significa no un simple mejor o peor funcionamiento del entendimiento, debido a los medios psico-físicos inferiores de que se sirve, sino que el mismo entendimiento de los distintos individuos de que se trata es más o menos capaz o perfecto.

Se me preguntará de qué criterio de discernimiento se sirve para distinguir este caso del anterior y así saber cuándo se da uno u otro.

(131) Véase el texto sobre el que va huijvanando lo que digo a continuación: "Unus alio potest eandem rem melius intelligere, quia est melioris virtutis in intelligendo; sicut melius videt visione corporali rem aliquam qui est perfectioris virtutis, et in quo virtus visiva est perfectior. Hoc autem circa intellectum contingit dupliciter. Uno quidem modo, ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior. Manifestum est enim quod quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam: quod manifeste apparet in his quae sunt secundum speciem diversa. Cuius ratio est, quia actus et forma recipitur in materiae capacitate. Unde cum etiam in hominibus quidam habeant corpus melius dispositum, sortiuntur animam maioris virtutis in intelligendo: unde dicitur in II de Anima quod molles carne bene aptos mente videmus. Alio modo contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem: illi enim in quibus virtus imaginativa et cogitativa et memorativa est melius disposita, sunt melius dispositi ad intelligendum" (I, 85, 7).

Respondo que la misma observación que fundamenta la distinción entre el entendimiento, por un lado, y la imaginación, etc., por otro, como facultades realmente distintas entre sí, es la base para discernir cuándo las diferencias de perfección en el entender se deben a una u otra de ellas. Es evidente que, si, permaneciendo idéntico el coeficiente de imaginación, memoria, etc. (como hoy decimos) en distintos individuos sometidos a experiencia, no obstante el coeficiente de comprensión del tema es superior en uno de ellos, está claro que éste posee un entendimiento más perfecto que los otros, pues la diferencia en el funcionamiento no es ya atribuible más que a la perfección del mismo entendimiento, cumpliéndose —ya depurado de toda mezcla— el aforismo general de que las potencias se conocen por sus actos.

Pero no se queda en esto santo Tomás, pues, dando un paso más, considera la perfección concreta del entendimiento de los distintos individuos como redundancia de la perfección que el alma misma de ellos posea.

Cierto que hay una especial dificultad en determinar cuándo en un caso determinado se da una simple perfección de la potencia y cuando la perfección de la potencia es una manifestación del alma misma. Pero santo Tomás no se queda en el plano de las potencias y desciende al estrato del alma misma, como ya se ha visto. Y hace depender tal perfección de la complexión del cuerpo.

De manera semejante, sustancialmente paralela al pasaje citado, expresa en su *Comentario a las Sentencias* (132) las resonancias empíricas de la dependencia de la diversa perfección de las almas respecto a la diversa perfección de la complexión somática.

Da por cierto que es un síntoma de tal dependencia la correlación que se advierte entre la perfección de las diversas especies de vida (humana, animal y vegetal) y la perfección orgánica de los cuerpos respectivos.

(132) "Hoc quidem duplici signo patet. Primo ex his quae diversi generis sunt: quia unumquodque invenitur tanto nobilius genus animae participare, quanto corpus eius ad nobilius genus complexionis pertingit, ut in hominibus, brutis, et plantis. Unde etiam in his quae sunt unius generis, ex hoc contingit diversitas animarum quod est in corporibus diversitas: et hoc etiam patet ex signo boni intellectus: quod Philosophus in II de Anima text. XCIV dat intelligere, dicens, eos que sunt boni tactus, et molles carne, aptos mente esse. Bonitas autem tactus ex aequalitate complexionis contigit: quia oportet ut instrumentum tactus inter contraria tangibilia sit medium: et quanto magis pervenit ad medium, tanto melior erit tactus. Unde patet quod ex diversitate corporis, animarum diversitas resultat" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3).

Esta misma correlación tendrá lugar, *a fortiori*, entre las distintas almas de la misma especie y la complejión particular de sus respectivos cuerpos. Esto se confirma por la observación recogida por Aristóteles sobre la correlación entre la perfección de la sensibilidad táctil y la del entendimiento. La altura de la sensibilidad táctil depende de una apropiada complejión orgánica, correlación que es comprensible puesto que el tacto es un sentido que necesita órgano y éste está extendido por todo el cuerpo. Ciertamente que el entendimiento no tiene órgano, como ya he dicho, pero es observable en él, dentro del plano individual (133), aquella correlación, de la que se hace eco Aristóteles. "Entre los hombres mismos, quienes tienen mejor tacto gozan de mejor entendimiento" (134); y quien dice "de mejor tacto" dice de "muelles carnes" (135).

Esta diversidad de "entendimientos" no la deja santo Tomás reducida a una diversidad de potencias, sino que la eleva a una diversidad de almas, de las cuales aquellas son redundancia.

Dice al comentar el pasaje aristotélico en el *De Anima* (c. 9. 421a 16-26): "Entre los hombres nos consta que unos son inteligentes y otros no, y esto por razón del tacto y no de otro sentido" (136). "Los que tienen carne dura, y, consiguientemente, mal tacto, son intelectualmente ineptos; al contrario, los de carne muelle, y, por ello, de buen tacto, son inteligentes" (137). "Parece que la capacidad mental debe responder más bien a la excelencia de la vista que a la del tacto; pues la vista es el sentido más sutil y nos informa de muchas más diferencias de las cosas. Mas la correspondencia va, sin embargo, al tacto; y ello debido a una doble causa. Primera, que el tacto es el fundamento de todos los otros sentidos... De donde a la excelencia del tacto se sigue sin más una mejor naturaleza sensitiva, y, consi-

(133) Anteriormente hablé de ella en el plano específico.

(134) "Inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus" (I, 76, 5).

(135) "Molles carne" (I, 76, 5; 85, 7); "boni tactus et molles carne" (*In Sent* II, d. 32, q. 2, a. 3); "molles enim carne (qui sunt boni tactus)..." (*Q. disp. de An.* a. 8); "molles carne et per consequens boni tactus" (*In De Anima*, II, lect. 19, n. 483).

(136) Ya advertí, al hablar del plano específico, el peculiar significado que tiene el que hable santo Tomás del tacto y no de los demás sentidos. "In genere hominum ex sensu tactus accipimus, quod aliqui ingeniosi sunt, vel non ingeniosi: et non secundum aliquem alium sensum" (*In De Anima*, II, lect. 19, n. 483).

