

<https://doi.org/10.34024/prometeica.2025.32.19724>

CONDICIONES METAFÍSICAS DE POSIBILIDAD DE LA PERSONA COMO SER ABIERTO Y DINÁMICO

METAPHYSICAL CONDITIONS OF THE PERSON'S POSSIBILITY AS AN OPEN AND DYNAMIC BEING

CONDIÇÕES METAFÍSICAS DE POSSIBILIDADE DA PESSOA COMO SER ABERTO E DINÂMICO

Fabrizio Renzi

(Universidad Católica San Pablo, Peru)

frenzi@ucsp.edu.pe

Recibido: 14/11/2024

Aprobado: 07/01/2025

RESUMEN

A la luz de la interpretación personalista de la noción metafísica de sustancia, se podría sostener que dicha noción es perfectamente compatible con una concepción que subordina los intereses del individuo a la colectividad. De hecho, para el personalismo la concepción sustancialista de la persona lleva a la negación de la libertad personal, en la medida en que implica determinación y fijismo. Ahora bien, el presente trabajo tiene como objetivo destacar varios argumentos capaces de responder a las preocupaciones que emergen de la interpretación en cuestión. A través del análisis de algunas doctrinas de la metafísica antigua y escolástica, se pondrá de manifiesto que no es necesario abandonar la categoría de sustancia para explicar el carácter abierto y dinámico del ser personal.

Palabras clave: sustancia. personalidad. naturaleza. individualidad. universalidad.

ABSTRACT

In the light of the personalist interpretation of the metaphysical notion of substance, it could be argued that this notion is perfectly compatible with a conception that subordinates the interests of the individual to the collectivity. In fact, for personalism the substantialist conception of the person leads to the denial of personal freedom, insofar as it implies determination and fixism. Now, the purpose of this paper is to highlight several arguments capable of responding to the concerns that emerge from the interpretation in question. Through the analysis of some doctrines of ancient and scholastic metaphysics, it will become clear that it is not necessary to abandon the category of substance to explain the open and dynamic character of the personal being.

Keywords: substance. personality. nature. individuality. universality.

RESUMO

À luz da interpretação personalista da noção metafísica de substância, poderia argumentar-se que esta noção é perfeitamente compatível com uma concepção que subordina os interesses do indivíduo à coletividade. De facto, para o personalismo, a concepção substancialista da pessoa conduz à negação da liberdade pessoal, na medida em que implica determinação e fixidez. Ora, o presente trabalho pretende destacar vários argumentos capazes de responder às preocupações que emergem da interpretação em questão. Através da análise de algumas doutrinas da metafísica antiga e escolástica, ficará claro que não é necessário abandonar a categoria de substância para explicar o carácter aberto e dinâmico do ser pessoal.

Palavras-chave: substância. personalidade. natureza. individualidade. universalidade.

Introducción

Según el personalismo, la noción metafísica de sustancia no puede usarse para explicar la persona, en la medida en que implica determinación y fijismo, que son características propias del mundo físico y material. El problema es que el personalismo, al concebir la sustancia como algo fijo, se queda dialécticamente condicionado por la ideología positivista y acaba por reconducir dicha noción a la dimensión estable de la lógica y del lenguaje.

La noción de persona, al ser irreducible a la relación lógico-lingüística entre individuo y especie, viola la lógica que subyace a lo cuantitativo y material. En todo caso, esto no significa que hay que abandonar la metafísica a la hora de explicar adecuadamente esta noción. La propia doctrina aviceniana de la indiferencia de la esencia y su ser una aplicación de la distinción entre el ser y la esencia nos sugiere que la lógica de la relación individuo/especie puede fundamentarse en un análisis de carácter trascendental.

La dimensión metafísico-trascendental de la persona puede entenderse adecuadamente a la luz de la teoría de la subsistencia: la subsistencia es el lugar donde se cumple el carácter trascendental del ser. Bajo este aspecto, es relevante la metafísica de Suárez, según la cual la subsistencia es un modo de existir realmente distinto de la naturaleza sustancial mediante el cual la misma sustancia individual alcanza su perfección o último complemento. El punto es que la distinción suarista entre naturaleza y subsistencia permite evitar concebir la persona como algo fijo y estable.

1. La interpretación personalista de la categoría metafísica de sustancia

La metafísica antigua y escolástica podría parecer inadecuada para comprender la auténtica noción de persona. Dicha filosofía, en la medida en que recurre a la categoría de sustancia para explicar la realidad humana, podría resultar incapaz de dar cuenta de la dimensión espiritual del ser personal. García Cuadrado escribe:

Reducir la persona a sustancia (mero substrato de accidentes materiales) sería equivalente a «cosificarla». La persona humana no es un «qué», sino un «quién»; no es un «algo», sino un «alguien personal». La noción de sustancia, para algunos personalistas, implica determinación y fijismo (que es lo característico del mundo físico), mientras que lo propio de la persona humana es la libertad y el dinamismo en su obrar: ser persona aparece para los filósofos personalistas como una tarea a realizarse, dado el carácter abierto e inacabado del hombre (2010, 129)¹.

Se podría argumentar que la noción metafísica de sustancia, en la medida en que nace fundamentalmente de un examen de la realidad física, puede tener graves consecuencias en el plano sociopolítico. En efecto,

¹ En esta misma página se cita Burgos, fundador y presidente de la Asociación Española de Personalismo: “El personalismo [...] prefiere hablar de la persona no mediante unas categorías que han surgido fundamentalmente del análisis del mundo material, sino mediante unas categorías específicas elaboradas a partir del análisis de la experiencia humana” (2000, 160). La traducción de los pasajes en otra lengua es nuestra.

según el personalismo, las categorías metafísicas resultan perfectamente compatibles con una concepción que subordina los intereses del individuo a la colectividad, puesto que la concepción sustancialista de la persona de hecho implica el determinismo y, por ende, la negación de la libertad personal. Mounier, fundador del movimiento personalista y de la Revista *Esprit*, escribe:

Llamamos personalista a toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sostienen su desarrollo (1969, 9)².

¿Se puede aceptar la tesis personalista de que la noción de sustancia es una categoría elaborada para explicar las cosas materiales? ¿Se puede abrazar la interpretación según la cual la noción en cuestión implica determinación y fijismo?

En primera instancia, se podría responder negativamente a dichas preguntas. Hay varios argumentos que parecen estar en contra de la interpretación personalista anteriormente mencionada. Se podría recurrir, por ejemplo, a la distinción aristotélica entre sustancia y discurso. En *Categorías*, I, 4a17-37, el Estagirita dice acerca de la entidad sustancial:

La entidad, siendo numéricamente una e idéntica, es capaz de admitir los contrarios [...]. En nada de lo demás parece darse tal cosa, a no ser que alguien ponga el enunciado y la opinión como ejemplos en contra, declarando que son cosas de aquel tipo: en efecto, un mismo enunciado parece ser verdadero y falso, v.g.: si es verdadero el enunciado de que alguien está sentado, al levantarse éste, aquel mismo enunciado será falso; de igual manera también en el caso de la opinión: en efecto, si uno opinara, conforme a la verdad, que alguien está sentado, al levantarse éste, opinará falsamente si sostiene la misma opinión sobre ello. Quizá alguno admitiría también esto, pero hay una diferencia en el modo: en efecto, en lo tocante a las entidades, al cambiar ellas mismas son capaces de admitir los contrarios [...]; en cambio, el enunciado y la opinión permanecen por sí mismos invariables en todo y por todo, pero, al variar el objeto, surge lo contrario en torno a ellos: en efecto, por una parte el enunciado de que alguien está sentado permanece idéntico, pero, al variar el objeto, tan pronto resulta verdadero como falso; de igual manera también en el caso de la opinión (Aristóteles, 1982, 40-41).

