

NOTAS SOBRE EL VALOR ANTROPOLÓGICO DE LA ONTOLOGÍA MEDIEVAL

Pompeyo Ramis Muscato^{1}*

Resumen

Nos proponemos sostener que la ontología medieval, al menos en su línea tomista, contiene principios suficientemente explícitos de una antropología filosófica. Así lo indica su teoría del proceso intelectual, apoyada en una previa doctrina metafísica del ser y una psicología del conocimiento. La noción de ser se capta en interacción de todas las facultades humanas, excluyendo las gnoseologías fundadas en un solo grupo de potencias. Por consiguiente, no hay lugar para positivismos ni idealismos, pues el hombre piensa y opera con todo el conjunto de sus facultades sensitivas e intelectivas. A todo ello sigue una valoración del ser humano como ente dotado de dignidad y situado en el centro de los sistemas políticos, sociales y jurídicos. Por tanto quizá no haya razones suficientes para acusar a la Escolástica medieval de haber olvidado “la pregunta que interroga por el ser del ente”.

Palabras clave: gnoseología, experiencia, sensación, intelecto, naturaleza, supósito, hipóstasis, persona.

1 * Doctor en Filosofía. Profesor Titular de la Maestría de Filosofía y del Doctorado de Filosofía. Facultad de Humanidades y Educación. Universidad de los Andes. Mérida – Venezuela. Conferencista internacional. Autor, entre otros libros, de: de *Veinte filósofos venezolanos* (Universidad de Los Andes –ULA- 1978). *Ideario filosófico de Bartolomé Xiberta* (ULA, 1996). *Lógica y crítica del discurso* (ULA, 1999). *La esencia prejurídica del Derecho* (ULA, 2002). Autor también de diversas traducciones y artículos publicados en revistas filosóficas. (ramis4@hotmail.com)

SOME NOTES ABOUT THE ANTHROPOLOGICAL VALUE OF THE MEDIÉVAL ONTOLOGY

Abstract

In this article we try to defend that the medieval thomistic metaphysics has enough and quite explicit principles to found a philosophical anthropology. We could so understand by considering the Scholastic theory of the intellectual process, supported with a metaphysical doctrine of the being and a psychology of the human knowledge. The being notion is perceived by all the human faculties in a mutual interaction, not by only one group of them. Therefore, any form of positivism and idealism is excluded, since the man's way of thinking and operating is performed by both the human potencies: the sensitive one as well as the intellectual. All that is followed by a valoration of the human being in his personal dignity and as the center of political, social and legal systems. And so, perhaps there couldn't be sufficient reasons to accuse the medieval Scholastic of forgetting the question of the nature and substance of the being.

Key words: gnoseology, experience, sensation, intellect, nature supposit, hyppostais, person.

La ontología medieval ha sido acusada de haber tenido a menos la realidad del ser en situación, y por consiguiente, de haber olvidado el plano antropológico que todo sistema filosófico debería reflejar. Pero esta apreciación es inexacta, no sólo habida cuenta de la corriente franciscana, que de sí misma desmiente tal acusación, sino también de la tomista, a la que se supone instalada en un puro intelectualismo desvinculado del fenómeno existencial. Para fijar lo que llamamos “valor antropológico” en un contexto que pueda aceptarse ontológicamente, atenderemos a un doble aspecto: el panorama ontológico de la experiencia humana y las implicaciones axiológicas de la noción de ser.

1. Panorama ontológico de la experiencia humana

La primera y fundamental experiencia humana es el conocimiento intelectual, que surge tan pronto como la percepción sensitiva se vuelve consciente. La filosofía escolástica, de la mano de Aristóteles, convirtió en axioma el origen sensitivo del proceso intelectual: “nada hay en el entendimiento que antes no haya estado en los sentidos” (*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*).