(137) "Qui enim habent duram carnem, et per consequens habent malum tactum, sunt inepti secundum mentem: qui vero sunt molles carne, et per consequens boni tactus, sunt bene apti mente" (*Ib.*, n. 483).

guientemente, un mejor entendimiento... Otra razón es que la bondad del tacto sigue a la buena complexión o temperamento... Y a la buena complexión del cuerpo sigue la nobleza de alma, pues toda forma está proporcionada a su materia. De donde se sigue que quienes tienen un buen tacto son de alma más noble y de mente más aguda" (138).

En otra ocasión, para poner bien de relieve que no cualquier diversidad de formas da origen a la diversidad específica entre ellas, dice: "consta que una es la esencia de la forma de este fuego y otra la de aquel; y, sin embargo, son específicamente el mismo fuego y la misma forma. Con mucho más motivo, pues, la multitud de las almas que tienen ser independiente de los cuerpos es una consecuencia de la diversidad sustancial de las formas, ya que una es la sustancia de este alma y otra la de aquella. Diversidad que procede, no de la diversidad de ciertos principios esenciales que haya que atribuir a cada alma, ni de que cada alma sea específicamente diversa, sino de la diversa adaptación (*correspondentia*) de las almas a los cuerpos: esta alma está adaptada a este cuerpo y no a aquél, aquella a otro, y así todas las demás" (139).

Para santo Tomás, pues, el cuerpo, la complexión orgánica innata es *causa* de las diferencias sustanciales de las almas humanas.

(138) "Sed videtur, quod aptitudo mentis magis respondeat bonitati visus, quam bonitati tactus: quia visus est spiritualior sensus, et plures differentias rerum demonstrat. Sed dicendum est, quod duplici ex causa, bonitas mentis respondet bonitati tactus. Prima ratio est, quod tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum: ...Unde ex hoc quod aliquis habet meliorem tactum, sequitur quod aliquis habet meliorem sensitivam naturam, et per consequens, quod sit melioris intellectus. Nam bonitas sensus est dispositio ad bonitatem intellectus... Alia ratio est, quia bonitas tactus consequitur bonitatem complexionis sive temperantiae... Ad bonam autem complexionem corporis sequitur nobilitas animae: quia omnis forma est proportionata suae materiae. Unde sequitur, quod qui sunt boni tactus, sunt nobilioris animae, et perspicacioris mentis" (*In De Anima*, II, lect. 19, ns. 484-485).

(139) "Constat enim quod alia est essentia formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius: non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem animae: sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus" (*Contra Gent.* II, 81, Ex quo).

Este texto es ambivalente: sirve perfectamente para el tema de la mera distinción (donde ya lo utilicé), mas con la misma fuerza sirve también para éste de la diferenciación. Cosa análoga se puede decir de la mayoría de los textos utilizados en el plano específico que versaban sobre la correlación del alma con el cuerpo.

"Puesto que todas las almas humanas son de la misma especie, se distinguen sólo numéricamente. Mas como esta distinción *es causada* por la materia, al no tener el alma materia de su parte, esa distinción y la distinción de grados en las almas tiene que *ser causada* por el cuerpo" (140). Pero es causa simplemente en el sentido de que es elemento dispositivo que recibirá la acción creadora. Es, pues, causa en el sentido rebajado de *ocasión*, como dice Cayetano (141).

El producto conseguido por tal intervención del cuerpo en la creación del alma no es la variación específica sino la variación *modal*, como también matiza el mismo Cayetano (142).

8.—DINAMICA DE TAL DIFERENCIACION.

Mas lo dicho no basta para comprender de manera acabada el pensamiento de santo Tomás sobre el asunto. Para ello hay que tener en cuenta su doctrina sobre el dinamismo generativo (143).

Las especies, como tales, no se engendran; son engendradas ellas al ser engendrados los individuos o personas (144). Pues bien; el análisis que hace santo Tomás del proceso generativo es la clave para descubrir hasta los últimos matices de su pensamiento acerca de la diferenciación sustancial de las almas humanas. Es asimismo la cla-

(140) "Cum omnes animae rationales unius speciei sint; differunt, autem numero solo. Omnis autem talis diversitas ex materia causatur; et ideo cum anima non habeat materiam partem sui, oportet quod diversitas, et distinctio gradus in animabus *causetur* ex diversitate corporis" (*In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3).

(141) "Fatetur quod dispositiones corporis redundare in animam per substantiam contingit dupliciter: uno modo, causaliter; alio modo, occasionaliter. Et primo, est impossibile respectu animae nostrae. Secundo vero modo est necessarium, loquendo de dispositionibus ultimis pro anima inducenda" (*In I part.* q. 85, a. 7). Hablando de la distinción individual, dice: "licet individuatio eius [animae humanae] ex corpore *occasionaliter* dependeat..." (Santo Tomás: *De ente et essentia*, c. 6, b). Como otros, este texto perteneciente a la distinción, también tiene valor para la diferenciación.

Porque no toma la causalidad en sentido de ocasión o disposición sino de eficiencia, en otras ocasiones niega santo Tomás que el cuerpo sea causa de la multiplicación de las almas humanas: "Anima humana est forma secundum suum esse a materia independens. Unde sequitur quod multiplicantium quidem secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit *causa* multiplicationis animarum" (*Contra Gent.* II, 81, *Has autem*).

(142) *Ib.*

(143) Expone el orden y proceso de la generación humana en *Contra Gent.* II, 89. *Pot.* q. 3, a. 9 ad 9.

(144) Quien engendra es un hombre-individuo; el engendrado es un hombre-individuo. Ahora bien: "Homo generat sibi idem in specie, non autem secundum individuum" (I-II, 81, 2).

ve para comprender la diferenciación sustancial de los cuerpos de que páginas atrás hablé.

Quedó expuesto, en particular, que el alma humana no es forma de cualquier cuerpo sino de un cuerpo convenientemente dispuesto y proporcionado, es decir, de un cuerpo humano. Proporción que, en el plano específico, consiste en una estructura y compleción de características especiales que lo definen frente al de los animales; y, en el plano individual, en otras más concretas dentro de aquellas que definen un hombre frente a otro.

Mas, por otro lado, quedó también expuesto que, según el pensamiento de santo Tomás, el hombre posee solamente un alma, la cual llega en virtualidad hasta a dar al cuerpo el ser cuerpo y tal cuerpo, pues éste se comporta como pura materia prima respecto a ella.

¿Cómo se entiende que el alma suponga ya en el cuerpo del que va a ser forma lo que, por otra parte, se supone que el cuerpo recibe precisamente del alma?

Evidentemente, estas dos tesis no son comprendidas armónicamente sino como momentos diferentes dentro del marco del proceso generativo humano. El análisis de éste es lo que nos permitirá esa comprensión armónica. Veamos:

1.—En la esquematización tomista del proceso generativo del hombre, el origen del alma humana por creación es una primera tesis.