Los estudiosos que sostienen la tesis de que la sustancia es algo fijo o estable, erróneamente reconducen dicha categoría al campo lógico-lingüístico. La entidad sustancial, a diferencia del enunciado (y de la opinión), no permanece invariable en todo y por todo. Mientras que la misma proposición sólo aparentemente es verdadera y falsa, la entidad mencionada es capaz de recibir *en sí* los contrarios. La sustancia es concretamente *modificada* por los accidentes. El propio Aristóteles explícitamente sostiene que *cambia ella misma*³.

Teniendo en cuenta que el personalismo nace como reacción a la ideología positivista, se podría decir también que los pensadores que destacan el carácter fijo de la sustancia acaban por interpretarla de acuerdo con dicha ideología. En efecto, la reedición del positivismo en el siglo pasado, es decir, el Círculo de Viena, reconduce los estados de cosas comprobados empíricamente a las propiedades lógicas del lenguaje. Schlick sostiene:

El acto de verificación en el que desemboca finalmente el camino seguido para la resolución del problema siempre es de la misma clase: es el acaecimiento de un hecho definido comprobado por la observación, por la vivencia inmediata. De esta manera queda determinada la verdad (o la falsedad) de todo enunciado (Schlick, 1965, 62).

El empirismo lógico es un ejemplo emblemático de la manera cómo la dimensión lógico-lingüística y la dimensión de los hechos pueden situarse en el mismo nivel. Como es sabido, los miembros del Círculo de Viena desarrollan una teoría del significado basada en el principio de verificación, es decir, en el

² Este pasaje es citado por García Cuadrado, el cual, además de citar el fragmento en cuestión, hace referencia a las siguientes palabras: “En parte como reacción a un clima materialista y positivista que reduce lo que es el hombre a sus componentes físicos, un conjunto importante de pensadores —especialmente judíos y cristianos, algunos conversos— se esfuerzan por explorar las dimensiones del espíritu humano, y crean métodos de trabajo, perspectivas de estudio y un vocabulario nuevo” (Lorda, 1996, 16).

³ Algunos estudiosos escriben: “Los accidentes son algo de la sustancia y el cambio accidental supone que la sustancia misma cambia, aunque sea solo accidentalmente” (Alvira, Clavell, & Melendo, 2001, 60).

principio según el cual una proposición tiene significado sólo si existe un método empírico para verificarla. Hay que entender por verificación la posibilidad lógica de verificación: todo lo expresable puede ser un hecho, y todo hecho puede ser lógicamente expresable (Bianca, 1990, 140-141). En otras palabras, el concepto de verificación implica la reducción de los estados de cosas a la no contradicción lógica: todo lo que no es contradictorio, es decir, todo lo que es pensable sin contradicción, existe por principio y existe por principio precisamente porque no es contradictorio. Es un enfoque que parece distinto del de Aristóteles. Este último se muestra consciente de la distinción entre el nivel lógico-lingüístico y el nivel ontológico-metafísico y, por esta razón, también se muestra consciente de la necesidad de no reducir la realidad a la no contradicción lógica.⁴

En cuanto a la posibilidad de concebir la sustancia como mero sustrato de accidentes materiales, primero hay que destacar que no pertenece necesariamente a la noción de sustancia en cuanto tal el ser sustrato de dichos accidentes, puesto que se dan determinaciones accidentales también en el mundo inmaterial. Algunos estudiosos de la metafísica de Santo Tomás de Aquino escriben:

Mientras la cantidad se deriva necesariamente de la materia, y es por eso el accidente básico del mundo corpóreo, las cualidades siguen a la forma sustancial, y se encuentran tanto en las sustancias materiales como en las espirituales. De este modo, la cualidad junto con la relación son los únicos accidentes que se encuentra en el ámbito espiritual (Alvira, Clavell, & Melendo, 2001, 70)⁵.

Segundo, hay que señalar que tampoco pertenece necesariamente a la noción de sustancia en cuanto tal el ser sustrato de accidentes (sean ellos materiales o inmateriales). En *Disputaciones metafísicas*, XXXIII, 1, 1-2, Suárez sostiene:

En el verbo estar debajo y en el nombre sustancia de él derivado se indican dos razones o propiedades: una es absoluta, a saber, el existir en sí y por sí, propiedad que, atendiendo a su simplicidad, nosotros expresamos mediante la negación de existir en un sujeto; la otra es cuasi relativa y consiste en ser soporte de los accidentes. Parece que ésta es la primera etimología del nombre, si tenemos en cuenta su imposición, que procede de nuestro conocimiento; efectivamente, partiendo de los accidentes llegamos al conocimiento de la sustancia, y concebimos a ésta primariamente por la relación de estar debajo, en cambio, si consideramos la realidad en sí misma, la segunda condición o razón tiene prioridad absoluta, e incluso es de suyo suficiente para la razón de sustancia, prescindiendo de la posterior. Por eso se encuentra en Dios la razón perfectísima de sustancia, ya que existe de modo eminente en sí y por sí, aunque no esté bajo accidentes. Es más, si por un posible o un imposible pudiera hacerse una realidad creada incapaz de accidente y que por su naturaleza no necesitara de sujeto alguno para existir, esa realidad sería sustancia perfecta sin la propiedad de estar debajo, más no sin la condición de existir en sí y por sí. Consiguientemente, está es la razón primera y esencial (Suárez, 1960, 267).

Es cierto que la primera etimología del término *sustancia* es el ser sustrato de accidentes materiales o que –por decirlo con las palabras del personalista Burgos– dicha categoría ha “surgido fundamentalmente del análisis del mundo material” (2000, 160), pero es cierto también que la *razón primera y esencial* de la realidad sustancial no consiste en el *estar debajo* de las determinaciones accidentales, sino en el *existir en sí y por sí*. Una vez más cabe señalar la necesidad de distinguir entre el nivel lógico-lingüístico y el nivel ontológico-metafísico. Si consideramos la realidad en sí misma y no el modo como la conocemos (la realidad en su manifestación), la interpretación personalista anteriormente mencionada aparece nuevamente débil y cuestionable.

⁴ Aristotélicamente hablando, la distinción entre el nivel lógico-lingüístico y el nivel ontológico-metafísico se refleja en la distinción entre la contradicción y la contrariedad. Un estudioso escribe: “Hemo dicho que la necesaria alternativa entre verdad y falsedad constituía una propiedad exclusiva de los opuestos contradictorios. ¿Por qué? Aristóteles aduce, al menos, dos razones. A la primera acabamos de aludir: los opuestos relativos, los contrarios, la posesión y la privación se expresan con palabras aisladas, y a ninguna de éstas corresponde de por sí verdad o falsedad, que son atributos del juicio. La segunda, más de fondo, también nos es conocida: entre la afirmación y la negación no cabe medio, es necesario afirmar o negar” (Melendo, 1981, 67). Véase también (Costa, 1996, 317).