Este principio gnoseológico, que ya se había hecho tradicional, sufrió su primera ruptura cuando Descartes proclamó un dualismo irreductible entre la experiencia sensible y el conocimiento intelectual. Esa irreductibilidad entre la sustancia extensa y la pensante pasó prácticamente al resto de la filosofía occidental moderna y contemporánea. Para unos el pensamiento se redujo al área de los sentidos, mientras que otros lo asignaron al intelecto puro. En el dualismo cartesiano no puede hablarse propiamente de experiencia, sino de pensamiento solo; no es la experiencia el origen del conocimiento intelectual, sino más bien al revés. De esta manera Descartes provoca dos movimientos filosóficos opuestos: uno a partir de Spinoza, que lleva los principios cartesianos hasta las últimas consecuencias, y otro que reacciona negando la teoría de las ideas innatas hasta el extremo de no admitir más conocimiento que el derivado de la experiencia sensible. La primera tendencia permanece en el área del entendimiento puro, mientras que la segunda se queda en el ámbito de los sentidos. Sin embargo, ambos bandos parten de una misma radicalidad gnoseológica cartesiana.

Es probable que tanto el rechazo de la experiencia como su exagerada apreciación se deban al deseo de acrecentar el rigor científico de la filosofía. No obstante parece que por ambas partes faltó el sentido del término medio aristotélico que predominó durante la mejor época del pensamiento medieval. No es que entonces no se discutiera también sobre las relaciones entre ser y conocer, pero siempre predominó la tendencia a colocar la sensación en el inicio del proceso intelectual, exceptuando, claro está, el corto período del realismo extremo. No se apartó del término medio ni siquiera una personalidad tan tocada de apriorismo platónico como Escoto Eriúgena, partidario de que la dialéctica científica procediera tanto deductiva como inductivamente, para que se diera íntegra la visión filosófica de la realidad. (Cf. *De divisione naturae*, 1, c. 4: PL 122, 869 A).

En un intento de mayor profundización en la ontología de la experiencia, Tomás de Aquino nos ofrece gran variedad de textos, entre los cuales cabe destacar el siguiente: “Puesto que el entendimiento es una fuerza o virtud, posee su propio objeto natural de aplicación. Pero dicho objeto debe ser algo que comprenda todas las cosas conocidas por el entendimiento, de la misma manera que bajo la noción de color todos los colores que son por naturaleza visibles. Y ese “algo” no puede ser otra cosa que la noción de “ser”. (*Contra Gent.*, 1, c. 83). La referencia al color como objeto de la vista nos remite a la analogía entre los modos sensitivo e intelectual de conocer. Así como la vista percibe los colores el entendimiento capta el ser y todo cuanto cae bajo su generalísima noción, incluidos los mismos principios, tanto del mismo ser como del obrar. Y como todo lo que captan los sentidos está incluido en la noción de ser, resulta que tan pronto como se concibe el ser adquieren razón de unidad las aprehensiones sensibles y, en consecuencia, la totalidad de nuestra experiencia. Así que, aplicando debidamente este aspecto de la gnoseología tomista, tal vez fuera posible conciliar los mencionados extremos a que dio lugar la herencia cartesiana.

Existe, por tanto, una intermediación entre el entendimiento y el ser, como análogamente se da entre la vista y la luz, o entre cualquier sentido y el sensible que le es propio. Por esto, bien podríamos decir que el entendimiento es la “facultad del ser”, tanto del ser en sí como forma cuanto del ente como sujeto, es decir, como existencia concreta. En efecto, nada podría entenderse

si no fuera percibido como ser-en-acto. *Nihil intelligi potest nisi secundum quod est in actu.* (I, q. 12, a. 1 c). Así, pues, la percepción del ser en tanto que existente constituye el inicio de toda experiencia ontológica; lo cual presupone, además del término ontológico ya expresado en la noción de ser, el término gnoseológico que denotamos al referirnos al ser en acto que posee existencia propia (*actus essendi proprium*).