2.—Otra, segunda, dice que la creación de las almas humanas no es efectuada *en reserva*, por pre-creación, sino que son creadas al ser "infundidas" en un cuerpo, no antes (145).

3.—Otra es que no son creadas *en serie* sino contando con determinadas disposiciones en tal cuerpo, unas —de carácter específico— imprescindibles, y otras —de carácter individual— de condición accidental, pero (tales o cuales) presentes de hecho (146).

(145) "Dico, quod non individuatur nisi ex corpore. Unde impossibilis est error ponentium animas prius creatas, et postea incorporatas, quia non efficiuntur plures nisi secundum pluribus corporibus" (*In Sent.* I, d. 8, q. 5, a. 2 ad 5).

(146) Cf. la nota anterior. De lo cual no se sigue que el alma sea creada para el cuerpo. "Neque enim, si formatio corporis animam præcedit humanam, sequitur quod anima sit propter corpus, ut duodecima ratio procedebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter. Un modo, propter eius operationem, sive conservationem, vel quicquid huiusmodi est quod consequitur ad esse: et huiusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt; sicut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem. Alio modo est aliquid propter alterum, idest,

—Una cuarta tesis dice que el alma, por una acción eficiente, es la que dispone el cuerpo al nivel de la proporción exigida por el alma para informarlo, y matizada individualmente (147). Pero el alma que dispone el cuerpo hasta el nivel de proporción correspondiente no es el alma que para revestirse de él o informarlo supone tal proporción. Esta es *la del hijo*; aquella es *la de los padres* (148). Con lo cual ya está descifrada aquella aparente contradicción de tesis.

5.—Ayuda más todavía a comprender todo esto el tener en cuenta que santo Tomás está por la generación humana *retardada* res-

propter esse eius: et sic quod est propter alterum, est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam: sicut et omnis materiam propter formam. Secus autem esset si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse: sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam" (*Contra Gent.* II, 89, Neque enim. Cf. I, 70, 3; 76, 5; 91, 3).

"Non ergo distinctio est in rebus propter materiam: sed potius e converso in materia creata est difformitas, ut esset diversitas formis accomodata" (I, 47, 1).

"Formae non consequuntur dispositionem materiae sicut primam causam: sed magis e converso materiae sic disponuntur ut sint tales formae" (*Contra Gent.* II, 40, Adhuc).

"Cum materia sit propter formam, et non e converso; ex parte animae oportet accipere rationem, quale debeat esse corpus cui unitur: unde in II de Anima (lib. III, com. 36) dicitur quod anima non solum est corporis forma et motor, sed etiam finis" (*Q. disp. de An.* a. 8).

"Materia est propter formam, et forma imperfecta propter perfectiorem" (I, 96, 1).

(147) "Corpus disponitur ad hoc quod sit proportionatum esse animae per actionem animae, quae est causa efficiens corporis, ut Aristoteles dicit in II de Anima (c. 4)" (*Q. disp. de An.* a. 10 ad 11). "Ea quae directe pertinent ad individuum, sicut personales actus et quae ad eos pertinent, non traduntur a parentibus in filios; non enim grammaticus tradit in filium scientiam grammaticae, quam proprio studio acquisivit. Sed ea quae pertinent ad naturam speciei, traduntur a parentibus in filios, nisi sit defectus naturae: sicut oculus generat oculatum, nisi natura deficiat. Et si natura sit fortis, etiam aliqua accidentia individualia propagantur in filios, pertinentia ad dispositionem naturae, sicut velocitas corporis, bonitas ingenii, et alia huiusmodi: nullo autem modo ea quae sunt pure personalia ut dictum est" (I-II, 81, 2).

"Si aliquando contingat quod in aliquibus proprietatibus etiam personalibus assimiletur filius patri, hoc tantum accidit in accidentibus corporalibus, sicut quod albus generat album, et podagricus podagricum; non autem in perfectionibus animae generat sibi similem secundum actum, ut grammaticus non generat grammaticum; sed forte secundum aptitudinem tantum, secundum quod ex complexione corporis unus est habilior alio ad scientiam, vel doctrinam, vel virtutem" (*In Sent.* II, d. 20, q. 2, a. 3. Cf. d. 30, q. 1, a. 2 ad 3; ad 4; d. 33, q. 1, a. 1, ad 1).

(148) "Cum ipsa [anima] fundetur sicut in proprio subiecto in spiritu cuius est semen continentivum, sicut quoddam spumosum, operatur formationem corporis prout agit ex vi animae patris, cui attribuitur generatio sicut principalis generanti, non ex vi animae concepti, etiam postquam anima inest; non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre. Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animae... Relinquitur igitur quod formatio corporis, praecipue, quantum ad primae et principales partes, non est ab anima geniti, nec a virtute

pecto al momento de la fecundación del óvulo; es decir, el germen no tiene vida de categoría *humana* sino al conseguir una proporcionada estructura en un momento avanzado de la gestación (149). Y en este período de tiempo ocurren muchas transformaciones sustanciales en marcha hacia el momento de la animación humana, sostenidas por la "virtud formativa" que llamaban, originaria del alma de los padres (150).

6.—El opinar que el alma humana sobreviene al cuerpo en un momento retardado, es decir, ya organizado convenientemente, provisto de una estructura superior desarrollada y de perfección proporcionada (en el plano específico al menos) al alma que va a recibir, no obsta para que tal alma sea la forma sustancial única del cuerpo. Y es que, recibida en él, lo penetra por sí misma hasta el fondo, absorbiendo las formas preexistentes.

formativa agente ex vi eius, sed agente ex vi animae generativae patris, cuius opus est facere simile generanti secundum speciem. Haec igitur vis formativa eadem manet in spiritu praedicto a principio formationis usque in finem" (*Contra Gent.* II, 89, Non igitur).

"Quod autem decimo obicitur, corpus animae configurari, et ob hoc animam sibi corpus simile praeparare: partim quidem est verum, partim autem falsum. Si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur: falsum autem si intelligatur de anima generati. Non enim virtute animae generati formatur corpus quantum ad primas et praecipuas partes, sed virtute animae generantis, ut supra probatum est. Similiter enim et omnis materia suae formae configuratur: non tamen haec configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formae generantis" (*Contra Gent.* II, 89, Quod autem).

Lo cual no excluye, claro está, la intervención de Dios también en la formación del cuerpo, como causa primera: "Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam seminis quasi agentis secundi" (*Ib.*, Quod vero). "Virtute enim Dei utrumque fit, et corpus et anima: licet formatio componis sit ab eo mediante virtute seminis naturalis, animam autem immediate producat" (*Ib.*, Neque etiam).