⁵ Desde este punto de vista, es necesario distinguir entre la filosofía de la naturaleza y la metafísica. Escriben los mismos estudiosos: “El estudio de los accidentes de las realidades materiales es tarea específica de la filosofía de la naturaleza. Allí se trata fundamentalmente de la cantidad y de los demás accidentes en cuanto se apoyan en ella. Sin embargo, hay dos accidentes que se dan en todas las sustancias, no sólo en las materiales; la cualidad y la relación. De ahí que la metafísica se ocupe especialmente sólo de estos dos predicamentos” (Alvira, Clavell, & Melendo, 2001, 69).

2. La estructura lógico-lingüística que subyace a la noción de individuo

Desde el punto de vista de un análisis fenomenológico, la distinción entre el nivel lógico-lingüístico y el nivel ontológico-metafísico desaparece. El considerar fenomenológicamente la naturaleza sustancial en su concreta manifestación individual lleva a concebir la sustancia como sustrato de accidentes materiales⁶. En efecto, dicho análisis puede poner de relieve que lo universal y lo individual se sitúan *en el mismo plano*. Gonnella y Zacchini, al reportar la reflexión de Conci sobre la actitud objetivante que caracteriza el pensamiento occidental, destacan:

La estructura intencional fundamental del pensamiento occidental es la relación funcional entre un polo invariante (*eidos*) y un polo constituido por una secuencia indefinida de variaciones (entendidas como metamorfosis individuales del *eidos*), que desde lo invariante, como principio, como regla y como unidades de conexión, reciben el significado ontológico y lógico del que esencialmente carecen. La estructura invariancia/variaciones no es otra cosa que la estructura occidental de objetivación y subjetivación. Tomando una rosa como ejemplo, el *eidos*-ROSA es la regla que pasa por todos los individuos-rosa y los identifica, precisamente, como rosas individuales. La "rosa" es singular, el "ser rosa" es universal. Los naturalistas positivistas tradicionalmente creen que el individuo es algo empírico, pero no es así: no es posible comprender al individuo sin un universal. El individuo es una categoría, una esencia tanto como lo universal, y como tal no es sinónimo de lo empírico: es una categoría lógica asociada a lo universal (Gonnella, Zacchini, 2023).

Estamos frente a una reflexión que parece directamente aplicable a la filosofía medieval. Según Avicena, por ejemplo, no sólo lo universal, sino también lo particular es una representación mental. Lo particular, como destaca Marmura, no es más que un *significado* mediante el cual se designa precisamente las circunstancias individuantes de la esencia o naturaleza existente en la realidad externa (1992, 80), lo cual quiere decir lo siguiente: así como se da una idea de la especie humana, también se da una idea del individuo entendido como miembro de esta especie. El individuo no es otra cosa que la representación mental de la especie humana asumida con la relativa materia particularizada y los consiguientes accidentes (Bäck, 1994, 52). Es una doctrina que de hecho se encuentra también en la filosofía de Santo Tomás de Aquino, quien atribuye al principio de individuación un alcance primariamente lógico. Enrico dice lo siguiente al respecto:

La materia real, extensa, es causa de la individualidad sólo en el sentido de que la manifiesta, es su signo y, por tanto, causa en sentido lógico, consecuencia en sentido ontológico; así las dimensiones de la materia son el término a través del cual se expresa la individualidad, son su huella, la manifestación real y sensible, el término expresivo. Y de hecho en el *De ente*, donde la materia es el principio de individuación, el problema, como dice el propio Tomás, es la definición y el plano es el lógico (2007, 769).

La cuestión de la individuación puede calificarse como “el problema del Uno y los Muchos en la línea de la esencia” (Wippel, 2000, 351) o como el de la “repetición de la esencia” (Pietrosanti, 2004). Son locuciones que expresan la tesis de que por medio de la materia es posible que exista un cierto número de individuos de una misma clase o, en otras palabras, que existan distintos individuos representables como ocurrencias particulares dentro de una misma especie entendida como representación universal⁷. Las ocurrencias particulares y su representación universal no son más que dos polos de una misma estructura lógico-lingüística, estructura que hace que una misma especie (o género) pueda atribuirse indiferente o indeterminadamente a sus miembros y pueda predicarse de ellos de manera unívoca. Así como en las operaciones matemáticas los diferentes casos de un mismo número son *cualitativamente idénticos*, también son *cualitativamente idénticos* los diferentes individuos de una misma especie⁸.

⁶ Concebir la naturaleza sustancial en su concreta manifestación significa concebirla en su dimensión de entidad cambiante, es decir, en cuanto concretamente modificada por sus determinaciones accidentales.

⁷ Por otra parte, lo universal (género y especie), al permanecer susceptible de multiplicación numérica e individualidad concreta, no abstrae de las características sensibles y extensas de las cosas, sino que se concretiza en su materialidad (Maréchal, 1995).

⁸ Si los diferentes casos de un mismo número no fueran *cualitativamente idénticos*, las operaciones aritméticas no serían posibles. Sobre el número matemático (Bäck, 1994). En cuanto a los miembros que pertenecen a la especie hombre, cabe

La tesis de que es lógicamente posible reconducir la esencia o naturaleza sustancial individual a su representación universal parece convalidar la interpretación del personalismo antes señalada. En efecto, configurar los individuos humanos como elementos cualitativamente idénticos pertenecientes a una misma clase parece remitir a una concepción uniformadora y homologante que es compatible con la negación de la libertad y la subordinación de los intereses del individuo a la colectividad. Dicho de otro modo, la doctrina de la repetibilidad de la esencia sustancial no es capaz de dar cuenta de la tesis de que “la persona humana es un individuo único e irrepetible” (Forment, 1996, 33). A propósito de la noción de individuo, Serretti escribe acertadamente:

Todo el pensamiento antiguo no había podido superar la noción de 'individuo' y su caracterización respecto de la especie a través de propiedades. Por tanto, el individuo es siempre y centralmente un ejemplar de su especie y se define esencialmente en referencia a ella. Desde este punto de vista, la noción de "individuo" es en buena medida concomitante con la de 'parte' (*meros*). El individuo se distingue de otros individuos de la misma especie por el número y los signos idiomáticos. No hay trascendencia. La pertenencia a la especie la califica y delimita sus límites (*oros*), es decir, su horizonte. El hombre, como individuo, también está incluido en su especie y definido enteramente por ella (Serretti, 2018, 138)⁹.

Una vez subrayado que la noción de persona implica la “violación de la lógica deducida de la relación individuo/especie” (Serretti, 2018, 140)¹⁰, cabe señalar que dicha noción implica también la negación de la lógica que subyace a lo cuantitativo y material. En efecto, la irreductibilidad de la persona a la relación individuo/especie puede ser puesta en relación con la concomitancia de la noción de individuo con la noción de *parte*, concomitancia que revela la dimensión cuantitativa y material de la naturaleza sustancial individual. A este respecto, téngase en cuenta que lo característico de la cantidad continua consiste en que puede dividirse en partes homogéneas (o elementos) y que dichas partes luego pueden contarse. Ventimiglia escribe:

El uno numérico [...] nunca se predica de lo que es de la misma naturaleza, de los números, a la manera de la causa o del principio externo –externo ya sea en el concepto o incluso en la realidad– sino siempre a la manera del elemento, es decir, como su constituyente inmanente y cualitativamente idéntico. [A su vez], el numérico [...] que es sustancia a la manera del elemento o género, posee necesariamente la diferencia como externa. Es propio de la ley del elemento y del género definirse como lo que queda al final de cada división, y diferenciarse por la adición de un elemento externo (2007, 168. 172).