Si el *actus essendi* es la razón de todo lo existente, no es en vano que sea también llamado “acto de todos los actos” (*actus omnium actuum*) y “forma de todas las formas” (*forma omnium formarum*). Por eso resulta comprensible que el ser-en-acto contenga en sí todos los momentos de la experiencia sensible, constituyéndose así en principio común de toda singularidad sensible, a la que confiere razón de unidad, y al mismo tiempo de individuación y diversidad frente a todos los demás sensibles. Dada la correlación entre ser y conocer, será preciso afirmar que el principio unificador de la experiencia humana es doble: ontológico por una parte y gnoseológico por otra. Por el lado ontológico está *el actus essendi*, mientras que por el gnoseológico nos encontramos con todos los actos humanos que contribuyen a la aprehensión y percepción. Bajo estas dos perspectivas es posible hallar un término medio entre los dos extremos criteriológicos del cartesianismo y del sensismo. En efecto, si nos atenemos al aspecto ontológico, participamos en una especie de *realismo moderado integral* que supera la restringida idea de experiencia que tienen el sensismo y el positivismo. Y si por otra parte acudimos al campo gnoseológico, hallaremos que, estando el conocimiento intelectual informado por el *actus essendi*, puede abarcar la universalidad del mundo inteligible. De este modo nos situamos en el referido realismo moderado integral, corrigiendo el exclusivismo de las doctrinas que separan los mundos del conocimiento y de la experiencia como si uno y otro nada tuvieran que ver entre sí. Esta concepción ontognoseológica, típicamente medieval, es la continuación de una doctrina aristotélica que durante varios siglos tuvieron a menos las tendencias platonizantes.

El problema que resolvió Aristóteles era muy parecido al que se plantearía a partir de Descartes. Efectivamente, mientras Parménides encerraba la cuestión del ser y la ciencia en un monismo ontológico irreductible en que no cabía la multiplicidad ni el movimiento, Heráclito no admitía más realidad que la del

ser múltiple y dinámico (*tó gígnesthai*). Sin embargo ambos coincidían en desconocer el puesto de la experiencia sensible en el proceso del conocimiento científico: el uno por negar la multiplicidad y el movimiento y el otro por sostener que el movimiento es la única realidad constatable. En definitiva, ninguno de los dos sistemas explicaba la razón del saber científico; el de Parménides porque, no admitiendo más que el ser único y estable, todas las proposiciones resultaban necesariamente tautológicas; y el de Heráclito porque, no existiendo más que multiplicidad y movimiento, no quedaba lugar para otro saber que no fuera el meramente opinable.

El problema pareció entrar en vías de solución con la intervención de Sócrates, aunque con las improvisaciones propias de la disputa no planificada, y sin moverse del terreno de la moral. Pero aun así introdujo un principio de claridad con su teoría de los conceptos definitorios permanentes, es decir, científicos, que tenían los caracteres de fijeza y estabilidad que Parménides atribuía al ser. De modo que, si los actos humanos son mudables y transitorios, de ellos podemos sacar nociones y definiciones que reflejan los aspectos permanentes y cualificables de la conducta. Ahora bien, si eso era posible en el campo de la moral, análogamente podía suponerse lo mismo en el de la ciencia y la filosofía. Así formulaba Sócrates, por primera vez, una distinción clara y expresa entre el ser real y el conceptual. En el primero, múltiple y cambiante, está el universo de la opinión, mientras que en el segundo se hace posible el saber científico a través de definiciones y clasificaciones.

Platón, de quien se esperaban nuevos esclarecimientos, complicó aún más el problema de la ciencia con su teoría de los dos mundos separados. Como pensó que el único universo capaz de comunicarnos ciencia era el de las ideas puras, desestimó el mundo físico de las conjeturas y opiniones. Aristóteles, a su turno, intervino replanteando la doctrina de Sócrates, pero aplicándole un sistema ontológico completo y una psicología de las facultades cognoscitivas. A la luz de esta doble perspectiva, el Estagirita descubre que el error fundamental de Parménides y Heráclito había consistido en suponer que el orden del conocimiento y el de la realidad eran de la misma estructura: que lo que se concibe mentalmente como ser-uno, necesariamente debía también darse en la realidad como ser-uno; y que lo percibido en la realidad como múltiple, sólo como múltiple podía ser pensado. Aristóteles corrige esta falsa

antinomía señalando dos pasos: uno lógico-epistemológico, afirmando que lo realmente existente no es el ser, sino los diversos modos de ser (*pollachós légetai tò ón*); y otro lógico-ontológico, demostrando que Parménides y Heráclito no habían tenido en cuenta el principio de contradicción, pues no podemos identificar una cosa con otra contraria en un mismo lugar y tiempo. Por otra parte, no es cierto que todo lo que se predica de algo en el plano puramente lógico deba existir realmente en el ontológico. En otras palabras: una cosa es el ser “per se” (*kathautó*) y otra el ser “per accidens” (*katá symbebekós*); una cosa es el ser “en acto” (*enérgeia*) y otra el ser “en potencia” (*dýnamis*). De estas nociones tomó fundamento la escolástica medieval tomista para formular las teorías lógico-epistemológicas en vistas al análisis de la experiencia humana integral.