(149) "Quod aliqua forma non subito imprimatur subiecto, contigit ex hoc quod subiectum non est dispositum, et agens indiget tempore ad hoc quod subiectum disponat. Et ideo videmus quod statim cum materia est disposita per alterationem praecedentem, forma substantialis acquiritur materiae" (*I-II*, 113, 7).

(150) En la generación de los cuerpos compuestos "oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur. Et ideo sunt multae generationes et corruptiones sese consequentes... Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias. Et ideo in generatione animalis et hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae... Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco inmissa" (*Contra Gent.* II, 89, Haec igitur, etc.).

9.—DEFINICION DE LA COMPLEXION DE LOS CUERPOS, DETERMINANTE DE LA DIFERENCIACION SUSTANCIAL INDIVIDUAL DE LAS ALMAS.

Voy a terminar la exposición determinando un último punto: en qué consiste la perfección singular o individual de los cuerpos, que es el determinante ocasional de la perfección individual de las almas, según santo Tomás.

Como la perfección del cuerpo humano en el plano de la especie consistía —según vimos— en una perfecta complexión equilibrada, la individual consiste en matizaciones ulteriores para las que aún queda margen, dentro de ese grado de perfección común a todos los hombres.

Por descontado, tales matizaciones somáticas pueden tener (tienen de ordinario) sentido de matizaciones de la complexión del plano específico en su vertiente elemental u orgánica.

Dentro del equilibrio general del cuerpo humano, cabe en un individuo un determinado predominio de un elemento, y en otro, otro con las diferentes combinaciones que puedan tener lugar.

Pero además de las matizaciones de la vertiente orgánica, caben también las de carácter marcadamente humoral o temperamental: predominio de la sangre, de la bilis, de la melancolía, de la flema (151).

Queda, pues, claro con todo esto cual es el sentido concreto de la doctrina de santo Tomás sobre la diferenciación sustancial que se da entre las almas humanas.

Creadas por Dios, nada impide por parte de El que las cree diferentes, pues su obrar es voluntario y libre. Es verdad que no tenemos certeza directa e inmediata sobre su voluntad concreta en este punto. Mas sí a través de la naturaleza de las cosas, que es lo que hay que tener en cuenta precisamente: "En la constitución de las cosas naturales no se considera qué puede hacer Dios, sino qué es conforme con la naturaleza de las cosas" (152), pues ello nos manifiesta lo que Dios de hecho hizo. Y, en nuestro caso, ahí está la relación de dependencia entre las diferencias somáticas y las psíquicas que la insinúan fuertemente (153).

De todos modos, aun incorporando la acción creadora de Dios a

(151) Cf. *Contra Gent.* II, 63, *Praedictae.*

(152) "In constitutione rerum naturalium non consideratur quid Deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat" (I, 76, 5 ad 1. Cf. *Q. disp. de An.* a. 8).

(153) Cf. *In Sent.* II, d. 32, q. 2, a. 3 ad 3.

la doctrina hilemórfica y contando con ella, no por ello se cree santo Tomás obligado a renunciar a atenerse a los datos de correlación y dependencia en que se encuentra el alma respecto del cuerpo ni a excluir al hombre de la teoría hilemórfica. Al contrario, ha quedado patente, según creo, cómo, con su doctrina de la diferenciación sustancial de las almas eleva al hilemorfismo a un máximo de rendimiento. Y —lo que es decisivo en su espíritu— pensando hacer con ello un acto de delicado y humilde servicio a la realidad humana reconociéndola tal cual es en su profundidad ontológica; lo que parece haber logrado.

Resumen de lo dicho acerca de la diferenciación entre los hombres. Dentro de la distinción de los hombres, de carácter individual sustancial personal, cabe una realidad ulterior: la diferenciación. Esta, si no es una realidad necesaria, sí es, al menos, una realidad frecuente y hasta quizás permanente.

Es un hecho corriente la diferenciación de las personas constituida por elementos somáticos adquiridos, que hay en unas y en otras no. También lo es la diferenciación somática innata, tanto elemental como humoral. Unos tenemos una determinada complexión y otros otra, de modo que en cada uno acaso está matizada individualmente.

Resaltan a la vista, asimismo, un sinnúmero de diferencias psíquicas tanto adquiridas como innatas, de habilidades y capacidades en uno u otro orden.

Santo Tomás afirma además que entre las personas cabe una diferenciación innata de carácter sustancial, es decir, diferenciación psíquica sustancial (=diferenciación de las almas mismas) dependiente de una diferenciación somática sustancial (=diferenciación de los cuerpos), consistente esta diferenciación somática en la modalidad de complexión elemental y humoral de cada persona dentro del marco de igualdad específica.

Con esta doctrina de la diferenciación, santo Tomás desciende al nivel o estrato de diferenciación más profundo a que se puede descender dentro del marco de la igualdad específica.

V.—VALORACION DE LA DOCTRINA TOMISTA EXPUESTA, DESDE LA ACTUALIDAD

La valoración decisiva de una doctrina no se efectúa desde hoy, ni desde ayer, ni desde mañana, sino desde la realidad sobre la que esa

doctrina versa; no desde el tiempo, sino desde el tema. Pero ocurre que la doctrina se formuló en un tiempo, el tiempo va pasando, y pudiera ocurrir que, con el pasar del tiempo pasase también la realidad del tema (por ejemplo, la realidad del Sacro Imperio) o que el pasar del tiempo trayese consigo nuevos descubrimientos sobre el tema que permanece (v. gr., qué hay más allá del océano tenebroso). En el primer caso, la doctrina, aun suponindola acertada, quedaría anticuada como el tema mismo; en el segundo, podría resultar hasta desacertada.

Ya han pasado siete siglos y varios momentos críticos de saltos de épocas históricas después de que santo Tomás formuló la doctrina expuesta sobre la persona humana. Vista desde hoy, ¿sigue en pie con valor de actualidad y de verdad?

Desde hoy se alcanzan a ver muchas cosas sobre ella: las vicisitudes de desvalorización por que ha pasado a lo largo de los siglos; y también la revalorización con que actualmente está siendo favorecida por las diversas tendencias filosóficas e investigaciones empíricas hoy día vigentes.