El hecho de que la ley del elemento y del género (o de la especie) permita la diferenciación por la adición y la substracción (o, en otras palabras, por el aumento y la disminución) de un elemento externo¹¹ explica por qué el número matemático se da exclusivamente en las cosas materiales, teniendo en cuenta –primero– que sólo las formas de las cosas materiales pueden ser recibidas en múltiples sujetos y –segundo– que la materia se relaciona con dichas formas como su supuesto indeterminado y como su factor externo de multiplicación numérica¹². El punto es que lo que se acaba de decir parece confirmar una vez más la validez de la interpretación según la cual las categorías metafísicas son inadecuadas para dar cuenta de la noción de persona puesto que son el resultado de un análisis de la realidad física y material.

señalar que dichos miembros, aunque difieran individualmente entre sí, en cuanto hombres son absolutamente idénticos. Fabro afirma: “Todos los hombres son igualmente hombres, y la naturaleza humana presente en uno no puede, en cuanto naturaleza humana, ser diferente de la del otro, de lo contrario este ya no sería un hombre sino otra cosa” (2005, 17).

⁹ Serretti dice también: “Por lo tanto, el hombre, como persona, sin dejar de pertenecer a la especie humana y por tanto manteniendo su individualidad, posee al mismo tiempo una dignidad que es excéntrica con respecto a la especie y que ya no lo define simplemente en relación con la especie misma y los demás individuos que forman parte de ella” (Serretti, 2018, 139).

¹⁰ Por decirlo en palabras de Lobato, “de suyo, la persona no tolera un discurso genérico, ni abstracto” (1994, 50).

¹¹ En cuanto a la diferenciación por la adición o substracción, véase también Courtès, 1968, 228.

¹² En *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 2, ad 3, está escrito: “Las formas que se dan en la materia, se individualizan por la materia que, por ser primer sujeto y fundamento, no puede ser de otro. La forma, por su parte, en cuanto tal, no ser que algo lo impida, si puede darse en otros muchos” (Tomás de Aquino, 2001, 116).

3. La noción de persona y su lógica metafísico-trascendental

Para entender la noción de persona es necesario someter dicha noción a una lógica diferente de la que puede deducirse de la relación individuo/especie o individuo/género. En todo caso, esto no significa que la metafísica no pueda desarrollar un discurso capaz de encuadrar adecuadamente la noción en cuestión. A este respecto, cabe señalar que, en la sección 1 del tratado V del *Libro sobre la filosofía primera o ciencia divina*, Avicena inserta su reflexión sobre lo universal y lo particular en un contexto más amplio, irreducible a la relación entre un polo invariante y un polo representado por una secuencia de variaciones. Dicho contexto es el de la doctrina de la indiferencia de la esencia, según la cual la esencia, considerada en sí misma, es decir, considerada exclusivamente desde el punto de vista de su contenido, no es ni universal ni particular¹³. Se trata de una doctrina que no presenta una estructura binaria. A diferencia de la estructura invariancia/variaciones señalada por la fenomenología, la estructura propia de la doctrina aviceniana incluye tres componentes: lo universal, lo particular y la misma esencia. En efecto, Avicena distingue entre lo universal como universal y aquello a lo cual sucede la universalidad: la definición de aquello a lo cual sucede la universalidad no es la misma que la de universalidad, ni la universalidad es parte constitutiva de la definición de aquello a lo cual sucede la universalidad. Dicho de otro modo, la universalidad, que es lo que se predica de muchos, es una representación que no se identifica con, sino que se añade a la esencia¹⁴. Asimismo, la esencia considerada en sí misma es indiferente a la representación constituida por la particularidad¹⁵. Refiriéndose también a lo uno y lo múltiple, Avicena escribe:

La caballidad por lo tanto en sí misma es sólo caballidad; en sí misma no es ni uno ni múltiple, no existe ni en los individuos concretos ni en el alma y no es ninguna de estas cosas ni en potencia ni en acto, porque [de lo contrario estas cosas] serían internas a la caballidad (*Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1).

La doctrina de lo universal (y de lo particular) no es más que una aplicación de la distinción entre el ser y la esencia en el campo de la predicación (Rashed, 2004). Bertolacci destaca que:

Siendo la universalidad una consecuencia de un modo particular de existencia de la naturaleza, y siendo la naturaleza misma la esencia de una cierta clase de existentes [...], la distinción entre naturaleza y universalidad que establece Avicena en V, 1-2, es equivalente a aquello entre esencia y existencia. La metafísica proporciona el fundamento de la doctrina lógica de los universales precisamente porque muestra que la universalidad es un atributo que pertenece a la esencia junto con uno de los modos de su existencia (la existencia en el intelecto) (2008, 72).

Por un lado, la doctrina aviceniana de la indiferencia de la esencia y su específica estructura da a entender indirectamente que la comprensión correcta de la noción de persona requiere un análisis más amplio que el meramente lógico. Por otro, el hecho de que dicha doctrina esté relacionada con la cuestión de la distinción entre el ser y la esencia nos sugiere que la lógica propia de la relación individuo/especie o individuo/género puede encontrar su fundamento en un discurso de carácter trascendental.

El análisis trascendental, es decir, el discurso que tiene por objeto directamente el *ser* del hombre, permite dar cuenta de la unicidad e irrepetibilidad de cada sujeto humano. Forment escribe:

¹³ Sobre la doctrina de la indiferencia de la esencia, se puede consultar: (Lizzini, 2002, 2003), (Bettetini et al., 2004), (Libera, 1999).

¹⁴ Avicena dice: “Universal es aquello que no encuentra impedimento para que su misma representación se diga de muchos” (*Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1). En cuanto a la relación entre la doctrina de la indiferencia de la esencia y la doctrina de la predicación, véase Angelelli, 1967, 144.

¹⁵ En cuanto a lo particular, Avicena afirma: “Lo particular, por el contrario, es aquel cuya misma representación impide que su intención se diga de muchos, como la esencia de Platón, de este [Platón] que se designa ostensiblemente” (*Liber de philosophia prima sive scientia divina*, V, 1).

El término persona no significa primeramente la naturaleza, ni la naturaleza humana individual, sino que significa directamente el ser personal propio de cada hombre (Forment, 1996, 31)¹⁶.

La unicidad e irrepetibilidad de la persona no es compatible con lo universal específico o genérico que indica exclusivamente lo que es común a muchos, sino sólo con aquello que a la vez designa las diferencias. El ser personal deja espacio para *el encuentro de particularidades mutuamente abiertas*, en la medida en que implica la superación de la tesis de que lo universal y lo particular son dos polos de la misma estructura lógica-lingüística que hace que una misma clase pueda atribuirse indiferente o indeterminadamente a sus miembros y predicarse de ellos de manera unívoca. En relación con la persona, la *universalidad* tiene un alcance metafísico-trascendental que hace que los muchos individuos sean *cualitativamente diversos*. Así como los *seres* son diversos en sí mismos, es decir, por su propia forma y no por algo idéntico con respecto al cual se distinguen¹⁷, también las personas siguen siendo en sí mismos sujetos diversos sin que su pertenencia a una misma sociedad los uniforme u homologue. Dicho de otro modo, la *analogía entis* es una dimensión necesaria para entender adecuadamente la relación entre el ser personal y la colectividad a la cual pertenece. Así como la unidad del ser no elimina la diversidad de los entes, también el ser miembro de una comunidad no excluye la suprema individualidad de las personas humanas, es decir, su unicidad e irrepetibilidad.

