

Suárez y el personalismo de Maritaín

1. *El problema de la persona*

La palabra «persona» se utiliza, en el lenguaje corriente, como equivalente a la de «hombre». Tal uso es correcto, porque la persona humana es el hombre mismo. Con el término «persona», sin embargo, se designa algo más que con el de «hombre». No solamente se significa al hombre, sino a éste en cuanto es portador de una cierta dignidad, de la que carecen todos los demás seres de la naturaleza. Cuando, por ejemplo, alguien no es atendido debidamente, o recibe malos tratos; es decir, cuando no se tiene en cuenta su valor, no protesta utilizando la expresión: «¡Soy un hombre!», sino la de «¡Soy una persona!». Sin advertirse totalmente, se indica así que se es un hombre, pero con una dignidad característica.

Se pone también de relieve este valor representativo, que denota el término «persona», en su etimología. Se han dado tres versiones distintas de su origen. Según la primera derivaría del vocablo griego «proson», que significaba cara, rostro, que se empleaba, por ello, para nombrar a las caras artificiales, caretas o máscaras, que utilizaban los actores en las representaciones teatrales, en lugar del maquillaje actual, para remarcar las características de los personajes y ser vistos desde lejos. También de designar estas «caras» pasó a significar los personajes de las obras, porque eran quienes las llevaban.

Otra etimología explica que provendría del verbo latino «persono», que significa resonar. La voz «persona» se habría usado para nombrar a las máscaras de los actores, porque al declamar con ellas su voz adquiriría una mayor resonancia, tenían, por tanto, una función parecida a la de los micrófonos actuales. Desde este significado se explicaría el que tuvo después de «personaje» de una tragedia o comedia. También, en la actualidad, se ha creído hallar su raíz en la palabra etrusca «phersu», que significaba las máscaras teatrales,

y, como consecuencia, a los tipos dramáticos, o personajes genéricos.

Se da una cierta relación entre estos tres sentidos etimológicos de «persona», todos aluden al personaje teatral. Santo Tomás, que, gracias a Boecio, conoció los dos primeros, infirió que, debido a que los personajes representados en el teatro eran valiosos y famosos, la palabra sirvió asimismo para designar a los hombres que tenían alguna dignidad.¹ Hoy en día aún se dice de un hombre importante que es un «personaje». De todo ello hay que advertir que, tanto en el sentido usual, como en los etimológicos, siempre se pone de relieve que significa al hombre, pero poseyendo un rango peculiar, una dignidad distintiva.

No se descubrió en la antigüedad, a pesar del origen de la palabra, que todo hombre es persona, ni, por ello, se planteó el esclarecimiento de la esencia de la persona, ni el fundamento de su dignidad. Tal como indicó Francisco Suárez, esta afirmación, y la problemática implícita que conlleva, se da con el cristianismo, porque los principales misterios revelados de la fe, el de la Santísima Trinidad y el de la Encarnación del Hijo de Dios, están centrados en su formulación sobre lo que es la persona.² Igual que en otras cuestiones, la temática de la persona, que es de ámbito racional o filosófico, fue suscitada por las verdades reveladas.

El estudio del hombre no fue ajeno al pensamiento antiguo, que incluso vislumbró algo de la dignidad humana, pero no consideró persona al hombre. En sus filosofías más representativas, se encuentran doctrinas muy profundas sobre la esencia humana, sus constitutivos, sus características, sus acciones y su finalidad, pero se silencian siempre la dimensión personal. Por ejemplo, Platón considera que el hombre es propiamente un alma y que el cuerpo es algo sobrevenido o accidental. El alma u hombre es un espíritu y, en cambio, el cuerpo es material. Por ello, el alma es inmortal por derecho propio. Además, como para la cultura griega los dioses eran seres vivos inmortales, Platón sostuvo que el alma humana era un dios, que el hombre era un dios. De su divinidad se sigue que su comportamiento debe ser idéntico al de los restantes dioses, la contemplación de lo espiritual. La dignidad del hombre estriba en esta naturaleza divina y su conducta adecuada a ella.

En la concepción de Aristóteles también el hombre está dotado de alma, pero ésta ya no es un dios. Es la «forma» de un cuerpo material, es decir, un principio substancial actual y determinante de otro, la «materia primera», que es totalmente potencial. Como el

1. SANTO TOMÁS. *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, ad. 2.,

2. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, XXXIV, s. 3, n. 18 (Ed. y vers. esp. S. Rábade, S. Caballero y A. Puigcerver, B. H. F., Madrid, Gredos, 1963, vol. V, p. 354).

cuerpo es mortal, su alma o forma es también precedera con él. Sin embargo, el alma del hombre supera a las de los otros seres vivientes por su entendimiento. Por ello, la racionalidad o intelectualidad es lo característico del hombre. Su finalidad última o sumo bien consistirá, por tanto, en la vida teórica, procurando también conseguir la sabiduría práctica de la vida ética, económica y política. El hombre tiene valor, según esta antropología aristotélica, por la racionalidad. Se le reconoce una dignidad, pero no es más que hombre.³

Sin la aparición del cristianismo, probablemente, no se hubiera ido más allá de estas dos teorías sobre el hombre. El mundo pagano, al ser evangelizado, pudo tomar conciencia de muchas verdades de tipo racional, como que el hombre es dignísimo por ser persona. Lo que hubiera sido muy grave. Porque al poner en la inteligencia el fundamento de la dignidad humana, se sigue que los niños, los muy viejos, los enfermos mentales y cualquier hombre que carezca de ella no es persona, no tiene valor. Además, se desprende de este criterio psicológico que habrá categorías de dignidades esenciales, categorías de personas, porque existen grados y diferencias muy acusadas en la racionalidad de los hombres. Por ello se intentó establecer la esencia metafísica de la persona, o su constitutivo formal, y buscar todas las otras propiedades esenciales, que emanan de lo que la constituye en cuanto tal. La mayoría de los pensadores cristianos medievales se enfrentaron a este problema fundamental, que plantea el tema de la persona.⁴

A partir del renacimiento y durante toda la edad moderna y parte de la contemporánea se produjo un retroceso, porque deja de preocupar la problemática de la persona y sólo se trata del hombre. Pero, en nuestro siglo, por los años treinta, se inició una tendencia filosófica, que quiso entroncar con la tradición cristiana, al considerar que el hombre es persona. Se intentó, partiendo de esta afirmación básica, por un lado, exaltar el valor de la persona sobre todas las cosas, que son impersonales; por otro, combatir la concepción del estado hegeliano, porque absorbe a la persona, y constituir otra que salve

3 C. FABRO, *L'anima. Introduzione al problema dell'uomo*, Roma, Edizioni Studium, 1955 (Vers. esp. J. A. Choza y C. Basevi, Madrid, Rialp, 1982). Cf. E. CORETH, *¿Qué es el hombre?*, Barcelona, Herder, 1976; C. TRESMONTANT, *Ensayo sobre el pensamiento hebreo*, Madrid, Taurus, 1962; y E. GILSON, *Dios y la filosofía*, Buenos Aires, EMECE, 1945.

4. Véase J. A. SAYES, *Jesucristo, ser y persona*, «Burgense. Collectanea Scientifica» (Burgos) XXV-1, 1984, pp. 83-189; U. DEGL' INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1967; E. FORMENT, *Ser y persona*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1983, 2.ª ed.

los fundamentos de la sociedad, pero sin destruir o rebajar la persona. Por ello, este movimiento se denominó «personalismo».⁵

En la corriente personalista francesa, que es la más importante, la que ha tenido una mayor repercusión social y política, y que ha originado muchas polémicas, destaca Emmanuel Mounier, su fundador,⁶ que declara que el constitutivo formal de la persona es la libertad de elección y la actividad autocreadora que le sigue. Ser persona, dirá, no es poseer unas características esenciales propias, que permitan al hombre actuar libremente, de un modo personal, sino que significa obrar de tal manera que el individuo mediante sus actos devenga persona, que es, por tanto, algo que hay que conquistar.⁷

Con esta solución Maritain, y la mayoría de los personalistas contemporáneos, se apartan de las dadas por la escolástica, porque no sostiene que la persona sea un principio o constitutivo esencial, raíz de todas las propiedades personales, tal como afirmaban los pensadores medievales. Por el contrario, los personalistas aseguran que la persona no es el origen de un proceso, sino el fin de una actividad autocreadora, que es libre. En definitiva, el hombre no es por naturaleza persona, pero mediante una acción libre consigue hacerse persona, y darse una máxima dignidad.⁸

5. Con este término se han designado muchas doctrinas distintas e incluso opuestas, que sólo coinciden en este programa. De ahí que sea mejor hablar de «corrientes personalistas». Véase: E. S. BRIGHTMAN, *Personalism in Latin America*, «The Personalist» (Los Angeles, University of California), XXIV, 1, 1943, pp. 147-162; J. M. DOMENACH, *Dimensiones del personalismo*, Barcelona, Nova Terra, 1969; y C. DIAZ y M. MACEIRAS, *Introducción al personalismo actual*, Madrid, Gredos, 1975.

6. Emmanuel Mounier (1905-1950) puede considerarse su fundador, pero una de las figuras que más ha sobresalido ha sido la del neotomista Jacques Maritain (1882-1973). Cf. J. M. DOMENACH, *Emmanuel Mounier*, París, Ed. du Seuil, 1972; A. HEREDIA SORIANO, *Aproximación al pensamiento de Emmanuel Mounier*, «La Ciudad de Dios» (El Escorial) 3, 1969, pp. 385-397; y C. MOIX, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Barcelona, Estela, 1964. E. GILSON, *J. Maritain: su obra filosófica*, Buenos Aires, Edit. Desclée de Brouwer, 1950; y H. BARS, *Maritain en nuestros días*, Barcelona, Estela, 1962.