Aun cuando —según quedó insinuado— la valoración de una doctrina desde otra, por más reciente que ésta sea y más antigua la otra, no llega (en tal concepto) a la altura de una valoración decisiva, sí logra no obstante la antigua —cuando es revalorizada por la actual— dar con ello un salto hacia la actualidad, despojarse en consecuencia de la ganga ingrata de su antigüedad —que podría interpretarse como caducidad— y sobreponerse en este sentido a cuantas doctrinas posteriores a ella se le opusieron.

Paso a exponer algunos puntos concretos en que uno sorprende ese fenómeno de revalorización y reviviscencia.

1.—PUNTO DE ACTUALIZACIÓN DE LA TEMÁTICA PERSONALISTA.

Como consignación del ambiente general, vaya por delante el carácter de actualidad del tema de la persona.

En la Edad Media, el hombre era considerado como persona, realidad entre las realidades, pero situada en lugar ontológico privilegiado, en el ápice de las criaturas que constituyen todo este mundo, como ya vimos.

Con el inicio de la Edad Media Moderna, pasa el hombre a ser tema de atención obsesiva para la filosofía hija de la época. Sería

excesivo para este apunte el detenerme a exponer las diversas variantes en la consideración del tema del hombre en este período (154). Baste con hacer observar que el nombre "persona" se retira de la circulación filosófica y viene a caer casi totalmente en desuso. Es suplantado por el pronombre "yo". A su vez, la consideración preferente de este "yo" es la de *sujeto* por oposición a *objeto*; lo cual quiere decir que el hombre es considerado de manera principal como *conciencia* en relación con el mundo.

El nombre "persona" comienza a ponerse en circulación frecuente otra vez a finales del siglo pasado y, sobre todo, a principios de éste en que comienzan a desperezarse las tendencias actuales; síntoma de que también comienza a considerarse al hombre como persona.

En este momento, se llega a extraer de la consideración anterior del hombre como conciencia las consecuencias extremas casi desbordantes, al insistir los pensadores (Brentano, Husserl) sobre la intencionalidad de la misma y consignar el carácter firmemente contrapuesto de su contenido.

A la vez, el centro del tema del hombre se desplaza decididamente hacia la *libertad*, que es la consideración actualmente preferida. Esto lleva a poner de relieve la independencia de una persona respecto a otra. La consideración el "yo" no es de un sujeto al objeto que conoce, sino de un *sujeto* a *otro sujeto*; no del "yo" a las cosas, sino al "tú".

Este neo-personalismo actual presenta matices diversos que no pertenece al caso detallar, pero en su unidad se puede contraponer como un avance respecto a la consideración del hombre en los tres siglos anteriores.

2.—ACTUAL AFIRMACION DE LA UNIDAD INDIVIDUAL DE LA PERSONA.

Según vimos, para santo Tomás la persona es una unidad individual de arriba abajo, sin comunicación de plasma ontológico con las demás; sin estrato alguno idéntico e irrepetido. "A los ojos de santo Tomás, Averroes ha sacrificado la integridad de la persona a

(154) Cf. J. MARIAS: *El tema del hombre*, Madrid, Rev. de Occ., 1943. Espasa-Calpe, Col. Austral, 1951. *La filosofía en sus textos*, Barcelona, Edt. Labor, 1950, 2 vols. F. J. TONNARD: *Extraits des grands philosophes*, Paris, Desclée, 1946.

la unidad supra-individual del género humano. Por su parte, él tomó como causa propia defender la unidad sustancial de la materia y el espíritu en la persona humana, intentando salvar de esta manera la conciencia individual y el destino inalienable de cada hombre" (155).

Pues bien, "santo Tomás con ello vino a ser una especie de precursor de la antropología contemporánea que insiste mucho sobre la unidad de la persona humana" (156). Un defensor de la unidad individual de la persona que la afirma y mantiene en un estrato ontológico más hondo que el que pisan diversos representantes de la antropología actual, por llegar más abajo el sondeo.

Mas, aparte de esta ventaja que lleva a la misma antropología contemporánea —y que, por tanto, no es estrictamente justificada por ella—, es interesante tomar conciencia de cómo hoy día, después de las resacas por que ha pasado la investigación científica biológica y psicológica, el pensamiento antropológico tiende a configurarse según una unidad menos reacia a incluir en sí como fenómenos integrantes tanto los somáticos como los psíquicos.

En el siglo XIX la antropología sufrió la marejada de la teoría celular, que pretendía convertir el viviente en un mero enjambre de células y llegó a considerar a la persona humana (así Max Verworn, por ejemplo) como un simple individuo de cuarta categoría, es decir, posterior a las células, tejidos y órganos, que serían individuos de categoría superior.

Estas y otras exageraciones fantásticas suscitó la observación microscópica; mas al fin, terminaron por desentumecerse y vino a triunfar la unidad del viviente como principio de las subunidades variadísimas de que está integrado (157).

Desde el siglo pasado también, la antropología ha venido padeciendo estirones y balanceos mareantes por parte de la investigación psicológica que, a medida que iba despejando incógnitas en diversos sectores del mundo psíquico, segregaba doctrinas que venían a ser subproductos espontáneos de las investigaciones particulares —cuando no prejuicios recibidos del pensamiento filosófico vigente—, a título de las cuales doctrinas venía a elevar a categoría de centro y clave del psiquismo el centro y clave del grupo de fenómenos estu-

(155) VERBEKE, GERARD: *L'unité de l'homme: saint Thomas contra Averroes*, en "Revue philosophique de Louvain", 58 (1960), 249.

(156) *Ib.*, *ib.*, págs. 244-245.

(157) BARBADO, M.: *Ob. cit.*, tomo I, págs. 270-292.

diados, pretendiendo de este modo explicar el todo en función de alguna de sus partes.

"Este fue el modo parcial y restringido que siguieron los psicofisiólogos en sus estudios sobre el problema de la sensación. Del mismo modo obraron los gestaltistas al concentrarse en la percepción visual y trasladar estos conceptos y normas a todos los hechos de la naturaleza humana. Análogamente actuaron los behavioristas al considerar la conducta motora como la última explicación del ser del cosmos humano, y los psicoanalistas al insistir en la importancia de la *libido* como fuente y motor de toda la actividad humana" (158). "La unilateralidad de la visión humana ha hecho que cada científico, cada experimentalista, haya pretendido renovar el panorama entero de la ciencia desde su rincón o su descubrimiento. Los matemáticos han matematizado el universo: los psicoanalistas lo han psicoanalizado. Con frecuencia los científicos han querido apuntalar filosóficamente su ciencia con presupuestos metafísicos que venían a negarla... La especialización necesaria ha venido a complicar aún más las cosas, imponiendo un alejamiento mutuo entre los diversos cultivadores y una eliminación progresiva de las posibilidades de síntesis" (159). "Aún no se ha llegado al final, y quizá nunca se llegue mientras el misterio del hombre siga cerrado a la ingenuidad de nuestra investigación. Constantemente se hace énfasis en nuevos puntos de vista, y se abren nuevos horizontes a la investigación. Quizá a medida que avanza la Psicología vaya adquiriendo una perspectiva más completa y total. De todos modos, es indudable que actualmente se habla poco de las escuelas y mucho de los escolares o alumnos" (160).