4. La teoría suarista de la subsistencia

La necesidad de situar la noción de persona a nivel metafísico-trascendental está íntimamente relacionada con la teoría de la subsistencia. En efecto, es esta última teoría la que permite dar cuenta plenamente de la analogía del ser. Refiriéndose a la doctrina de Francisco Suárez, dice Söchting Herrera:

La persona es la subsistencia más perfecta en el orden del ser pues es racional y, como Suárez afirma muchas veces tanto en sus escritos teológicos como metafísicos, se dice analogamente de Dios y de las creaturas racionales (hombres y ángeles). La teoría de la subsistencia es, por tanto, el núcleo categorial de toda doctrina metafísica, el lugar donde se verifica la trascendentalidad del ser. (2021, 383)

La teoría de la subsistencia, al incluir la noción de persona como su “especie nobilísima” (Suárez, 1960, 323)¹⁸, muestra la necesidad de estudiar el objeto de la filosofía primera a partir de dicha noción. La elaboración ulterior de la doctrina de la sustancia aristotélica que Suárez lleva a cabo a través de la teoría en cuestión, deja en claro que la auténtica metafísica debe fundamentarse en la tesis de que la persona es el analogado principal del ser¹⁹. De hecho, resulta evidente a la Escolástica que las mismas propiedades trascendentales (uno, verdadero, bueno, bello) deben atribuirse primariamente al ser personal y sólo de manera secundaria a todas las demás realidades²⁰. El punto es que la tesis de que la

¹⁶ Ordenes Morales escribe, refiriéndose a lo que sostiene Tomás de Aquino: “Pues para Sto. Tomás aquello que es nuclear y fundamento de la esencia humana es el mismo ser de la persona, que es aquello por lo que es constituida en ‘lo más perfecto que existe en toda la naturaleza’” (2022, 157). En *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3: “Persona significa lo que en toda naturaleza es perfectísimo, es decir, lo que subsiste en la naturaleza racional” (Tomás de Aquino, 2001, 326).

¹⁷ Hay que distinguir entre la diversidad trascendental y la diferencia específica. Está escrito en la lección 4 del libro X del *Comentario* de Tomás de Aquino a la *Metafísica* de Aristóteles (n. 37 y n. 38): “Pero una cosa es la diferencia y otra la alteridad. En efecto, lo otro y aquello con relación a lo cual es otro no son necesariamente otros por algo, pues pueden ser diversas a sí mismas, y esto es claro por lo antes dicho; pues todo lo que es ente y que se compara a otro, o es otro o idéntico. Pero lo diferente de algo es diferente por algo, de suerte que necesariamente habrá algo idéntico por lo que difieren. Y esto idéntico en la mayoría de las veces será género o especie, de donde todo lo diferente difiere o por género o por especie” (Tomás de Aquino, 1998, 63).

¹⁸ En *Disputaciones metafísicas*, XXXIV, 1, 13, Suárez escribe: “La persona difiere del supuesto, incluso en la razón de subsistir, como lo particular de lo común, o como una especie nobilísima del género común. No porque la razón de especie y género se encuentre en éstos en sentido propio, sino proporcional” (Suárez, 1960, 323).

¹⁹ Subraya Vicente Burgoa: “El ser ha de ser contemplado principalmente en la persona humana. Y esto es hacer metafísica principalmente desde el hombre. Es la preeminencia óptica del ser humano lo que le hace ser el objeto principal —en el sentido indicado— de la especulación metafísica. [...] Así pues entendemos que la expresión ‘una metafísica desde el hombre’ no sólo es algo posible; sino que es plenamente requerido por una orientación o enfoque de la metafísica, en que se especula acerca del ser en cuanto ser y de su sentido” (1994, 105-106).

²⁰ A la hora de reelaborar un “pensamiento auténticamente metafísico capaz de recuperar todas las riquezas de la tradición”, Henrici afirma explícitamente que “las propiedades trascendentales del ser (unidad, verdad, bondad, belleza) se aplican primero y más propiamente al ser personal” (1982, 595. 599).

persona es la subsistencia más perfecta en el orden del ser da a entender que ya la metafísica cristiana no concibe a la persona como una noción que surja fundamentalmente de un examen de la realidad física. La persona, al igual que el ser en cuanto tal, es una noción básicamente inmaterial²¹. Sostiene, además, el pensador de Granada en *Disputaciones metafísicas*, XXXIV, 2, 20:

El supuesto creado añade a la naturaleza creada algo real positivo y realmente distinto de ella. Por lo cual, si comparamos el supuesto con la naturaleza, se distinguen como lo incluyente y lo incluido, porque el supuesto incluye la naturaleza y añade algo que puede llamarse personalidad, supositalidad o subsistencia creada; en cambio, la naturaleza, de suyo, prescinde de este aditamento, es decir, de la subsistencia [...]. Por el contrario, comparando la subsistencia misma con la naturaleza, se distinguen entre sí como dos extremos que componen el supuesto creado (Suárez, 1960, 339-340).

La distinción real entre la naturaleza o esencia substancial y la subsistencia ofrece una concepción de la persona capaz de responder a las preocupaciones del personalismo, sin la necesidad de abandonar la noción metafísica de sustancia. Efectivamente, el hecho de que la sustancia no sea subsistente por la sola naturaleza o esencia individual²² impide atribuir a la persona humana las características *negativas* que los personalistas adscriben a la sustancia misma. Dicho de otro modo, la imposibilidad de reconducir la sustancia a la personalidad en el plano real permite evitar configurar la persona como algo fijo y determinista.

La metafísica de Francisco Suárez es particularmente adecuada para destacar la imposibilidad de reconducir a la persona a la lógica que subyace a lo material y a la relación individuo/especie. El pensador de Granada, al hablar de la cuestión relativa a la distinción entre la naturaleza y el supuesto, dice en *Disputaciones metafísicas*, XXXIV, 3, 1:

En esta sección se ofrece a nuestro estudio la tercera opinión en esta materia; parece que la enseñó Santo Tomás en el difícil pasaje de I, q. 3, a. 3, donde pregunta si Dios se identifica con su esencia o naturaleza. Y, en resumen, contesta que, en las cosas compuestas de materia y forma, se distingue la naturaleza y el supuesto, porque la naturaleza sólo comprende aquellas cosas que entran en la definición de la especie, más no la materia individual con los accidentes que la caracterizan, mientras que el supuesto material incluye todas esas cosas, distinguiéndose así de la naturaleza (Suárez, 1960, 340).