7. E. MOUNIER, *El personalismo*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968. Cf.: *¿Qué es el personalismo?*, Buenos Aires, Criterio, 1956; *Manifiesto al servicio del personalismo*, Madrid, Taurus, 1965; *El compromiso de la acción*, Madrid, Zyx, 1967; *Tratado del carácter*, Buenos Aires, E. Antonio Zamora, 1955; *Fe cristiana y civilización*, Madrid, Taurus, 1958; y *El miedo del siglo XX*, Madrid, Taurus, 1957.

8. Idem., *El personalismo*, op. cit. e Idem., *Revolution personaliste et communautaire*, París, Montaigne, 1935, p. 67. Véase: R. COLL-VINENT, *Mounier y el desorden establecido*, Barcelona, Edicions 62, 1968; F. GOGUEL, J. M. DOMENACH, *El pensamiento político de Mounier*, Madrid, Zyx, 1966; M. ZURDO PIORNO, *La verdad sobre Mounier*, Madrid, Imp. Hijos de Vicente Más, 1969; y C. DIAZ, *Personalismo obrero* (Presencia viva de Mounier), Madrid, Zyx, 1969.

Aunque no lo confiese lo que, en realidad, hace este personalismo es considerar a la persona desde una perspectiva ética. Cuando los personalistas afirman que hay que llegar a ser personas, lo que quieren decir, de hecho, es que hay que ser buenas personas. Pero con ello, no dicen «lo que es» la persona, no dan una noción metafísica de la persona. En cambio, los filósofos cristianos medievales accedieron al estudio de la persona por la vía metafísica, tal como la misma requiere, y no únicamente desde un enfoque ético.

2. Soluciones al problema

El interés que ha suscitado este personalismo actual, ha hecho que se volvieran a estudiar y a desarrollar las doctrinas cristianas medievales. Incluso han surgido nuevas interpretaciones y controversias sobre la filosofía de la persona de Santo Tomás,⁹ que tiene como todas ellas una base metafísica, y responde plenamente a la problemática del personalismo.¹⁰

Aunque últimamente no se le ha prestado casi ninguna atención, es indudable que también existe un «personalismo» suareciano. Porque Francisco Suárez dedica íntegramente una de sus *Disputations Metaphysicae* al estudio de la persona. En ella expone una doctrina de la persona al tratar el problema metafísico de la distinción entre la substancia primera o supuesto y la naturaleza, que da el título a la disputación.¹¹

Para resolverlo, empieza Suárez precisando el sentido de los términos ontológicos utilizados en su planteamiento. En las criaturas «...hay que decir, en primer lugar, que la substancia primera sólo se predica de la substancia singular, individual y subsistente por sí».¹² Se toma a la substancia primera en un sentido amplio y completo, es decir, no como la mera esencia substancial, sino significando la substancia existente. «En segundo lugar, hay que decir que la substancia primera y el supuesto, en las criaturas, se dicen recíprocamente, e incluso se identifican por completo en la realidad.»¹³

La substancia primera, en el sentido en que se ha tomado, y el supuesto, no son más que dos palabras sinónimas, pues «se pregun-

9. Cf. E. FORMENT, *Persona y modo substancial*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1984, 2.^a Ed.

10. E. FORMENT, *El personalismo contemporáneo y el personalismo teológico*, «Cristiandad» (Barcelona), 646, 1985, pp. 17-23.

11. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, op. cit., D. M. XXXIV, s. 1, p. 313. «La substancia primera, o supuesto, y su distinción de la naturaleza».

12. Ibid., D. M. XXXIV, s. 1, n. 7, p. 318.

13. Ibid., D. M. XXXIV, s. 1, n. 9, p. 319.

tará si el supuesto y la substancia primera, en las criaturas, se distinguen, al menos con distinción de razón. Respondo, atendiendo a la *realidad concebida*, que propiamente no se distinguen, ni aún con distinción de razón; aunque, según el *modo de concebir*, o de explicar una propiedad más o menos distinta, o confusa, pueden distinguirse por la razón por parte del que concibe». ¹⁴ La substancia primera no se distingue del supuesto con una distinción de razón según la cosa concebida, que es la que se da entre elementos idénticos en la realidad. De ahí que sea de razón, pero su diversidad tiene un doble fundamento: la intervención del entendimiento, que concibe distintos aspectos de una misma entidad, y en la cosa concebida, o esta misma realidad, porque es ella quien impone estos distintos aspectos, de manera que los conceptos que se distinguen tienen un fundamento en la misma. Por ello, también se denomina «distinción de razón con fundamento en la realidad» o «de razón razonada», ya que la distinción no se basa sólo en la razón, sino también en lo razonado o concebido.

La substancia primera se distingue del supuesto con una distinción de razón según el modo de concebir, con una distinción entre elementos diversos sólo por la acción del entendimiento, sin ningún fundamento en la realidad. El origen de la diversidad es únicamente la razón, que hace dos intelecciones, o conceptos, que se refieren a un mismo aspecto de la realidad. Entre estos dos conceptos solamente hay una diferencia de claridad, porque el mismo aspecto, o «propiedad», lo exponen en desigual grado de oscuridad. Por depender tan sólo del modo de concebir o razonar un mismo aspecto real, a esta distinción también se le llama de «razón racionante». En definitiva los términos que expresan los desiguales conceptos son sinónimos, y, en el caso del supuesto y la substancia primera, el concepto de supuesto, añade Suárez, expresa con mayor claridad la propiedad de la incomunicabilidad, que posee el objeto común de ambos conceptos.

La persona no es más que un supuesto, o substancia primera, de naturaleza racional. Suárez lo justifica apoyándose en la tradicional definición de persona de Boecio y en la explicación que da de ella Santo Tomás. «En tercer lugar: la persona es lo mismo que la substancia primera o supuesto, y únicamente determina esa razón a la naturaleza intelectual o racional. La opinión es común entre los teólogos, por la definición de Boecio, en su libro *Acreca de las dos naturalezas*, persona es la substancia individual de naturaleza racional; es decir, la substancia primera que tiene tal naturaleza, como acertadamente explica Santo Tomás en la primera parte de la *Suma*

14. Ibid., D. M. XXXIV, s. 1, n. 12, p. 322.

(I, q. 29, a. 1, 2).¹⁵ El supuesto y la persona sólo difieren por la racionalidad, que incluye la naturaleza de esta última.

La palabra griega hipóstasis es también sinónima de supuesto o persona, pues «en cuarto lugar: hipóstasis, según el empleo más frecuente del término, es lo mismo que supuesto o persona». ¹⁶ Por último, el supuesto posee otro sinónimo, la subsistencia, pero considerándola en su acepción concreta, porque «...si se toma en sentido abstracto, no significa la misma cosa subsistente, sino la razón de subsistir, la cual sí incluye la incomunicabilidad, es también la razón constitutiva de la hipóstasis; en cambio, si se toma en sentido concreto y es una subsistencia incomunicable, es lo mismo que la hipóstasis o supuesto». ¹⁷ La subsistencia puede significar aquello por lo que el supuesto subsiste, lo que hace subsistir, o existir de modo autónomo e independiente; o bien, aquello que subsiste, y que, por tanto, posee la subsistencia en el sentido de elemento que hace subsistir. En este segundo significado la subsistencia es el todo que subsiste o supuesto.

Determinada la significación de la substancia primera y de sus términos sinónimos, lo hace también Suárez con el otro elemento. «Así, pues, por el nombre de naturaleza entendemos la substancia singular, que contiene íntegra y completa la esencia del individuo, o supuesto considerada en abstracto, a la que los metafísicos suelen llamar forma de un todo, como es esta humanidad que consta de esta alma y este cuerpo, o de estas carnes y estos huesos». ¹⁸ Toma el término en el sentido de naturaleza singular o individual, la que contiene a la naturaleza en sentido abstracto, pero individualizada.

Con estos significados el problema de la distinción del supuesto y la naturaleza, teniendo en cuenta que, según ellos, el primero incluye al segundo, se puede plantear del siguiente modo: «Si en las criaturas el supuesto añade a la naturaleza algo real positivo y realmente distinto de ella». ¹⁹ Antes de dar la respuesta, Suárez examina, como es su costumbre, las soluciones dadas en la tradición escolástica, que había presentado la cuestión de una manera parecida.

Expone, en primer lugar, la doctrina que sostiene que la persona y la naturaleza son idénticas, y que en todo caso sólo se distinguen por la razón. Parece ser, dice Suárez, que fue sostenida por

15. Ibid., D. M. XXXIV, s. 1, n. 13, p. 322. Cf. Boecio, *Liber de persona et duabus naturis, contra Eutychem et Nestorium*, (en J. Migne, *Patrologiae Cursus completus*. París, Vrayet de Surcy, 1847, t. LXIV, col. 1338-1354); Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, 2, 3, *Quaestiones Disputatae. De Potentia*, q. 9, a. 1-4, *Quaestiones Quodlibetales*, Quodl. II, q. 2, a. 2.