Además, entre las tendencias psicológicas más recientes hay una muy significativa a nuestro propósito, la llamada *Psicología de la personalidad*, patronizada por W. Stern, que se ha esforzado en considerar integrados los múltiples fenómenos psíquicos en la unidad total llamada persona. Esta escuela intenta hacer saltar las ataduras del prejuicio empírico (161) del que ha venido siendo víctima la investigación psicológica.

(158) BRENNAN, R. E.: *Historia de la Psicología* (traducción española actualizada por el autor), Madrid, J. Morata, Editor, 1958, pág. 259.

(159) UBEDA PURKISS, M.: Introducción al Tratado del hombre de la *Suma Teológica* comentada, Madrid, BAC, t. III/2, 1959, págs. XXI-XXII.

(160) BRENNAN, R. E.: *Ib.*, págs. 259-260.

(161) No sólo prejuicio empírico, como ya advertí; en realidad, el procedimiento empírico vivió en la Psicología frecuentemente bajo la influencia de pre-

El énfasis unitario de última hora puesto en la persona es comprensible si se considera la nutrida plataforma de énfasis de que surge. Los representantes de cada coto o parcela. El panorama, en su abigarramiento, presenta cotos polarizados. Se aproxima el momento de enjuiciar los cotos mismos y proponer el resultado total. En esta coyuntura presenta W. Stern su Psicología de la personalidad.

Y ante esta coyuntura actual de la investigación psicológica no cabe duda que "es la tradición aristotélica [en la que está injerta la tomista], no la de Demócrito [positivista] ni la de Platón [idealista], la que se presenta hoy día con mayor profundidad y vigor al confrontarla con la evidencia imparcial de la investigación. Ahora más que nunca nos damos cuenta, de que, para comprender bien los datos observables de la conciencia, hay que relacionarlos con la fisiología de la vida humana" (162). "Es más conforme con la evidencia científica considerar al hombre como sujeto propio de las funciones vegetativa, sensitiva y racional, y considerar su alma como el primer principio operativo por el que vive, siente y entiende, que proponer una solución monista o falsamente dualista de los problemas de la psicología humana. El investigador que reconozca que la persona humana es un compuesto de espíritu y de materia, no tendrá dificultad ninguna en comprender el significado de los datos descubiertos en el laboratorio o en la clínica. El que considere con santo Tomás de Aquino que el hombre es una sola sustancia, compuesta de elementos opuestos, psíquicos y somáticos, estará libre del temor idealista de que la Psicología termine materializando el espíritu humano, y estará libre del miedo positivista de que la Psicología se desvanezca en el reino de lo incognoscible, al inmaterializar el cuerpo humano" (163).

juicios filosóficos. "El estado lamentable en que se encuentra actualmente la ciencia psicológica, se debe, y no en pequeña escala, a nefastas influencias filosóficas. Y creemos que esta aserción puede probarse históricamente. Bajo la influencia de Kant por un lado, y de Comte por otro, los científicos se han hundido por completo en el campo de sus especialidades preferidas, contentándose unos con sólo los datos de la conciencia subjetiva, y atendiendo otros únicamente a los datos del comportamiento objetivo. Y así presenciamos la convergencia de las dos corrientes, idealista y positivista, en un falso dualismo, si no es más bien un monismo materialista de cuerpo entero. Al desaparecer la noción de sustancia, desaparece también de la realidad la noción del alma. Con esto, se prepara ya el camino para sustituir la idea de la conciencia por la del comportamiento" (BRENNAN, R. E. : *Ib.*, págs. 283-284).

(162) BRENNAN, R. E. : *Ib.*, págs. 276.

(163) *Id.*, *Ib.*, pág. 282. Cf. pág. 285.

3.—HORIZONTE ACTUAL DE LA DIFERENCIACIÓN PERSONAL.

La diferenciación puede ser considerada en el plano biológico u orgánico y en el plano psicológico.

En lo referente a la composición orgánica, en el siglo XVII decayó el "humoralismo" hipocrático frente al naciente "solidismo", según el cual la constitución orgánica depende no de los elementos líquidos del cuerpo sino de los sólidos. El "organicismo" fue una de sus principales manifestaciones.

Pero desde el último cuarto del siglo XIX vuelven a revalorizar el humoralismo (164) las investigaciones sobre los órganos específicos de secreción interna (glándulas endocrinas) y las sustancias por ellas segregadas (hormonas), que es el acervo de que se ocupa la Endocrinología, la cual configura a partir de tales datos tipos constitucionales diversos.

Los análisis bioquímicos siguen adelante y se descubren en la sangre propiedades distintas no sólo de especie a especie sino de hombre a mujer y hasta entre personas del mismo sexo.

El descubrimiento de las proteínas, las cromosomas y los ácidos nucleicos que dictan la estructura biológica, lleva más adelante el conocimiento de la diferenciación entre las personas.

En el plano estrictamente psicológico, a partir de F. Galton y de A. Binet se han intensificado los estudios sobre las diferencias psíquicas entre las personas llegando a constituirse la llamada *Psicología diferencial* tanto racial como individual, ésta tan cultivada hoy día por los múltiples servicios que presta a la orientación profesional.

En lo referente concretamente a la correlación de dependencia de las cualidades psíquicas respecto a las orgánicas y éstas de las químicas, en el nivel de profundidad a que se refiere santo Tomás, nos dice un autor actual: "Si existen cuerpos de igual constitución o compleción, estarán informados por almas de perfección idéntica. Esto entra, desde luego, en los límites de la posibilidad, pero no parece demasiado probable. Por otra parte, los análisis experimentales que podrían cerciorarnos de ello, y sobre todo los que podrían servirnos de base para establecer una gradación valorativa de las perfecciones anímicas a través de su correlación con el cuerpo, carecen por

(164) Por la importancia que atribuyen a los humores, bien se puede llamar "neo-humoralismo" o neo-hipocratismo.

ahora de eficacia. No cabe duda, empero, que parece ir confirmándose en la ciencia que la composición química de cada individuo es peculiar y se constituye en raíz de sus cualidades psíquicas y orgánicas" (165). "Las investigaciones se han iniciado por este camino, y tal vez con el tiempo se llegue a conclusiones halagüeñas. Sea de ello lo que quiera, los resultados, de hecho, más bien que contrariar, parecen confirmar la doctrina de la diferenciación substancial entre las almas, tal como santo Tomás lo ha establecido rigurosamente, haciéndola depender de la constitución corporal" (166).