Según el planteamiento suarista, el supuesto no añade a la naturaleza la individuación ni, por ende, ninguna determinación accidental. Según dicho planteamiento, la persona no es una mera representación mental de la esencia humana determinada por la relativa materia particularizada y los consiguientes accidentes. Nótese que Suárez, cuando habla de la naturaleza en comparación con el supuesto (persona), no hace referencia a la esencia específica y abstracta que es común a muchas personas y que puede predicarse indiferente o indeterminadamente de ellas (Suárez, 1960, 341-343). Según el filósofo español, “la concepción de la persona, si bien puede denominarse substancialista [...] no por ello debe entenderse como ‘esencialista’ o abstracta” (Vicente Burgoa, 1994, 106)²³. Según él, la sustancia sigue constituyendo una de las condiciones metafísicas de posibilidad de la persona, en la medida en que no es algo que hay que concebir abstractamente. Dicho de otra manera, la personalidad (subsistencia, supositalidad) del que habla el *Doctor Eximius* es un *modo*²⁴ de existir realmente distinto de la naturaleza

²¹ En cuanto a la inmaterialidad del ser en cuanto ser (o ente en cuanto ente), Suárez sostiene en *Disputaciones metafísicas*, I, 1, 16: “No sólo la sustancia inmaterial como tal, sino también toda razón de ente más abstracta o elevada que aquélla, prescinde igualmente de la materia sensible e inteligible según el ser, ya que abstraer de la materia según el ser no es otra cosa que poder existir verdadera y realmente en la naturaleza sin materia; y esto es verdad no sólo de la sustancia inmaterial como tal, sino también de cualquier razón superior” (Suárez, 1960, 221). Nótese que, para el pensador de Granada, la posibilidad de abstraer de la materia según el ser se debe a la misma existencia de las sustancias inmateriales (véase Suárez, 1960, 221). Esto demuestra que el ser no es una noción que nazca fundamentalmente de un análisis del mundo físico.

²² Suárez escribe en *Disputaciones metafísicas*, XXXIV, 1, 8: “La sustancia, en cuanto en el orden creado significa precisamente la esencia, incluso substancial y singular, no es sustancia primera, ya que, en virtud de la sola esencia o naturaleza, incluso en cuanto singular e individual, no es sustancia completa ni subsistente” (Suárez, 1960, 319).

²³ Vicente Burgoa, en el fragmento citado, no hacen referencia a la concepción suarista, sin embargo, creo que sus palabras se aplican perfectamente a la metafísica del pensador de Granada.

²⁴ En cuanto a definición de la noción de modo, está escrito en *Disputaciones metafísicas*, VII, 1, 18: “En las entidades creadas se dan algunos modos que las afectan, cuya naturaleza parece consistir en que ellos mismos no son, de por sí,

sustancial mediante el cual la misma sustancia individual y concreta alcanza su perfección o último complemento. En *Disputaciones metafísicas*, XXXIV, 4, 28, se pone de manifiesto el significado que debe atribuirse al término *modo*:

Ni sólo la existencia en general, en cuanto abstrae de la accidental y la sustancial, ni tampoco la existencia sustancial, incluye este modo actualmente, sino sólo actitudinalmente (nos referimos siempre a la existencia creada, que tiene esta limitación por causa de su imperfección, ya que en la increada no sucede lo mismo); y esa capacidad no es únicamente potencia lógica, sino física y real, como la que se da en una cosa terminable con respecto a un término distinto *ex natura rei*. En este sentido, se dice que la existencia sustancial es indiferente a este modo, no con indiferencia cuasi neutra (por así decirlo), ya que tal existencia exige por su naturaleza este modo definida y determinadamente, y tiene natural conexión con él, sino con indiferencia precisiva, pues no lo incluye en su esencia, y además obediencial, ya que, de potencia absoluta, puede carecer de él y ser modificada por uno opuesto (Suárez, 1960, 378)²⁵.

La noción suarista de subsistencia se manifiesta en virtud de una operación que se efectúa a partir lo *existente en acto*. “La personalidad”, destaca Suárez, “no es propiamente un término o modo de la naturaleza según el ser de la esencia, sino según el ser de la existencia de la misma naturaleza” (Suárez, 1960, 375). Así, se reconduce la subsistencia directamente al ámbito existencial, no esencial. El punto es que el ámbito en cuestión permite configurar al ser humano en términos dinámicos, no estáticos o fijos. En efecto, según el *Doctor Eximius*, la existencia tiene la misma extensión que la acción en cuanto tal, la cual no consiste primariamente en la causalidad necesaria y transeúnte que caracteriza el orden físico o material, sino en la causalidad libre e inmanente propia del orden espiritual o inmaterial²⁶.

La teoría suarista de la subsistencia, aunque requiera el uso de categorías filosóficas de orden metafísico, encuentra su justificación en el ámbito de la teología sobrenatural. Hay que admitir que la *sola* filosofía es insuficiente para entender de manera adecuada la distinción entre la naturaleza y la persona. Es necesario recurrir a la Revelación para dar cuenta apropiadamente de dicha distinción y responder a las preocupaciones del personalismo. En *Disputaciones metafísicas*, XXXIV, 3, 18, está escrito:

Aristóteles no dispuso de ningún principio para distinguir el supuesto de la naturaleza singular y nosotros tampoco dispondríamos de él si no hubiéramos tenido ocasión de investigarlo, instruidos por los misterios de la fe: por eso, Aristóteles habla en todas partes acerca de la sustancia individual, la quiddidad y la naturaleza, de igual modo que acerca del supuesto [...]. Mas, cualquiera que fuese su opinión a este respecto, no importa, ya que ignoró los misterios de la fe, de los cuales depende sobre todo esta investigación. Entiéndase que lo dicho se aplica con mayor motivo a Avicena y a cualquier otro físico (Suárez, 1960, 354-355).

Hay verdades de fe cuya formulación rigurosa en el ámbito de la teología puede determinar o modificar los mismos conceptos o doctrinas de la metafísica. Dicho de otra manera, hay “enunciados exquisitamente filosóficos, adquiridos y adquiribles por la luz de la razón, pero cuya existencialidad e inteligibilidad se deben a un don de la Gracia” (Serretti, 2023, 289). Se trata de proposiciones filosóficas, no teológicas, precisamente porque el objetivo *inmediato* que se quiere alcanzar mediante

suficientes para constituir un ente o entidad en la realidad, pero intrínsecamente exigen afectar en acto a alguna entidad, sin la que les es absolutamente imposible existir” (Suárez, 1960, 25). La noción suarista de *modo* es analizada con precisión en Barroso Fernández, 2012.

²⁵ La potencia lógica es “la que se concibe que se da en el género o en cualquier concepto confuso, que puede ser contraído por modos inferiores que se distinguen sólo conceptualmente, y que lógica o metafísicamente determinan al concepto común” (Suárez, 1960, 377).

²⁶ El pensador de Granada sostiene: “La acción tiene mayor extensión que la mutación. [...] Aun cuando se elimine la razón de movimiento o de mutación, puede permanecer la sustancia del flujo o de la dependencia, que baste para la razón de acción” (Suárez, 1960, 526-527). Fernandez Burillo destaca: “La causalidad inmanente se pone en primer plano, desde el momento en que demuestra que no es cierto que todo agente deba ser paciente con prioridad, y ser movido para mover. La distinción entre agente y paciente no es elemento esencial de la causalidad. Relegada aquella máxima al orden físico, la causalidad debe verse como algo más hondo, incluyendo también la potencia espiritual. Y ahí entra la inmanencia: cuando el paso de potencia a acto no se explica por la pasividad, sino por el poder activo. [...] La operación inmanente es, pues, acto de un acto” (1997, 76).

dichas proposiciones no es interpretar la Revelación, sino elaborar categorías que pueden utilizarse para solucionar problemas estrictamente metafísicos²⁷. Ahora, uno de estos enunciados es sin duda la afirmación según la cual la naturaleza individual se distingue realmente de la persona, afirmación cuya plena inteligibilidad se debe al misterio de la Encarnación. Sin el conocimiento sobrenatural de la unión hipostática (la unión en y según la persona del Verbo de la naturaleza humana y la divina), es imposible entender por completo la noción de supuesto, así como la de subsistencia. Suárez, después de haber citado la opinión aristotélica según la cual “la naturaleza y el supuesto se distinguen sólo por la razón” (Suárez, 1960, 327), escribe en *Disputaciones metafísicas*, XXXIV, 2, 5:

Pero tal opinión, aunque quizá no pueda demostrarse como falsa por la sola razón natural, no obstante, supuesto el misterio de la Encarnación, no puede defenderse en modo alguno, ya que, según la fe, fue realmente asumida y unida hipostáticamente al Verbo divino una humanidad singular; pero no fue asumido un supuesto creado y humano; luego es necesario que en la realidad se dé alguna distinción entre esta humanidad y su supuesto propio, toda vez que aquélla permanece en Cristo y éste no; la misma razón vale para aquella humanidad y todas las naturalezas creadas, especialmente las materiales. Además, la humanidad que hay en Cristo es una naturaleza singular creada, y no es un supuesto creado; luego le falta algo que el supuesto añade a la naturaleza singular (Suárez, 1960, 328).