16. SUÁREZ, op. cit., D. M. XXXIV, s. 14, s. 1, n. 14, p. 323.

17. Ibid., D. M. XXXIV, s. 1, n. 15, p. 325.

18. Ibid., D. M. XXXIV, s. 2, n. 3, p. 327.

19. Ibid., D. M. XXXIV, s. 2, p. 325.

Enrique de Gante (*Quodlibeto* IV) y Durando de Saint Pourçain (*Comentario a las Sentencias*). Después de rechazarlo, lo hace también con una segunda respuesta al problema, la de Duns Escoto. Coincide con la anterior en que, según ella, el supuesto no añade nada real ni positivo a la naturaleza individual, por lo que ambos no se distinguen realmente. Únicamente con una distinción de razón, porque el supuesto sólo añade a la naturaleza algo negativo, la negación de toda dependencia.²⁰

Refuta también la que coloca como «tercera opinión», en la que se afirma que la subsistencia, o elemento real y positivo que el supuesto añade a la naturaleza es la individuación, los principios individuantes. Esta doctrina «parece que la enseñó Santo Tomás».²¹ Sin embargo, Suárez no considera que sea ésta su auténtica concepción de la persona, porque de un difícil y discutido pasaje (*Quodlibet* II, q. 2, a. 2) infiere que para Santo Tomás lo que el supuesto incluye, además de la naturaleza concreta o singular, es el ser y los accidentes.²²

La cuarta doctrina, que refiere y critica Suárez, es la que considera que lo añadido por la persona a la naturaleza es la existencia substancial pero de manera extrínseca, por ello no es un constitutivo, y lo que en realidad se agrega es una relación a la existencia.²³ A diferencia de otros autores duda en atribuir esta concepción a Capreolo. Se inclina por creer que sostenía otra parecida, y que analiza en quinto lugar, indicando que «esta opinión es ahora frecuente entre los teólogos modernos».²⁴ Se dice en ella que lo aportado por la persona a la naturaleza es la existencia, pero de un modo intrínseco, la cual es así el constitutivo formal de la persona.²⁵

La sexta solución que estudia Suárez es la del célebre tomista Cayetano, que no considera como interpretación acertada del pensamiento de Santo Tomás, sino como una opinión más, que coloca en último lugar. El motivo es porque, por un lado, la doctrina de Cayetano es una complicación de las anteriores, que han sido expuestas desde la más simple, en cuanto a elementos metafísicos, a la más compleja. Por el otro, porque la solución que da Suárez es el resul-

20. DUNS SCOTO, *Opus Oxoniense* (En Duns Scotus, *Opera Omnia*, 26 vol. editio nova iuxta editionem L. Wadding, París, L. Vives, 1891-1895), *In* III Sent., d. I, p. 1, n. 5.

21. SUÁREZ, op. cit., D. M. XXXIV, s. 3, n. 1, p. 340.

22. Cf. *Ibid.*, D. M. XXXIV, s. 3, n. 12, p. 349.

23. Cf. *Ibid.*, D. M. XXXIV, s. 4, n. 2, p. 358.

24. *Ibid.*, D. M. XXXIV, s. 4, n. 8, p. 363.

25. Cf. Iohannis CAPREOLI, *Defensiones Theologiae Divi Thomae Aquinatis* (Ed. Paban-Pègues), Tours, Alfred Cattier, 1900-1908, vol I, I Sent., dist. 4, q. 2, a. 1, y vol. V, III Sent., dist. 5, q. 3, a. 3. Véase para su interpretación E. FORMENT, *Ser y Persona*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1983, 2.ª edición.

tado de modificarla en varios puntos. La resume exactamente con las siguientes tesis: «Primero, la subsistencia creada es una cierta entidad del todo realmente distinta de la esencia y de la existencia de la naturaleza substancial... Segundo, esta opinión dice que el oficio propio y cuasi efecto formal de la subsistencia consiste en constituir al sujeto propio de la existencia substancial y de las otras propiedades personales, como son la filiación, la operación y otras semejantes... De donde se añade, en tercer lugar, según esta opinión, que la personalidad es algo que tiene anterioridad de naturaleza con respecto a la existencia, y, «a fortiori», con respecto a los demás actos que proceden del supuesto o son recibidos en él. Por último, y es cosa admirable, añade Cayetano que esta entidad no entra en composición con la naturaleza, ya que no es una forma ni un accidente suyo, sino un puro término».²⁶

3. *Metafísica suareciana de la persona*

Después de reprobear estos cuatro puntos, que compendían la doctrina de Cayetano, los rectifica Suárez, obteniendo con ello otros opuestos, que expresan sintéticamente su concepción de la persona. Con respecto al primero, que el algo real y positivo, que el supuesto añade a la naturaleza, es una entidad, por el contrario, dice Suárez que: «...no es, sin embargo, una entidad, sino un modo substancial, y, así no se coloca directamente en el predicamento de la substancia sino alejadamente».²⁷ La subsistencia es un modo, y precisa que es substancial, aunque sólo pertenece indirectamente al género de la substancia, no propiamente como la materia y la forma.

Lo que es comparable con lo que ocurre con el modo que realiza la unión de la materia y forma «...pues la unión de la materia con la forma es algo substancial y no es materia, ni forma, ni compuesto, pero implícitamente está incluida en el compuesto. Por tanto, de igual manera podrá hablarse de la subsistencia, prescindiendo que Aristóteles la conociera o no».²⁸ Más adelante Suárez precisa que este algo substancial que verifica la unión de materia y forma «...es algo realmente distinto de ellas, y del agregado de ellas, no al modo

26. SUÁREZ, op. cit., D. M. XXIV, s. 4, n. 17, pp. 370-371.

27. Ibid., D. M. XXXIV, s. 4, n. 34, p. 383. Véase J. I. ALCORTA, *La teoría de los modos en Suárez*, Madrid, C.S.I.C., Inst. Luis Vives de Filosofía, 1949; Idem., *La teoría de los modos en Suárez*, «Revista de Filosofía» (Madrid), VII-26, 1948, pp. 444-497; J. HELLIN, *La teoría de los modos en Suárez*, «Pensamiento» (Madrid) VI-22, 1950, pp. 32-42.

28. Ibid., Véase J. ROSANAS, *La teoría metafísica suareciana sobre los modos*, «Ciencia y Fe», (Buenos Aires), 15 (1948), pp. 32-42.

de una cosa realmente distinta, sino como un modo real»,²⁹ al que denomina modo de unión substancial.

No basta que la materia y la forma estén unidas para formar un compuesto substancial, necesitan de un principio interno del compuesto que las una substancialmente, porque «...podían estar al mismo tiempo en el mismo espacio, sin existir aún toda la substancia, si esta presencia fuese solamente local; por consiguiente la substancia compuesta como tal añade en la realidad misma al agregado de las dos partes algo separable de ellas y, por consiguiente, distinto de las mismas... Ahora bien, que eso que añade el compuesto a ambas partes no sea otra cosa que la unión substancial se prueba porque sin esta unión es imposible que surja toda la substancia». ³⁰ La cual por pertenecer al compuesto, es también substancial, igual que tiene que serlo el modo de la subsistencia o modo substancial.

Tampoco podrá Suárez admitir el tipo de distinción real señalada por Cayetano. Por ello, precisa en relación a esta primera rectificación que: «Digo, en segundo lugar, que lo que el supuesto creado añade a la naturaleza se distingue igualmente en la realidad de la naturaleza misma, mas no de manera absolutamente real, como una cosa de otra, sino modalmente como un modo real se distingue de una cosa». ³¹

La siguiente tesis de Cayetano, que la función propia de la subsistencia es hacer a la naturaleza individual apta para recibir la existencia substancial, es decir, disponerla para existir por sí, es negada, a continuación, por Suárez. Porque «...según el ser de la esencia, la naturaleza ya está enteramente completa y no necesita otra determinación, sobre todo cuando se supone que ya está contraída hasta la individuación y la singularidad; por tanto, concebida de esta manera según el ser de la esencia, necesita próxima e inmediatamente (para hablar de acuerdo con nuestra manera de concebir) la existencia, que la haga ente en acto; más, una vez que es esencia en acto, sólo necesita el modo de existir en sí y por sí; por consiguiente, éste es el último término de la naturaleza según su existencia, y éste es el oficio propio de la supositalidad», ³² o modo substancial. No será, por tanto, de orden meramente esencial, sino que por modificar a la existencia, convirtiéndola en un existir determinado, existir en sí y por sí, completará a la naturaleza en cuanto existente.

Demuestra que la función propia del modo substancial es transformar la existencia substancial en existencia en sí y por sí, comparándola con la opuesta que realiza el modo de inherencia. Al que apela Suárez para explicar la unión de la substancia y de los acci-

29. *Ibid.*, D. M. XXXVI, s. 3, n. 8, p. 646.

30. *Ibid.*, D. M. XXXVI, s. 3, n.8, p. 647.

31. *Ibid.*, D. M. XXXIV, s. 4, n. 32, p. 381.

32. *Ibid.*, D. M. XXXIV, s. 4, n. 23. pp. 375-376.

dentés. «Pues en la forma accidental, el existir actualmente en otro es como el último término o modo de tal forma según su existencia. Porque el accidente, aunque en virtud de su existencia tiene aptitud e inclinación para inherir, sin embargo, no es inherente en acto en virtud de su sola existencia, sino que necesita de un especial modo de inhesión, que viene a ser como el último término de la existencia misma». ³³ Este modo de inhesión complementa a la existencia del accidente modificándola, de manera que ésta ya no es una mera existencia accidental, una existencia apta para existir en otro, sino que es un existir en otro actualmente, y, por ello, une al accidente con este otro, con la substancia.