Los portentosos descubrimientos de los quince últimos años sobre los elementos celulares y particularmente sobre el ADN, responsable fundamental de la continuidad y de la variedad arquitectónica de la vida orgánica, producen la impresión de que nos ponen muy cerca de la base material de la vida, y como si con ello se encontrase el hombre en vísperas de tener en su mano el volante con que poder dirigir él técnicamente la vida en cuanto ésta pueda depender de su organización somática. Partiendo de que el ácido desoxirribo-nucleico de la célula germinal contiene ya en sí los planos y patrones del futuro del individuo, se nos pone delante la perspectiva de poder alterar la organización de tal elemento-clave. Ello significaría, seguramente, un poder de regulación o dirección técnica de la vida orgánica no ya desde fuera, por la regulación de factores ambientales que favorecen (o entorpecen) la marcha que por sí lleva, sino desde dentro, girando el volante, y además *a radice* (167). Esto significaría un control humano técnico casi total de la evolución del elemento biológico o material de la vida, aparte de los resultados finales de la síntesis artificial del ADN y ARN emprendida por Ochoa y Kornberg.

Ahora bien, tal regulación interna en el elemento somático del individuo humano ¿no determinaría una pareja repercusión en el psíquico? El logro de una más perfecta organización del ADN no acarrearía consiguientemente una más perfecta inteligencia? Las investigaciones iniciadas no han llegado todavía aquí aunque están en camino. De llegar, habrán confirmado (hasta donde se puede confirmar empíricamente) la doctrina tomista de la dependencia radical de la

(165) UBEDA PURKISS, M.: Ob. cit., pág. 161.

(166) Id., ib., pág. 164.

(167) Cf. GERHARD ZERBE: *El archivo de información genética a la luz de la Cibernética (Las primeras treinta horas de la vida del ser)*. Parte I, en "Folia Humanística", III (1965), 515-525. Parte II, ib., III (1965), 641-650.

diferenciación de la perfección de las almas respecto de la diferenciación de la perfección de los cuerpos.

4.—DESERCION Y VUELTA AL "EPIGENISMO".

Aristóteles había defendido el "epigenismo", es decir, la génesis efectuada por la intervención de una "potencia formativa" que, a partir de unos elementos germinales muy simples, dirigía el proceso de organización genética del viviente hasta venir a ser éste constituido.

En el siglo XVII volvió a surgir el "preformismo" (rechazado ya por Aristóteles), patrocinado por J. Swammerdam, que vino a parar a las teorías de la "incapsulación" de los "homúnculos" y de los "spermatozoos".

En 1841 A. von Kölliker descubre el carácter celular de los elementos germinales; y, con ello, adquirió de nuevo aceptación la teoría aristotélica. Era como una especie de "neo-epigenismo" que iría tomando consistencia bioquímica con las investigaciones de W. Roux, H. Driesch y otros sobre los asombrosos procesos de desarrollo de las células germinales hasta llegar a los últimos descubrimientos sobre la localización de las bases bioquímicas de la herencia en el ADN y el ARN (167 bis).

5.—EN ESPERA DEL ULTIMO PASO DE VALORACION.

Aunque las investigaciones biológicas y psicológica, espontáneamente y por sus propios medios, han venido describiendo en los últimos tiempos una línea de aproximación al modo de pensar tomista sobre la persona humana, éste espera un paso más (168).

(167 bis) Los resultados de las últimas investigaciones genéticas parece que dan motivo para hablar de una especie de solución intermedia entre el preformismo y el epigenismo. La "información" o serie de instrucciones respecto al individuo futuro que encontramos ya en el embrión, es decir los elementos heterogéneos para geoméricamente estructurados, nos invitan a hablar de un cierto "pre-formismo equivalente" o "equivoco". Mas es indispensable un proceso epigenista (la gestación) mediante el cual las formas para-geométricas ya formadas desde el primer momento en la célula germinal se transforman en formas naturales que aparecerán al cabo del proceso de gestación.

(168) Claro está que es un contrasentido pensar que la "confirmación" empírica de las doctrinas profesadas por santo Tomás vayan a justificar el intento de caminar hacia el siglo XIII y acomodarse en el modo rudimentario y elemen-

Este paso es un salto fuera de sí mismas hacia la filosofía, en virtud del cual quedará completado el particularismo de los métodos de aquellas y a su vez beneficiarán a la filosofía rellenándola con las conquistas empíricas de detalle de la totalidad de tales métodos (169).

Refiriéndose a ese paso en lo que respecta a la psicología, dice Brennan: "Lo que necesitamos hoy es, según la doctrina tomista, menos Psicología y más Antropología, usando ese término en su sentido tradicional, equivalente al estudio del hombre. Porque eso es lo que debiera ser la Psicología: el estudio del hombre en cuanto hombre, no en cuanto serie de reflejos, o como suma de configuraciones perceptuales, o como serie de procesos de imágenes, o como complejo de reacciones instintivas. No son éstos más que eventos aislados en el proceso de la naturaleza humana, que no tienen significado alguno si no es en relación con la naturaleza entera. El estudio del hombre, en cuanto hombre, equivale al estudio del hombre como organismo animado, como compuesto de materia y espíritu, cuyas operaciones caen bajo la dimensión del análisis científico, pero cuya naturaleza fundamental pertenece al estudio propiamente filosófico" (170).

¿Cuándo se dará este paso, este salto salvador? Parece que la psicología se encuentra todavía en un estado de debilidad que le dificulta darlo y romper consigo misma; pues no se trata de acomodar

tal del pensar de entonces en los detalles empíricos de fisiología y psicología. Al contrario, el sentido de tal "confirmación" consiste en poner en claro que aquella doctrina está en la misma dirección que las actuales investigaciones (aunque en distinto plano), de modo que éstas no presentan incompatibilidad con aquella como la presentan con la teoría preformista por ejemplo. Esto quiere decir que el tomista puede aceptar tranquilamente los resultados de las investigaciones empíricas actuales, como un desarrollo técnico preciso de sus observaciones sagaces pero tan sólo intuitivas.