El argumento que se acaba de mencionar se basa en el hecho de que la naturaleza humana se predica de Jesucristo y de nosotros de manera unívoca²⁸. En efecto, si la humanidad de Cristo y la nuestra tienen el mismo significado, lo que se dice de la primera debe decirse también de la segunda. Ahora, la naturaleza humana en Jesucristo se distingue real y positivamente del supuesto, por ende, hay que admitir dicha distinción también en nosotros²⁹. Nótese una vez más que la naturaleza de la que habla Suárez no es abstracta o común. “La humanidad de Cristo es, por todos conceptos, una sustancia tan completa como la persona de Pablo o la de Juan” (Suárez, 1960, 335) y, por eso “posee, como la de ellos, una existencia individual” (Söchting Herrera, 2021, 387). Reelaborando la doctrina aviceniana de la indiferencia de la esencia a la luz del misterio de la Encarnación, se podría decir que la esencia no es indiferente ni a la universalidad, ni a la individualidad. Es indiferente sólo a la personalidad³⁰. La plenitud o perfección entitativa de la naturaleza humana asumida por Jesucristo es lo que permite sostener la tesis de que “la personalidad no pertenece a la constitución formal e intrínseca del hombre en cuanto es hombre, o en cuanto es este hombre” (Suárez, 1960, 366)³¹.

²⁷ Naturalmente, el fin último de la reflexión de los pensadores cristianos sigue siendo entender adecuadamente la Revelación. Söchting Herrera escribe: “La metafísica misma puede recibir una ampliación: en efecto, sus principios pueden ser acomodados para la confirmación de verdades teológicas” (2021, 382). El problema que puede emerger es el siguiente: ¿cómo pueden ser aceptados estos enunciados por los que no creen? ¿Cómo es posible dialogar con los que no aceptan la Revelación? Se puede contestar diciendo que los que no creen, en todo caso, pueden valorar estos enunciados al ver que este tipo de proposiciones son capaces de responder dialécticamente a sus mismas preocupaciones filosóficas. En nuestro caso, la distinción real entre la naturaleza y la subsistencia, que es una distinción que aparece con el misterio de la Encarnación, permiten dar cuenta del carácter no abstracto, único e irrepetible de la persona. *Aliquo modo*, son enunciados que pueden tener una función apologética. Al ser capaces de solucionar problemas filosóficos, pueden poner a los que no creen en una condición de apertura hacia los misterios de fe.

²⁸ El *Doctor Eximius* escribe: “Cristo es hombre de manera unívoca con nosotros, aun cuando no sea persona unívocamente con nosotros” (Suárez, 1960, 366).

²⁹ El *Doctor Eximius*, al refutar la opinión de Duns Escoto según la cual “el supuesto creado no añade a la naturaleza singular ninguna realidad positiva, sino sólo la negación de dependencia actual y aptitudinal con respecto a algún supuesto” (Suárez, 1960, 330), destaca acerca del misterio de la Encarnación: “Si el Verbo no estuviese constituido por una personalidad o subsistencia positiva, resultaría ininteligible que asumiese para tal subsistencia una naturaleza extrínseca, ya que ninguna naturaleza puede ser asumida para una negación; porque la negación como tal no puede ser el término formal de una unión real” (Suárez, 1960, 332).

³⁰ La naturaleza no es indiferente a la universalidad, porque no tiene la posibilidad de encontrarse en un estado de universalidad, y no es indiferente a la individualidad, porque ya es individual.

³¹ Se puede decir también que es la afirmación según la cual en Jesucristo “la naturaleza ya está enteramente completa y no necesita otra determinación” (Suárez, 1960, 376) lo que permite sostener la tesis de que la esencia es indiferente a la personalidad no a la manera de una potencia lógica, sino a la manera de una potencia pasiva real.

Quisiera concluir el presente trabajo enfocándome en la misma noción de supuesto. El punto es que dicha noción, en la medida en que designa la incomunicabilidad³², se muestra problemática ante los ojos de los personalistas. García Cuadrado destaca:

Si el hombre es autosuficiente, autónomo e incomunicable ¿para qué el lenguaje o la vida social? Si el estado óptimo del hombre es la soledad, los demás son elementos extraños que entorpecen mi felicidad. No es ésta la correcta interpretación de los términos: *incomunicabilidad* metafísica significa que la sustancia posee su propio acto de ser de manera tan intensa que no lo puede compartir con otro (García Cuadrado, 2010, 131).

Sostener que la incomunicabilidad metafísica sólo significa la imposibilidad de compartir el propio acto de ser con otro puede parecer insuficiente para criticar la interpretación del personalismo, si se admite a la vez que la tesis de que el supuesto añade la individuación de la naturaleza entendida como lo que puede ser común a muchas personas. En efecto, la individuación –como hemos visto– somete la noción de persona a la lógica propia de la relación individuo/especie, remitiendo en última instancia a una concepción uniformadora y homologante compatible con la negación de la libertad. El punto es que dicha concepción impide una autentica comunicación con los demás, dejando el individuo en uno estado de soledad. En todo caso, hay una manera de responder a los personalistas. Está escrito en *Disputaciones metafísicas*, XXXIV, 2, 10:

Si en el orden divino, la persona añade algo positivo, aun cuando sólo se distinga por la razón, resulta que también en la criatura añade algo positivo, si bien realmente distinto, a causa de la imperfección de la criatura. La consecuencia es manifiesta, [...] porque la naturaleza divina es por sí y esencialmente subsistente, y, a pesar de ello, se le puede añadir, según la razón, algo positivo incomunicable, que ha de ser necesariamente relativo, atendida la perfección de Dios, en el cual nada absoluto puede ser por completo incomunicable. En cambio, en la criatura, la naturaleza no es por sí subsistente, ya que en Cristo pudo ser asumida sin la propia subsistencia; luego con mucho mayor motivo podrá añadirse algo positivo, en virtud de lo cual subsista realmente, y que, aun siendo absoluto, sea incomunicable debido a su imperfección. (Suárez, 1960, 332)³³

Si en Dios Uno y Trino hay que conceder la distinción entre la naturaleza y la subsistencia pese a que en Él nada puede ser por completo incomunicable, con mucho mayor motivo habrá que admitir dicha distinción en la criatura, puesto que en ella se da algo incomunicable de manera completa. Como se puede ver en este argumento, la incomunicabilidad debida a la imperfección de la criatura es una razón central para defender la tesis de que la subsistencia (o personalidad) se distingue real y positivamente de la naturaleza. Se trata de una incomunicabilidad plenamente metafísica que, al no seguir la lógica del principio de individuación de una naturaleza específica o común, permite reconducir la misma subsistencia directamente al ámbito existencial. El ser incomunicable, lejos de configurar al hombre en términos estáticos, representa una de las condiciones metafísicas de posibilidad de la persona como ser abierto y dinámico.