Explicado el existir en otro, propio del accidente, por el modo de unión accidental, Suárez lo compara con el existir en sí y por sí, exclusivo de la substancia, y efecto del modo substancial. «Así, pues, de una manera opuesta, pero ciertamente proporcional, debe entenderse que la naturaleza substancial, aún cuando sea entidad actual por su existencia, en virtud de esa existencia considerada precisivamente no es subsistente, sino que necesita del modo de existir por sí, en virtud del cual adquiere su terminación última la existencia de la naturaleza, para existir en sí sin dependencia de ningún sustentante; por tanto, ese modo completa al supuesto y tiene razón de supositalidad». ³⁴

El modo substancial confiere a la existencia el subsistir, y, por tanto impide su unión con otro, pero al excluir la unión, no es vinculativo o unitivo como el modo accidental, y en este aspecto no son equiparables. Sí lo son en cuanto la existencia accidental no es la existencia en general, indiferente a cualquier modo, sino que posee una aptitud para el accidental. Es una existencia que está capacitada para existir en otro, pero necesita del modo de inhesión para hacerlo actualmente. Idénticamente debe concebirse la existencia substancial. Pues Suárez no pretende que la existencia de la naturaleza substancial, mientras no está afectada por su modo, sea indiferente a ser accidental o substancial, sino que ya expresa la aptitud para existir por sí, para ser substancial. Por ello, aunque el modo no pertenece esencialmente a la existencia substancial, sin embargo, ésta lo incluye aptitudinal o potencialmente.

Ya probada esta función propia del modo substancial, Suárez menciona una segunda: la de conferir la incomunicabilidad. ³⁵ Refiriéndose a la concepción de Duns Scoto, sostiene que es cierto que la persona es incomunicable, que se da en ella una negación de toda

33. Ibid., D. M. XXXIV, s. 4, n. 24, p. 376.

34. Ibid., D. M. XXXIV, s. 4, n. 24, p. 377. Véase J. ITURRIOZ, *La noción de subsistencia y supósito en Suárez*. «Estudios Eclesiásticos» (Madrid) 17 (1943), pp. 33-74.

35. Ibid., D. M. XXXIV, s. 4, n. 31, p. 381.

unión; pero que este no es el efecto formal propio del modo substancial sino solamente uno secundario.

Suárez ha caracterizado, en tercer lugar, la doctrina de Cayetano destacando que la entidad que la persona añade a la naturaleza es anterior a la existencia y a los accidentes, pues éstos se atribuyen al supuesto y no a la naturaleza, ya que realiza la función de hacer apta a la naturaleza para existir en sí y por sí. Por tanto, que para Cayetano la personalidad es el último complemento o término de la naturaleza substancial, pero en el orden esencial, pues la prepara para substir antes de recibir la existencia. Suárez acepta que sea un «último complemento» o «término», pero corrige esta concepción al advertir que: «la personalidad se le da a la naturaleza para que confiera a ésta el último complemento en el orden de existir, o, por así decirlo, para que complete su existencia en el orden de la subsistencia, de manera que la personalidad no es propiamente un término o modo de la naturaleza misma naturaleza».³⁶ Y ésta es la diferencia fundamental entre las soluciones de Suárez y Cayetano.

Dado que el existir es indiferente a toda manera de existir, una esencia existente, concluye Suárez, no implicará ninguna. Aunque, claro está, no poseerá una indiferencia absoluta a existir de una determinada forma. Como se ha dicho poseerá una aptitud o potencialidad para una. Pero no expresará una manera actual de existir. «Así, pues, mientras la existencia no está terminada por el modo de existir en sí y por sí, todavía está incompleta... Por consiguiente, la existencia de la naturaleza substancial estará completamente terminada cuando se encuentre afectada por el modo de existir por sí; luego, este modo completa la razón de substancia creada».³⁷

Por último, Suárez caracteriza su doctrina de la persona con una rectificación al cuarto de los puntos con que ha resumido la de Cayetano. En el que se decía que la subsistencia es un término puro, no un parte de la naturaleza, sino que simplemente la termina, y que no se compone realmente con ella Suárez, por el contrario, afirma que: «la personalidad creada forma una verdadera composición con la naturaleza creada, como un modo con la cosa modificada».³⁸ La razón de ello está en que toda composición real es la unión de elementos, que se distinguen en la realidad para constituir otra entidad, y como

36. Ibid., D. M. XXXIV, s. 4, n. 23, p. 375. Véase J. ITURRIOZ, *Existencia tomista y subsistencia suareciana*, Mendoza, Actas I Congreso Nacional de Filosofía, II, 1950, pp. 789-804.

37. Ibid., D. M. XXXIV, s. 4, n. 23, p. 375. Véase: J. HELLIN, *Existencialismo escolástico suareciano*, «Pensamiento» (Madrid) XII-46 (1956) pp. 157-178; XIII-49, (1957), pp. 21-38.

38. Ibid., D. M. XXXIV, s. 4, n. 38, p. 386. Cf. J. ITURRIOZ, *Estudios sobre la metafísica de Francisco Suárez*, Madrid, Fax, 1949.

el modo substancial se distingue real modalmente de la esencia existente, según se ha dicho, su composición será real modal.

4. *Metafísica de la persona de Maritain*

El que Suárez presente su metafísica de la persona como el resultado de rectificar las cuatro tesis fundamentales de la de Cayetano, no presupone que la considere superior a las otras cinco, que ya ha examinado. Por el contrario, entre las soluciones defendidas por los que sostienen que entre la esencia y su existencia hay una distinción real, suponiendo que se diera, pues ha explicado en otra Disputación que se trata de una distinción de razón con fundamento en la realidad,³⁹ muestra Suárez su preferencia por la que ha atribuido a Capreolo, al decir: «Si fuese verdadera la opinión en que todos estos autores coinciden, que la existencia es una cosa realmente distinta de la esencia, habría que preferir totalmente esta quinta opinión a la opinión de Cayetano y otros, que sin motivo multiplican tanto las entidades, distinguiendo la personalidad o subsistencia de la esencia y de la existencia, y a su vez la existencia y la esencia entre sí. Porque no puede darse ninguna razón suficiente de la necesidad de tantas entidades».⁴⁰

En las doctrinas cayetanistas de la persona no sólo se multiplican las «entidades», como afirma Suárez, sino también las diferenciaciones. Se advierte principalmente en Maritain, cuyas teorías «personalistas», afines a la corriente personalista francesa, que encabeza Emmanuel Mounier, son muy conocidas. Sin embargo, se diferencia de estos personalistas, en que no se limita a considerar a la persona desde la perspectiva ética o política, no fundamentándolas en una metafísica, tal como hacen todos ellos,⁴¹ sino que proporciona a su «personalismo» una base metafísica. La obtiene de la interpretación que hace Cayetano de la concepción de la persona de Santo Tomás, aunque «no sin efectuar algunas modificaciones importantes».⁴² Porque cree Maritain que: «Si se aprecian en su justo valor las condicio-

39. Cf. SUÁREZ, op. cit., D. M. XXXI, s1-6, pp. 11-73. Véase: J. HELLIN, *Existencialismo escolástico suareciano*, op. cit.; Idem., *¿Defiende Suárez la real distinción de existencia y esencia en las criaturas?* «Pensamiento» XV, 57-58, (1959), pp. 135-154.

40. SUÁREZ, op. cit., D. M. XXXIV, s. 4, n. 10, p. 364.

41. Cf. E. FORMENT, *El personalismo contemporáneo y el personalismo teológico*, op. cit. Véase: S. M. GONZALO IBÁÑEZ, *Persona y Decreto en el Pensamiento de Berdiaeff, Mounier y Maritain*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1984.

42. J. MARITAIN, *Distinguir para unir o Los grados del saber*, Buenos Aires, Club de Lectores, 1978, «Anejo IV: Sobre la noción de subsistencia. Segunda redacción», p. 694.

nes especiales que la doctrina de la potencia y del acto reviste en el caso de la esencia y de la existencia, se comprende que la noción de subsistencia, no es una invención de Cayetano, sino que se deriva de los principios básicos del pensamiento tomista». ⁴³

Para mostrar la necesidad de que la subsistencia sea un «último término», como afirma Cayetano, o modo substancial, Maritain establece una distinción en la relación u ordenación trascendental de la potencia al acto. Un primer tipo de relación se daría cuando potencia y acto pertenecen al mismo orden, al esencial, como la que hay entre la materia y la forma, o entre la facultad y su operación. En este caso «hay entre la potencia y el acto, que están en la misma línea, una proporción tal que, dadas todas las condiciones, el acto recibido en la potencia no puede ser recibido sino en ella, está por su parte estrictamente adaptado a ella y a ella sola, puesto que de suyo limita este acto a sí misma, con exclusión de cualquier otra potencia, El es *su* acto, su actuación, su determinación». ⁴⁴

Hay una segunda clase de relación entre la potencia y el acto, que se da cuando ambos pertenecen a órdenes diferentes, como la que tiene la esencia respecto a la existencia. Porque «...hay una especie de trascendencia del acto de existir, en razón de lo cual, por no ser la perfección de una potencia en el orden propio de ella misma (la existencia no es la perfección de la esencia en el orden propio de la esencia, no forma parte del orden de la esencia), la potencia que él termina, si se la considera en sus constituyentes quiditativos, no tiene en sí ninguna razón de hacer suyo el acto en cuestión». Igualmente «si se considera el acto de existir, ya que de una manera general la potencia es la que limita al acto, es claro que no hay nada en ese acto, tomado en sí mismo, que limite la existencia a esta potencia más que a otra cualquiera». ⁴⁵ En esta relación de la potencia al acto no hay una proporción. La esencia substancial no tiene una existencia a ella proporcionada, que le pertenezca propiamente, La existencia no es algo propio de esta esencia, que la limita y recibe, no es «suya».