(169) "El estudio del hombre como entidad sensible, como ser vivo, como animal, en sus estructuras, mecanismos y comportamiento psico-fisiológicos y en su ser social, cultural, progresivo, es objeto de estudio experimental, inductivo y estadístico. En esta perspectiva, la psicología tomista, fruto de una inducción no pocas veces insuficiente, de una experimentación forzosa limitada a los medios técnicos del siglo XIII y con una documentación histórica y etnográfica a todas luces elemental, tiene mucho que ampliar, integrar y matizar" UBEDA PURKISS, M.: Ob. cit., pág. XIX).

(170) "Nada de positivo que haya sido destacado por representantes de otras escuelas es rechazado por ellos [los representantes de la filosofía del ser, principalmente los tomistas]. Para citar un ejemplo, diremos que reconocen los resultados de las ciencias de la naturaleza como parte genuina del saber, pero los acomodan, como todo lo demás, en un cuadro orgánico de conjunto en el que el hombre, mejor comprendido que por las demás direcciones, ocupa el lugar que merece con toda la riqueza de su ser y la plenitud de sus problemas. Pero, no obstante este personalismo, tampoco sufren menoscabo otros compartimientos de la realidad" (BOCHENSKI, I. M.: *La Filosofía actual*, México, Fondo de Cultura Económica, 1951, pág. 263).

la filosofía a determinadas observaciones empíricas, sino de abrirse la totalidad de las observaciones a la filosofía.

"De todas maneras —dice un autor—, y principalmente gracias a la psicología clínica, a la psicología social y a la psicología del aprendizaje, creemos que esta situación ha de variar muy rápidamente. Gracias a la primera, porque al subrayar ella de una manera muy vigorosa la unidad de lo humano pone a la cultura moderna ante la novedad radical de nuestro ser, haciendo imposible, y esto por primera vez desde hace bastantes siglos, explicarlo por reducción a algo parcial en él o fuera de él: sea lo material, lo animal o lo espiritual. La psicología del aprendizaje, porque creo que solamente ella hará posible una auténtica ontología de los órdenes humanos del ser mostrando la importancia y la originalidad de la materia, la vida, la historia y la libertad. La psicología social, porque ella es la rama de la nueva psicología que está más en contacto con los problemas que han empujado la pregunta sobre el hombre hacia el centro de las preocupaciones modernas; por eso ha de ser también ella la que en sus dificultades, sus intentos y sus conceptos más vivifique los cuadros teóricos de la antropología filosófica" (171). "El pensamiento contemporáneo —dice otro autor—, en el que se ha llegado a una increíble especialización de funciones, siente, sin embargo, y cada día con mayor urgencia, la necesidad incoercible de retornar a la unidad del hombre, impulsado no sólo por la realidad de las cosas, sino por una visión más dinámica y sintética de toda la realidad" (172).

La doctrina tomista sobre la persona humana espera la integración (no la anulación) de las investigaciones biológicas y psicológicas (173) en la unidad básica sustancial de cada persona o individuo; unidad profunda constituida por cuerpo y espíritu en contrato ontológico de materia y forma, es decir, de espíritu abierto constitutivamente a la materia; unidad, por tanto, que puede acoger los resultados conquistados por las investigaciones dispersas de ambos secto-

(171) TORMOS, A.: *Psicología y antropología filosófica*, en "Pensamiento", 21 (1965), 143-144.

(172) UBEDA PURKISS, M.: Ob. cit., pág. XX.

(173) Claro que lo ideal es no sólo esperar el hecho de la llegada sino facilitar la venida saliendo al encuentro, lo que por parte de los representantes de la doctrina tradicional no siempre ha tenido lugar. "Por parte de los escolásticos nunca, que sepamos, se ha negado la legitimidad del estudio experimental del compuesto humano; pero rarisíma vez se le ha concedido la atención debida, y con frecuencia se han preocupado más de la *refutación* de la metafísica inconsecuentemente profesada por determinados especialistas, que de la *integración* de sus descubrimientos y experiencias" (UBEDA PURKISS, M.: Ob. cit., pág. XXI).

res que, con precipitación injustificada, se han venido encerrando en sí mismas pretendiendo una interpretación auténtica del hombre. Tanto el cuerpo como el espíritu tiene su puesto en la interioridad personal del hombre como realidades sustantivas coherentes en su intimidad más profunda.

En el campo estrictamente filosófico contemporáneo, la reafirmación de la persona ha sido fruto del "afán por recuperar una individualidad que se había ido diluyendo entre abstracciones conceptuales o actos insolidarios. En este dificultoso intento por recuperar la filosofía contemporánea tiene que arrancar no de un camino ya señalado y desbrozado, sino, al contrario, de una ruda reacción contra los sistemas que más lejos habían llevado la despersonalización humana" (174).

Mas quien ve la realidad de la persona con el instrumental de sondeo que le ha facilitado santo Tomás, no está del todo satisfecho de los pasos dados hasta hoy día en la tarea de reconquista de la persona. La filosofía actual ha llegado a percibir múltiples influencias de la realidad de la persona y de ellas se está beneficiando; pero la realidad misma de la persona está un paso más allá, en el estrato sustancial del ser. Sobre él alza la doctrina tomista la estructura de la persona como un cimiento.

Ahora bien, el desfonde efectuado por el pensamiento anti-sustancialista de la antropología cartesiana permanece en gran medida, aunque matizado de diversas maneras. Las consideraciones personalistas son de carácter casi exclusivamente fenomenológico-existencial, de modo que la realidad de la persona es considerada como un fenómeno totalmente distinto de los demás, el cual exige ser estudiado aparte y definir delicadamente sus características frente a los demás, pero la sagacidad de este afán de agrimensura espiritual —residuo de preocupaciones añejas— le ha distraído y le ha impedido examinar el fondo de la persona (175), que fue la consideración preferida por el personalismo tradicional.

Así, pues, la dimensión de profundidad ontológica permanece, en general, sin ser valorizada por el pensamiento hijo de nuestros días.

(174) UBEDA PURKISS, M.: Ob. cit., págs. 29-30.

(175) COPLESTON, F.: *Filosofía contemporánea*, Barcelona, Edt. Herder, 1959, pág. 165.

Por lo demás, no hay que olvidar que el mismo pensamiento tradicional se ha venido actualizando, de modo que, aunque no nacido del espíritu de nuestros días, ha renacido en ellos fomentado por ciertas condiciones favorables y se cuenta como la forma más pujante de personalismo actual. Puede pensarse, por ejemplo, en la corriente personalista que va desde el espiritualismo de Mounier hasta el personalismo que aflora en las encíclicas pontificias de última hora. Naturalmente, este personalismo tradicional actualizado contribuye con su presencia y su actuación a actualizar la consideración de profundidad de la persona dibujada en las páginas anteriores.

ISACIO PEREZ FERNANDEZ, O. P.