Referencias bibliográficas:

Alvira, T., Clavell, L., & Melendo T. (1989). *Metafísica*. Pamplona: EUNSA.

Angelelli, I. (1967). *Studies on Gottlob Frege and traditional philosophy*. Dordrecht: D. Reidel Publishing Company.

Aristóteles (1994). *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de T. C. Martínez. Madrid: Editorial Gredos

³² El pensador de Granada dice: “Pertenece a la razón de supuesto el ser incomunicable a otro supuesto” (Suárez, 1960, 314).

³³ El orden divino al cual hace referencia Suárez es aquél de la Trinidad. Nótese que Suárez usa también el argumento presente en el fragmento citado en contra de Duns Escoto. Está escrito en las *Disputaciones metafísicas* sobre la opinión del *Doctor Subtilis*: “La presente opinión no es menos falsa por causa de las razones teológicas [...]. Porque en primer lugar el misterio de la Trinidad es ininteligible si la razón formal de supuesto consiste en una negación; de lo contrario, las tres personas divinas estarían constituidas por tres negaciones” (Suárez, 1960, p. 331).

- Aristóteles (1982). *Tratado de lógica I (Órganon)*. Introducción, traducción y notas de M. C. Sanmartín. Madrid: Editorial Gredos.
- Bäck, A. (1994). Avicenna and Averroes: The Islamic Background, en J. Gracia (ed.), *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation* (pp. 39-67). Albany: State University of New York Press.
- Barroso Fernández, Ó. (2012). Accidentes y modos en Suarez. *Revista de Hispanismo Filosófico*, 17(1), 69-88.
- Bertolacci, A. (2008). *Introduzione a: Avicenna, Libro della guarigione. Le cose divine*, Edición dirigida por A. Bertolacci, Torino: UTET.
- Bettetini, S. et al. (2004). *Filosofia medievale*. Milano: Cortina Raffaello.
- Bianca, M. (1990). *Capire la scienza*. Firenze: Le Monnier, Firenze.
- Burgos, J. M. (2000). *El personalismo*. Madrid: Palabra.
- Costa, S. (1996). Notas sobre contradicción, contrariedad y negación. *Signo & seña*, 5(1), 313-354.
- Courtès, P.-C. (1968). L'un selon saint Thomas. *Revue Thomiste*, 68(1), 198-240.
- Courtine, J.-F. (1990). *Suarez et le système de la métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Errico, R. (2007). La materia signata quantitate: Tommaso d'Aquino e Edith Stein a confronto. *Aquinas*, 5(2), 763-795.
- Fernandez Burillo, S. (1997). La disputaciones metafísicas de Francisco Suárez S. J., su inspiración y alguna de sus líneas maestras. *Revista Española de Filosofía Medieval*, 4, 65-86
- Forment, E. (1996). Hombre y persona. *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, 113(45), 19-37.
- García Cuadrado, J. Á. (2010). *Antropología filosófica. Una introducción a la Filosofía del Hombre*. Pamplona: EUNSA.
- Gonnella, S., Zacchini, S. (2023). Glossario, en S. Gonnella (ed.), *Hieros. Per una analítica fenomenológica del sacro*. Recuperado de <http://www.hieros.it/glossario/invariante.htm>
- Henrici, P. (1982). Meta-física o meta-antropología?, en B. D'Amore, A. Ales Bello (ed.) *Metafisica e scienze dell'uomo* (pp. 595-606). Roma: Borla.
- Libera, A. de (1999). *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris: Aubier.
- Lizzini, O. (2002). Introduzione [al Trattato Primo], en Avicenna, *Metafisica* (pp. 5-14). Editado por O. Lizzini y P. Porro. Milano: Bompiani.
- Lizzini, O. (2003). Wugʻu-d-Mawgʻu-d/ExistenceExistent in Avicenna. A key ontological notion of Arabic philosophy. *Quaestio. The Yearbook of the History of Metaphysics*, 3(1), 111-138.
- Lobato, A. (1994). La antropología de Santo Tomás y las antropologías de nuestro tiempo, en A. Lobato, A. Segura, & Forment (ed.), *El pensamiento de Santo Tomás de Aquino para el hombre de hoy. vol. I* (pp. 25-98). México-Bogotá-Valencia: Edicep.
- Lorda, J. L. (1996). *Antropología. Del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*. Madrid: Palabra.

- Maréchal, J. (1995). *Il punto di partenza della metafisica. Il tomismo di fronte alla filosofia critica*. Milano: Vita e Pensiero.
- Marmura, M. E. (1992). Quiddity and universality in Avicenna, en P. Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought* (pp. 77-87). Albany: State University of New York Press.
- Melendo, T. (1981). Oposición y contradicción en Aristóteles y Tomás de Aquino. *Anuario Filosófico*, 14(1), 63-100.
- Mounier, E. (1969). *Manifiesto al servicio del personalismo*. Madrid: Taurus.
- Ordenes Morales, M. (2022). Ser, persona y operación humana según Tomás de Aquino. *Scripta Mediaevalia. Revista de pensamiento medieval*, 15(2), 153-183.
- Pietrosanti, R. (2004). *L'individuazione delle sostanze corporee e personali nel pensiero di Tommaso d'Aquino*. Recuperado de <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/romano-pietrosanti-02>
- Rashed, M. (2004). Ibn 'Adī et Avicenne: sur les types d'existants, en V. Celluprica, C. D'Ancona, & R. Chiaradonna (ed.), *Aristotele e i suoi esegeti neoplatonici. Logica e ontologia nelle interpretazioni greche e árabe* (pp. 107-171), Napoli: Bibliopolis.
- Schlick, M. (1965). El viraje de la filosofía, en A. J. Ayer (ed.), *El positivismo lógico* (pp. 59-65). México: Fondo de Cultura Económica.
- Serretti, M. (2018). Il mistero di Cristo e l'essere persona dell'uomo, en M. Serretti, *Il mistero della persona* (pp. 113-143). Città del Vaticano: Lateran University Press.
- Serretti, M. (2023). Metafísica e meta-antropología, en M. Serretti (ed.), *La persona. Il volto della trascendenza* (pp. 267-291). Siena: Edizioni Cantagalli,
- Söchting Herrera, J. (2021). La encarnación en el pensamiento teológico y filosófico de Francisco Suárez. Una presentación. *Proyección*, 283(1), 369-398.
- Suárez, F. (1960). *Disputaciones metafísicas*. Edición y traducción de S. Rábade Romeo, S. Caballero Sánchez y A. Puigcerver Zanón. Madrid: Gredos.
- Tomás de Aquino (1998). *El uno: comentario al Libro X de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Héctor Velázquez Fernández. Navarra: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Tomás de Aquino (2001). *Suma de Teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudio de las Provincias Dominicanas en España. Madrid: Bibliotecas de Autores Cristianos.
- Ventimiglia, G. (2007). *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino*. Milano: Vita e Pensiero.
- Vicente Burgoa, L. (1994), Desde la antropología a la metafísica. *Sapientia*, 49(1), 87-108.
- Wippel, J. F. (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas: From Finite Being to Uncreated Being*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.