La esencia substancial, por consiguiente, podría unirse a otra, al recibir la existencia. Por ello, infiere Maritain, «toda esencia (substancial) finita (realmente distinta de la existencia) tiene necesidad de ser terminada por parte de la existencia, en presencia de la existencia, de tal manera que no pueda estar unida a otra esencia substancial para recibir la existencia; y entonces, así terminada, limitará la exis-

43. Ibid., «Anejo IV: Sobre la noción de subsistencia. Primera redacción», p. 677.

44. Ibid., «Anejo IV. Primera redacción, p. 680.

45. Ibid., p. 680. Véase J. Maritain, *Breve tratado acerca de la existencia y de lo existente*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1949.

tencia a sí misma y a su propia finitud».⁴⁶ La esencia substancial debe ser absolutamente incomunicable para poder recibir la existencia. No sólo carecer de la comunicabilidad que poseen las partes substanciales, las substancias incompletas, y la de una naturaleza asumida por otra superior, sino también faltarle la comunicabilidad de unirse a otra esencia.

Como por sí misma la esencia substancial no es perfectamente incomunicable, no está, por tanto, totalmente terminada y completada, en consecuencia, «quedará terminada de esta manera, por un modo substancial que es precisamente la subsistencia y no un constituyente quidditativo de la esencia, como tampoco el punto que termina la línea es en sí mismo una extensión, un segmento de la línea. Esta subsistencia, por una parte, no es uno de los constituyentes quidditativos de la esencia, y por otra, no es todavía la existencia».⁴⁷ Es un constitutivo de la persona, que no es más que un término, comparable al punto que termina la línea, lo que ya había indicado Cayetano,⁴⁸ aunque Maritain precisa la naturaleza de este elemento caracterizándolo como un «modo substancial».

También concreta Maritain su función propia, señalada por Cayetano, de hacer a la esencia substancial apta para recibir la existencia, al añadir que, según lo dicho, «su oficio propio es terminar la esencia substancial, tornarla incomunicable; es decir, incapaz de comunicar con otra esencia substancial en la existencia que la actúa; es dividirla de cualquier otra, no sólo en cuanto a lo que ella es (como substancia individual) sino dividirla de cualquier otra para existir».⁴⁹ El modo substancial convierte a la esencia substancial en un todo completo incomunicable, incluso en el sentido existencial, y así capaz de recibir la existencia de una manera independiente. Por ello, hace apta a la naturaleza para la posesión de una existencia propia, suya exclusivamente.

Si el efecto propio del modo substancial es que la esencia que modifica sea totalmente incomunicable, se sigue que el modo confiere a la esencia la capacidad de recibir la existencia por propia cuenta, por sí misma y en sí misma. Con ello Maritain niega que la subsistencia haga subsistir, existir de una manera especial, existir por

46. Ibid., p. 681. Véase: E. Forment, *Persona y Modo substancial*, op. cit., c. IV, n. 6.

47. Ibid., p. 681.

48. CAYETANO, *Commentaria in Summa Theologiae III*, (en S. Thomae Aquinatis, *Doctoris Angelici, opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P. M. edita* (ed. Leonina), Roma, 1882-1948, vol. XI). In III Partem, q. 4, a. 3, n. 12.

49. MARITAIN, op. cit., «Anejo IV. Primera redacción», p. 681.

sí y en sí, tal como admite Suárez.⁵⁰ La subsistencia, para Maritain, otorga la capacidad para recibir la existencia de una manera independiente, sin la colaboración de otros sujetos. La subsistencia no da el subsistir, el existir por sí y en sí, sino el poder recibir por sí y en sí el existir.

Esta doctrina de la persona de Maritain, fundamentada en la diferenciación de dos clases de relaciones entre la potencia y el acto, implica otra distinción,⁵¹ que él mismo reconoce que la establece. Pues, concluye que, según la primera «deberemos distinguir también dos modos de individuación, si así se puede hablar: la individuación propiamente dicha que está en el orden de la esencia, última concreción de la naturaleza en la línea misma de la naturaleza, y otra individuación, última determinación o delimitación en sí, en relación esta vez a la existencia, y que excluye la posibilidad de que esta naturaleza individuada en su línea comunique, en el acto de existir, con otra naturaleza». Este otro tipo de individuación, de acuerdo con lo dicho anteriormente, la realiza el modo substancial. Lo que confiesa Maritain al añadir: «La subsistencia aparece así como una especie de individuación de la esencia frente al orden de la existencia, abandonando de consiguiente la línea misma de la naturaleza para afrontar algo absolutamente diferente, para saltar al plano de la existencia».⁵²

Sobre estas distinciones y con las nociones expuestas que conllevan, Maritain constituye la metafísica de la persona, que presenta sistemáticamente en el Apéndice IV, titulado *Sobre la noción de subsistencia*, de su conocida obra *Los grados del saber*, publicada su primera edición en 1932. En la séptima edición, aparecida en 1963, completó la primera redacción añadiendo otro apéndice, para introducir una nueva distinción. Maritain creyó que era también necesario distinguir entre existencia como recibida y existencia como ejercida, porque «esta distinción entre la existencia como recibida y la existencia como ejercida es central para la teoría filosófica de la subsistencia. No estaba explícita en la primera redacción de esta nota».⁵³

Esta distinción, también como la primera, la deriva de la doctrina de Santo Tomás de la distinción real entre la esencia y la existencia en las criaturas. Porque, según ella, se puede decir que: «el esse substancial es *recibido* por la naturaleza y (mediante la naturale-

50. SUÁREZ, op. cit., D. M. XXXIV, s. 4, n. 23. Véase: J. GÓMEZ CAFFARENA, *Sentido de la composición de ser y esencia en Suárez*, «Pensamiento» (Madrid) XV-57-58 (1959) pp. 135-154.

51. Esta nueva distinción no se encuentra en Cayetano, ni tampoco en Santo Tomás. Es totalmente extraña al tomismo en general. Véase: U. DEGL'INNOCENTI, *Il principio d'individuazione nella scuola tomistica*, Roma, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, 1971.

52. MARITAIN, op. cit., «Anejo IV. Primera redacción», p. 684.

za) por el supósito. Y es *ejercido* por el supósito». ⁵⁴ Y, por consiguiente, la existencia, por un lado, se puede concebir «como un *acto ejercido*, ejercido por la cosa o el sujeto existente, o como una actividad en la que el existente mismo está comprometido, una energía que despliega». Pero, por otro lado, asimismo se puede entender solamente como recibida por la esencia «como si por el *esse* se tuviesen esencias picadas fuera de la nada como cuadros clavados en una pared». ⁵⁵

La diferenciación de la existencia como recibida y como ejercida es introducida por Maritain en su metafísica de la persona, para resolver una dificultad, que reconoce que presenta su primera exposición, advertida por algunos autores. Indica, en esta segunda, que en sus críticas se «tiene razón en señalar contra lo que decíamos en nuestra primera redacción, que el acto de existir es de sí perfectamente adaptado y apropiado a la esencia que es su principio formal, tan perfectamente que no puede unirse a ninguna otra esencia para actuarla. De donde se sigue que se debe considerar como una imposibilidad que una esencia se una a otra en una actualización común, o sea en el acto de existir en cuanto es actualización de una esencia». ⁵⁶

No parece, por tanto, necesario que la esencia substancial sea individuada en relación a la existencia, ni que se la convierta incommunicable absolutamente. De manera que, añade Maritain, «el efecto propio de la subsistencia no es, como lo pensábamos en la época de nuestra primera redacción de esta nota, el conferir a la esencia individuada o naturaleza individual una incommunicabilidad sobrañada (esta vez respecto a la existencia) o de hacerla limitar, apropiarse o circunscribir a sí misma la existencia que recibe y de impedir por ello que pueda comunicar en la existencia con otra esencia o recibir la existencia conjuntamente con otra esencia». ⁵⁷

Lo que no implica que no sea necesario, el modo substancial. Porque, aunque es verdad, como se afirma en la objeción, que «siendo potencia al *esse*, la esencia como tal basta por eso mismo para limitar, apropiarse o circunscribir a sí misma a la existencia que recibe (para darla al sujeto)», es decir, que la mera esencia por sí misma hace suya a la existencia, pero en cuanto recibida. Sin embargo, «para ejercer la existencia es preciso algo más que la sola esencia, es necesario el supósito o la persona, acciones sunt suppositorum, las accio-

53. Ibid., «Anejo IV. Segunda redacción», p. 691.

54. Ibid., p. 692.

55. Ibid., p. 691.

56. Ibid. Nota 1, p. 685. Maritain cita a H. DIEPEN, *La critique du baslisme selon saint Thomas* «Revue Thomiste» (Toulouse) 50, 1950, pp. 82-118; pp. 290-329.

57. Ibid., p. 694.

58. Ibid., pp. 691-692.

nes pertenecen a los supósitos y en particular y por excelencia el acto de ejercer la existencia; dicho de otro modo para ejercer la existencia es preciso que la esencia sea completada por la subsistencia y se convierta así en supósito». ⁵⁸

Incluso para que la esencia substancial pueda recibir su existencia necesita la subsistencia, porque «no puede recibir la existencia sino a condición de ser al mismo tiempo sacada del estado de simple esencia y colocada en un estado existencial que hace de ella un quod capaz de ejercer la existencia. Este estado que completa o más bien sobre-completa la esencia, no en la línea de la esencia misma, sino con respecto a un orden extranjero, el orden existencial, para permitir a la esencia (hecha supósito) de ejercer la existencia, es la subsistencia». ⁵⁹

El efecto propio de esta subsistencia en la esencia substancial, por consiguiente, «es simplemente ponerla en estado de ejercer la existencia», de hacerla capaz de ejercer la existencia, y, por ello, también «la subsistencia hace a la esencia (hecha supósito) capaz de existir per separatim», ⁶⁰ capaz de existir independiente o de una manera absolutamente incommunicable.

A pesar de todas estas distinciones, que incorpora Maritain a la doctrina de Cayetano, esta doctrina de la persona no es coherente con el sistema tomista, como ya ha indicado Suárez, añadiendo que no se puede dar ninguna razón para que se acepte que la subsistencia sea este último término cayetanista. «Pues lo que se indica en el razonamiento expuesto, acerca del sujeto receptivo próximo de la existencia, tiene poca importancia, ya que, aun cuando se admita tal distinción, la esencia es por sí misma capaz de la existencia..., y en este sentido se dice, en el modo común de hablar, que la realidad creada se compone de existencia y esencia próxima e inmediatamente, ya sea según la realidad, ya sea según la razón, de acuerdo con las diversas opiniones; y no hay motivo alguno para que, si la esencia creada no se identifica con su existencia, al menos por sí misma no sea capaz de la existencia». ⁶¹ No es aceptable, para Suárez, el argumento, en el que en definitiva se reducen todos los dados por los cayetanistas, para mostrar la necesidad de admitir el elemento personificador, de que la esencia individual necesita de algo que la haga capaz de recibir a la existencia, o de predisponerle para ser sujeto del ser. Porque al estar individualizada la naturaleza está ya completa y terminada, no necesita ningún modo; por ella misma ya es «capaz de la existencia».

Esta objeción de Suárez es totalmente válida. Porque, según la

59. Ibid., p. 693.

60. Ibid., p. 694.

61. SUÁREZ, op. cit., D. M. XXXIV, s. 4, n. 10, pp. 364-365.

doctrina del ser de Santo Tomás, la esencia substancial es inmediatamente capaz de recibir la existencia, ya que la esencia es potencia respecto a ella, y, por tanto, está ordenada trascendentalmente a su propio acto.⁶² Por otra parte, Santo Tomás declara que es por la forma por lo que la naturaleza substancial se hace sujeto propio del ser,⁶³ y, que, en consecuencia, gracias a ella «tiene el ser».⁶⁴ De manera que la naturaleza substancial es el «sujeto propio» del ser.⁶⁵ Tal como dice Suárez, por consiguiente, en el sistema tomista no puede admitirse un modo que complete a la naturaleza individual para recibir la existencia.

5. *La oposición entre individuo y persona*

La doctrina de la persona de Maritain no sólo difiere del «personalismo» de Suárez en la determinación del constitutivo formal de la misma, sino también porque, desde esta vía metafísica de acceso al problema, se establece otra distinción, que no tiene lugar en la metafísica suareciana. Pretende Maritain que se da una distinción entre el individuo y la persona, en la que tanto insisten los demás personalistas franceses, que además los oponen.

En el personalismo francés no se sostiene que la persona sea un constitutivo esencial, un principio intrínseco, raíz de todas las propiedades y características personales, tal como, en cambio, afirma Maritain siguiendo la tradición escolástica. Por el contrario, los personalistas aseguran que la persona no es el origen de un proceso, sino el fin de una actividad autocreadora, que es libre. El hombre no es por naturaleza persona, sino que mediante una acción libre consigue hacerse persona.⁶⁶ En esta descripción fundamentan la antítesis entre individuo y persona. Porque el hombre, en cuanto tal, es un individuo, una mera parte de la especie humana, careciendo, por ello, de «originalidad» y «autenticidad».⁶⁷ Cuando, en cambio, el individuo se auto-

62. SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, II, c. 55: «Se manifiesta, por lo dicho, que la substancia completa es el recipiente propio del ser».

63. Idem., *Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 6: «El ser en acto se tiene por la forma substancial, que da el ser en absoluto, según ya quedó dicho».

64. Idem., *Summa Contra Gentiles*, II, c. 55: «Mientras permanece la forma permanece también la cosa ya que por la forma la substancia se hace recipiente propio de aquello que es el ser».

65. Idem., *Quaestiones Disputatae. De Spiritualibus Creaturis*, q. un. a. 1: «Pues, por un lado, la materia es potencia respecto a la forma, y la forma es acto suyo; y, por otro lado, la naturaleza, constituida de materia y forma, es potencia respecto al mismo ser, en cuanto es sujeto suyo».

66. Cf. E. MOUNIER, *El personalismo*, op. cit.

67. Cf. E. BORNE, *Mounier ou le combat pour l'home*, París, Ed. Seghers, 1972.

constituye en persona pierde la vulgaridad, adquiriendo las tres dimensiones fundamentales de la persona, el «compromiso», la «vocación encarnada» y la «comunidad» con los demás.⁶⁸ En definitiva, para el personalismo la individualidad tiene su raíz en la materia y la personalidad en el espíritu.

Igualmente Maritain opone al hombre como individuo y al hombre como persona. De manera que: «el nombre de persona se reserva a las substancias que poseen ese algo divino que es el espíritu, y que por lo mismo constituyen, cada una por separado un mundo superior a todo el orden corpóreo, un mundo espiritual y moral que, hablando con propiedad no es una parte de este universo... el nombre de persona queda reservado a las substancias que, en la búsqueda de su fin, son capaces de determinarse por sí mismas, elegir los medios e introducir en el universo por el ejercicio de su libertad, nuevas series de sucesos».⁶⁹ El hombre es persona, y lo es en cuanto tiene espíritu. Por él, cada persona es un mundo más eminente que el mundo material. De ahí que el hombre en cuanto persona no sea una parte del universo. La persona trasciende a este mundo material por su libertad, propiedad del espíritu.

El hombre es también individuo, como lo son los restantes seres vivientes y los seres inertes. Por ello «el nombre de individuo, por el contrario, es común al hombre y a la bestia, a la planta, al microbio y al átomo. Y mientras que la personalidad se funda en la subsistencia del alma humana... la individualidad, como tal, se funda en las exigencias propias de la materia... De suerte que en cuanto individuos, somos un fragmento de materia, una partícula de este universo... En cuanto individuos, estamos sujetos a los astros. En cuanto personas, los dominamos».⁷⁰ El hombre en cuanto individuo o ser corpóreo es, por tanto, una parte del universo y está por él determinado.

En la doctrina metafísica de la persona de Cayetano es muy difícil la introducción de esta oposición entre el individuo y la persona, porque estas nociones, tal como en realidad las concibe Maritain, son éticas, aunque las utilice metafísicamente. El mismo Maritain, después de exponer las características opuestas, que distinguen el individuo y la persona en el hombre, muestra claramente su constitución ética, al añadir que el hombre «si se realiza en la dirección de la

68. MOUNIER, *Revolution personaliste et communautaire*, op. cit. Cf. F. BLAZQUEZ, Madrid, Epesa, 1972; A. LLORCA, *Emmanuel Mounier o el filosofar al servicio de la persona*, «Espíritu» (Barcelona) 88 (1983), pp.141-156, 89 (1984) pp. 53-71.

69. J. MARITAIN, *Tres reformadores*, Buenos Aires, Editorial Excelsa, 1945, p. 26.

70. *Ibid.*, p. 27. Véase: J. MARITAIN, *El hombre y el estado*, Madrid, Ed. Encuentro, 1983; *Idem.*, *Humanismo integral*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1966.

individualidad material, se encaminará hacia el yo odioso, cuya ley es tomar, absorber para sí, y a la par la personalidad como tal tenderá a alterarse, a disolverse... Si, por el contrario, el desarrollo se realiza conforme a la personalidad espiritual, entonces andará el hombre en la dirección del yo generoso de los héroes y de los santos». Si el hombre se comporta como individuo, además de no ser libre y quedar centrado en sí mismo, dejará de ser auténticamente persona, pues: «El hombre no será verdaderamente persona sino en la medida en que su comportamiento ético traduzca en acción la realidad metafísica del espíritu, no será verdaderamente persona, sino en la medida en que la vida de la razón y de la libertad domine en él la de los sentidos y de las pasiones; sin esto seguirá siendo como el animal, un simple individuo, esclavo de los acontecimientos, de las circunstancias, siempre remolcado, incapaz de dirigirse a sí mismo».⁷¹

En la metafísica de la persona de Suárez, en cambio, no se puede distinguir, ni, por ello, tampoco oponer la persona al individuo. Porque tanto el individuo como la persona designan al ser concreto, lo real existente. Pero la persona por connotar también la racionalidad es una determinación posterior del concepto de individuo. La persona, afirma Suárez, siguiendo a Boecio, es un individuo cuya naturaleza es racional.⁷² No es más que un individuo o supuesto, que por poseer la propiedad de la inteligencia, que le hace superior a los demás, se le da el nombre especial de persona.

Sólo puede darse una diferenciación entre individuo y persona como la que hay entre un género y una de sus especies. Porque, al ser la noción de individuo más amplia que la de persona e incluirla, pues la persona es un individuo racional y los demás seres meros individuos, el concepto de individuo es un género y la persona una especie suya, cuya diferencia específica es la racionalidad. Es imposible, por tanto, separar la persona del individuo.

Tampoco es viable en el sistema metafísico suareciano considerar al individuo en un sentido peyorativo, como lo utiliza Maritain. Para Suárez el término individuo se puede predicar de todo ser real. En las *Disputaciones Metafísicas*, al examinar en una de ellas «la unidad individual y su principio», declara explícitamente que «hay que decir que todas las cosas que son entes actuales o que existen o pueden existir inmediatamente, son singulares e individuales».⁷³ Por ello, el individuo no es raíz de imperfección, ya que son individuos los ánge-

71. Idem., *La defensa de la persona humana*, Madrid-Buenos Aires, Studium, 1949, p. 49. Cf. DENIS DE ROUGEMONT, *Politique de la Personne*, París, Ed. 'Je sers' S.C.E.L., 1934, pp. 45-46.

72. SUÁREZ, op. cit., D. M. XXXIV, s. 1, n. 13: «la persona es lo mismo que la substancia primera o el supuesto, y únicamente determina esa razón a la naturaleza intelectual o racional». También en *De Trinitate*, lib. I, c. III n. 3, en *Obras Completas*, París, L. Vives, 1856-18»8.

73. Ibid., op. cit., Vol. I, D. M. V, s. I, n. 4, p. 566,

les, e incluso el mismo Dios, como también claramente manifiesta Suárez al argumentar: «no puede negarse que toda naturaleza angélica, tal como existe en la naturaleza, es singular e individual, ya que si la naturaleza divina misma, que es inmaterial en sumo grado, es singular e individual, mucho más lo será cualquier naturaleza angélica, que es incomunicable no sólo a muchas naturalezas, sino también a muchos supuestos, al menos por su propia naturaleza».⁷⁴

A la persona humana, en cambio, Maritain la sobrevalora, por estimar que ella sola es un mundo superior al universo, y, por ello, sostiene que el hombre en cuanto persona no es una parte del universo, al que pertenece como individuo, de manera que, en el aspecto personal, sólo se relaciona con él accidentalmente. En la metafísica de Suárez, por el contrario, el universo es un todo superior en perfección a la persona, a pesar de reconocerse que la persona, como afirma Santo Tomás, es lo más perfecto que existe en la naturaleza,⁷⁵ es decir, es la parte de ella o del universo que tiene mayor perfección; y, por ser su parte, la persona está subordinada al bien del universo, que «extensivamente» le es superior.

El bien intrínseco del universo, explica Suárez, es la manifestación de la Perfección de Dios, glorificándole así de este modo. También se manifiesta en cualquier criatura, pero en la multiplicidad y variedad de las criaturas, que constituyen el universo, que es, por tanto, una totalidad ordenada, se manifiesta más adecuadamente la Perfección divina, pues «al establecer el universo, pretendió Dios la comunicación de su bondad y la manifestación de su perfección; por ello, produjo un universo compuesto de varios grados y órdenes de realidades, porque ninguno bastaba por sí para cumplir el fin que pretendía Dios con la producción de las cosas y la perfección del universo».⁷⁶ Por muy perfectas que sean las partes del orden del universo en sí mismas, como la persona, que es la más perfecta, tienen que realizar esta función común del universo, y, por consiguiente, se subordinan a él.

El universo creado es superior a la persona, porque la distinción, la variedad y el orden de las criaturas que implica tienen más valor que una criatura considerada individualmente, aunque sea la más perfecta, o que el conjunto de estas criaturas siendo todas ellas de la misma especie, ya que, por ejemplo, «si sólo hubiese sido producido por Dios el grado intelectual, éste tendría en sí la máxima semejanza intensiva que hay ahora en el universo; pero, sin embargo, hay en todo el universo una semejanza mayor, como quien dice extensiva,

74. Ibid., op. cit., D. M. V, s. 1, n. 7, p. 568.

75. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, n. 3.

76. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, op. cit., D. M. XXXV, s. 1, n. 5, p. 503.

con relación a la cual es necesaria tanta variedad de cosas para la perfección del universo. Pues, como ninguna criatura se basta por sí misma para representar a Dios, fue preciso establecer un universo perfecto como efecto adecuadamente pretendido por Dios, para que por lo menos de la multitud y variedad de cosas, quedase completada esa representación en cuanto fuese posible o preciso, según el orden de la sabiduría divina. Pues, aunque una cosa más perfecta represente de suyo a Dios con más perfección, sucede, sin embargo, con frecuencia, que una cosa menos perfecta representa a Dios de otro modo, o según una perfección distinta».77

6. *El problema de la persona y la sociedad*

Sobre la oposición entre individuo y persona establece Maritain, tal como acostumbra los personalistas, las relaciones de la persona con la sociedad. Su tesis es que: «una persona es parte de la sociedad, como de un todo más grande y mejor que ella, no precisamente según el aspecto formal y la ley típica de la personalidad, porque al decir persona, decimos un todo, sino según el aspecto formal y la ley típica de la individuación».

El hombre considerado como persona no forma parte de la sociedad, porque la persona no es nunca parte, sino un todo independiente. En cambio, en cuanto individuo es una parte de la sociedad, de manera que ésta es un todo superior a él. Pero: «el hombre tiene en sí una vida y unos bienes que no pueden ordenarse a la sociedad política... ¿por qué? Porque es persona. La persona humana, miembro de la sociedad es parte de ésta como de un todo mayor... pero no lo es en su ser completo, y según todo lo que le pertenece, el centro de su vida de persona la levanta por encima de la civitas temporal». De manera que, si es una parte del todo, el individuo debe someterse al bien del todo, al bien común de la sociedad, por el contrario, siendo la persona un todo y superior a la misma sociedad, no estará su bien propio subordinado al de la sociedad.

Por poseer la persona un destino o bien propio, que es superior al de la sociedad, añade Maritain, «de ahí podemos sacar una consecuencia importante: el bien común de la civitas temporal estará por una parte, esencialmente subordinado al bien temporal y al bien supratemporal de la persona humana por cuanto es persona... el bien temporal de la persona humana por cuanto es individuo, o por cuanto

77. Ibid., D. M. XXXV, s. 1, n. 8, p. 506.

es parte, se hallará subordinado al bien del todo, que como tal es superior».⁷⁸

Que el bien temporal de la sociedad deba subordinarse al bien superior, temporal y supratemporal, de la persona, se derivaría de la doctrina tomista, pues «según los principios de Santo Tomás... el individuo es en la ciudad, una parte del cuerpo social. Y en este concepto está ordenado al bien de la ciudad, como al bien del todo... Pero si se trata del destino que le compete como persona, la relación es inversa y la ciudad humana se ordena a la realización de este destino... y así cada persona individual, considerada como individuo, parte de la ciudad, es para la ciudad, y ha de sacrificar su vida por ella si las circunstancias así lo exigen. Pero tomada como persona destinada a Dios, la ciudad es para ella».⁷⁹ En definitiva, para Maritain, el individuo es para la sociedad, y la sociedad es para la persona.

Esta concepción de las relaciones entre la persona y la sociedad le sirve a Maritain para idear una nueva teoría social y política, que denomina «personalismo comunitario». Porque, según lo dicho, la sociedad debe tener dos características complementarias. Debe ser comunitaria, esto es, que su finalidad sea la consecución del bien común, que consiste en «la recta vida terrenal de la multitud reunida; es, por tanto, un bien material y moral a la vez».⁸⁰ También la sociedad tiene que ser personalista, entendiéndose por ello, que este bien común respete y sirva a los bienes de la persona, que son «la conquista de su perfección y de su libertad espiritual».⁸¹ Porque el fin específico o bien común de la sociedad no es un fin último, sino que tiende a algo superior, los fines propios de la persona.

Al igual que otros personalistas, con esta subordinación de la sociedad a la persona, intenta Maritain superar la oposición, que se plantea a veces, entre lo individual y lo colectivo. Esta disyuntiva, añade, ha dado origen a dos doctrinas adversas de la sociedad, y que se presentan siempre como alternativas, el individualismo y el colectivismo.

78. MARITAIN, *La defensa de la persona humana*, op. cit., pp. 51-58. Véase: Idem., *Du régime temporal et de la liberté*, París, Desclée de Brouwer, 1933, Idem., *La personne et le bien commun*, París, Desclée de Brouwer, 1943. Cf. HENRI BARS, *La política según Maritain*, Barcelona, Nova Terra, 1963.

79. Idem., *Tres reformadores*, op. cit., pp. 28-29. Véase: *Christianisme et Démocratie*, París, Desclée de Brouwer, 1943.

80. Idem., *La defensa de la persona humana*, op. cit., p. 57. Cf., Idem., *Les Droits de l'homme et la loi naturelle*, París, Ed. du Seuil, 1942; Idem., *Humanismo integral*, op. cit.

81. Ibid., Para la crítica de esta concepción véase: J. MEINVILLE, *De Lamennais a Maritain*, Buenos Aires, Ediciones Nuestro tiempo, 1945; Idem., *Crítica de la concepción de Maritain sobre la persona humana*, Buenos Aires, Nuestro Tiempo, 1948.

En lo que califica Maritain de «error individualista» se afianza y establece en sí mismo al individuo, considerándolo antagónico con el estado, o con la sociedad en general. Maritain considera que esta concepción es errada, porque, por un lado, se prescinde del bien común, y, por otro, se ensalza al individuo disolviendo en su noción la de persona.

En el error totalitario» o «colectivismo» por el contrario, se caracteriza al hombre como una parte de un todo, la sociedad o estado, y como parte se subordina totalmente a la totalidad. También Maritain considera falsa esta concepción, porque, aunque, a diferencia del anterior, se acepta el bien común, sin embargo, se convierte en bien supremo y fin último. Además, no se respeta el concepto de persona, porque ya se destruye el de individuo.⁸²

El colectivismo de las doctrinas totalitarias y el individualismo de los liberalismos se apoyan, por consiguiente, en una misma base: la negación de la persona, y, por tanto, de su dignidad y de su destino. El «personalismo comunitario», sostiene Maritain, es la solución a estos dos errores extremos, porque rebasa o supera el plano en que se presentan, ya que, tal como se ha definido, se reconoce al bien común, al que se subordina el individuo, y también se admite a la persona, y su valor a la que se subordina el mismo bien común.⁸³

En este aspecto social la doctrina de la persona de Suárez es también distinta del personalismo comunitario de Maritain. Primeramente porque Suárez, siguiendo fielmente la tradición escolástica,⁸⁴ afirma que la persona forma parte de la sociedad. No encuentra ninguna dificultad para sostenerlo, porque concibe a la sociedad como un todo accidental y no como substancial. Si la sociedad tuviera la unidad propia de la substancia, entonces la persona no podría ser parte de la misma, ya que la persona es una substancia incomunicable, un todo completo, como ya se ha dicho. Por ello, el término parte en la afirmación de Suárez no tiene el mismo sentido que «parte» de un ente substancial. La pertenencia de la persona a la sociedad no es de este tipo, pues en ella mantiene su entidad personal, es decir, conserva su personalidad. La expresión «parte» tiene sólo un sentido analógico con la parte substancial, propio de las partes accidentales, y que parece ser desconocido por el mismo Maritain.

82. Idem., *La defensa de la persona humana*, op. cit., pp. 58-61. Véase: Idem., *El hombre y el Estado*, op. cit.

83. Idem., op. cit., pp. 61-62. Véase: CARLOS SANTAMARIA: *Jacques Maritain y la polémica del bien común*, Madrid, A.C.N. de P., 1955; L. E. PALACIOS, *El mito de la nueva cristiandad*, Madrid, Rialp, 1951.

84. En la Escolástica no se excluye que la persona sea «parte». Santo Tomás, por ejemplo, dice que «Cualquier persona singular se compara a toda comunidad como la parte al todo» (Santo Tomás, *Summa Theologiae*, II-II, q. 64, a. 2.

Por ser persona el hombre no sólo pertenece a la sociedad, sino que por este atributo, explica Suárez, es posible la misma sociedad. Una comunidad de meros individuos, como la que forman algunos animales, aún persiguiendo todos ellos el bienestar general, un bien común, no constituyen una sociedad. Porque sus miembros, por no ser personas, no conocen este bien, ni quieren libremente, lo logran por instinto. En cambio la comunidad humana, por estar constituida por personas, puede tener un ideal común, conocido y buscado, que le da una unidad espiritual que es lo que instituye formalmente a la sociedad.

El personalismo de Suárez en su faceta social es diferente, en segundo lugar, del personalismo comunitario, porque tiene una concepción de la naturaleza del bien común de la sociedad totalmente diversa de la de Maritain. El cual sostiene que el bien propio de la persona es superior al bien común de la sociedad, que estará subordinado al de la persona. Distingue, por tanto, el bien de la persona del bien común, como si este último se diera separado del primero. Con lo que se concibe la sociedad como existiendo aparte de las personas que la constituyen, como si fuese una entidad separada, y que, por ello, tuviese un bien que no afectase a la persona un bien de la sociedad como tal. Según Suárez, por el contrario, el bien propio de las personas forma parte del bien común de la sociedad, pues, como dice en el *Tratado de las leyes y del Dios legislador*, «el bien de los individuos, como más ampliamente diré, es comprendido en el bien común, cuando el bien de uno es tal que no excluye el bien común. Más bien es requerido por los individuos, en virtud de la ley aplicada a los individuos, para que de los bienes de los individuos surja el bien común».⁸⁵ De la cooperación de las personas en la sociedad surge, por tanto, el bien común de la misma, y gracias a él la persona puede conseguir unos grados de perfección, de todo tipo, pero principalmente morales, que fuera de la sociedad le serían imposibles de alcanzar.⁸⁶

En el personalismo comunitario de Maritain queda despreciado el valor de la sociedad, pues solamente existe porque el hombre es individuo, pero si fuese puramente persona no tendría necesidad de ella, por lo que no existiría. En esta valoración también difiere, en tercer

85. F. SUÁREZ. *Tractatus de Legibus ac Deo Legislatore*, I, c. VII, n. 3 (Ed. y vers. esp. de Luciano Pereña, E. Elorduy, V. Abril, C. Villanueva y P. Suñer, Madrid, C.S.I.C., 1971, p. 131).

86. Por ello afirma Suárez que, además de pretender el bien común, las leyes civiles intentan en último término el bien moral de los hombres, que es bien en absoluto, no solamente el bien relativo, o en una sola línea, que es el propósito de las otras leyes, como las de las ciencias y las artes. «Por consiguiente, las leyes civiles, que son propiamente leyes, en realidad no hacen bueno al hombre en sentido relativo conforme a los términos indicados, sino absolutamente, pues persiguen el bien moral y honesto» (SUÁREZ, *De legibus*, op. cit., I, c. XIII, n. 6, v. II, p. 75).

lugar, la doctrina personalista de Suárez, ya que declara que «primeiramente el hombre es un animal social, que recta y naturalmente apetece vivir en comunidad». Por ser social por naturaleza, el hombre es esencialmente social, y, por consiguiente, en ningún aspecto ni circunstancia puede situarse por encima de la sociedad, como tampoco su propio bien puede estar sobre el bien común de la sociedad. Por esto añade Suárez que «nada hay más agradable a Dios Nuestro Señor en las cosas humanas, como el que los hombres tengan entre ellos una sociedad perfecta y ordenada, que se llama ciudad».⁸⁷

Por último, puede decirse que la concepción de Suárez de la persona se distingue de la maritainiana, porque también queda rebajado el valor de lo social, al sostener Maritain que el fin último de la persona, Dios, es solamente individual, insistiendo en que a Dios se le conoce y ama en un «acto eminentemente personal».⁸⁸ Por tanto, aunque el fin último pueda ser común a todas las personas, sin embargo, lo es de una manera distributiva, no como un bien común primaria y esencialmente. Lo que es afirmado por todos los escolásticos y por el mismo Suárez, pues en razón de su Bondad Suprema, Dios es necesariamente un bien común en un sentido esencial.⁸⁹

La confrontación del personalismo comunitario de Maritain con el personalismo suareciano revela, por consiguiente, que para la superación del individualismo y el colectivismo, y así evitar los valores que sacrifican ambas doctrinas, como les critica y censura insuperablemente Maritain, no es suficiente la solución personalista de este último. Para resolver el problema de las relaciones de la persona y la sociedad es necesario valorarlas en el mismo grado que Suárez y la escolástica en general,⁹⁰ que tienen en la más alta estima a la so-

87. SUÁREZ, *De legibus*, op. cit., III, c. 1, n. 3, p. 69. Véase: E. ELORDUY, *Orientaciones en la interpretación de las doctrinas jurídicas de Suárez*, «Revista de Estudios Políticos» (Madrid) 66 (1952), pp. 77-110; E. GÓMEZ ARBOLEYA, *La filosofía del derecho de Francisco Suárez en relación con sus supuestos metafísicos*, «Escorial. Revista de Cultura y Letras» (Madrid) VI, 15, (1942), pp. 13-41.

88. MARITAIN, *La persona y el sentido común*, op. cit. p. 15. Véase: J. Maritain, *Para una filosofía de la persona humana*, Santiago de Chile, Edit. Letras, 1937 y Idem., *Significado del ateísmo contemporáneo*, Buenos Aires, Desclée de Brouwer, 1950.

89. THOMAS MCGANN, *Suárez y el personalismo*, «Pensamiento» (Madrid), XV-56, (1958) pp. 487-501. GANN hace notar polémicamente frente esta negación de Dios como bien común del personalismo que: «¿Cómo podría de otro modo ponerse tanto énfasis en el amor al prójimo, dentro de la vida cristiana? Si Dios fuera simplemente su bien y mi bien, sería inexplicable tal énfasis; cada uno debería buscar su salvación en completa independencia de los demás. El amor del prójimo se hace significativo sólo desde el momento en que Dios es un bien común» (p. 500).

90. Cf. E. FORMENT, *El personalismo contemporáneo y el personalismo teológico* op. cit. para la solución del problema según Santo Tomás.

ciudad y reconocen siempre su necesidad para la persona, por ser el hombre social por naturaleza.

Lo que resulta, en definitiva, de la comparación de las doctrinas de la persona de Maritain y de Suárez, en todas sus vertientes, es una importante dificultad para la primera, que hace muy difícil su credibilidad. Porque se advierte al cotejarlas, como se ha hecho en este estudio, que, por un lado, en la fijación del constitutivo formal de la persona, la concepción de Suárez está mucho más cerca de Santo Tomás que la de Maritain. Por otro, el personalismo de Suárez coincide con el de Santo Tomás,⁹¹ en que no es posible, en ambos, establecer la oposición entre individuo y persona, como hace Maritain; ni tampoco admitir su solución al problema de la persona y la sociedad. Lo que es muy grave para una doctrina, que pretende, como la de Maritain, ser la fiel y auténtica interpretación del pensamiento de Santo Tomás sobre la persona.

EUDALDO FORMENT GIRALT

91. Es propia de la Escuela Tomista de Barcelona, que deriva del magisterio del P. Ramón Orlandis Despuig, S. I., maestro de Jaime Bofill Bofill y de Francisco Canals Vidal, la interpretación del personalismo de Santo Tomás en su aspecto social, de un modo totalmente distinto al de Maritain. Véase: J. Bofill, *Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967; Idem. ¿«Personalismo» o «Naturalismo»? «Cristiandad» (Barcelona) 150 (1950), pp. 286-287, Idem., *Humildad ontológica, humildad personal, humildad social*, «Cristiandad» 143, (1950), pp. 108-109; Idem., *La devoción al Corazón de Cristo y la perfección de la persona*, «Cristiandad» (Barcelona) 149 (1950), pp. 254-256.