2. Actitud gnoseológica ante el ser

El terreno propio de la experiencia del ser es el conocimiento. Conocemos el ser a través de los entes concretos, percibidos por alguno de los sentidos. La primera noción de ser la captamos con el ente actual y su *actus essendi proprium*. Por consiguiente el papel de los sentidos es primordial en todo acto de entender. Los sentidos humanos son las aberturas —ventanas, prefieren decir los escolásticos— por donde penetran las nociones de ser y de ente. Pero estas primeras nociones no son perfectas ni mucho menos científicas ni filosóficas, pero son el inicio del proceso intelectual. Tomás de Aquino observaba que es precisamente en este punto donde se muestra la diferencia entre el conocimiento humano y el de los animales brutos. (Cf. *De unitate intellectus contra averroistas*, c. 3). En consecuencia, para evitar tanto el apriorismo como el sensismo es conveniente dejar bien claro que la sensación y el intelecto son dos facultades igualmente necesarias e indispensables para el conocimiento humano. No hay saberes exclusivamente intelectuales ni exclusivamente sensibles. Situarse sólo en uno de los dos extremos sería tanto como angelizar o bestializar el conocimiento humano. Por eso el tomismo medieval no fomenta positivismo ni idealismo. Mucho ayuda a mantener esta posición la teoría aristotélico-tomista de la analogía del ser. Hay analogía de proporcionalidad propia entre el conocimiento sensitivo y el intelectual. Las cosas conocidas intelectualmente, afirma Tomás de Aquino, se presentan

con su forma actual que las hace existir en acto, de tal manera, que la forma y el acto de las cosas determinan el grado de claridad con que son percibidas. (Cf. *In Ep. ad Timoth.*, VI, lec. 3). Esta es la razón por la que el conocimiento intelectual, a diferencia del sensitivo, puede abarcar la totalidad del objeto.

Pero esta percepción actual debe referirse al ser del ente, que es como decir la primera perspectiva de totalidad que hay en los objetos sensibles. A ese momento de percepción se le puede denominar “intuición”, con tal que nos guardemos de comulgar con el intuicionismo antiintelectualista. Lo cierto es que a través de la intuición captamos el ser del ente, es decir, una existencia en un lugar y tiempo. La tradición tomista hizo clásica la proposición de que el objeto propio del entendimiento es la “quiddidad de la cosa material” (*quidditas rei materialis*).

Al entrar en contacto el intelecto y la quiddidad del objeto material, ambos adquieren una calidad superior, como lo expresan los conocidos aforismos: “el sentido en acto es lo sentido en acto” (*sensus in actu est sensum in actu*); “el entendimiento en acto es lo entendido en acto” (*intellectus in actu est intellectum in actu*); “el cognoscente en acto es lo conocido en acto” (*cognoscens in actu est cognitum in actu*). Se da por supuesto que los tres aforismos son convertibles sin que cambien de sentido, e incluso podrían pasar por axiomas si mantenemos la correlación entre las potencias cognoscitivas y los objetos materiales, como es de ley en la tradición tomista. Es inevitable preguntarse si fueron conocidos por Heidegger, porque en caso afirmativo, tal vez habría mitigado sus diatribas contra la escolástica medieval por haber soslayado “la pregunta que interroga por el ser del ente” (*die Frage nach dem Sinn des Seins*). Porque en efecto los medievales tenían muy presente que en el acto de conocer interviene un juego de convertibilidad entre cognoscente y conocido. La realidad conocida está siempre en el cognoscente según las características de éste (*ad modum cognoscentis*). Lo que equivale a decir que las cosas conocidas se “metabolizan” en la personalidad del sujeto cognoscente. Una vez que lo material concreto ha entrado en el plano cognoscitivo, participa en cierto modo de la perfección del ente racional. O dicho con palabras del mismo Tomás de Aquino: “Todas las cosas que existen en la naturaleza corporal existen más noble y altamente en la naturaleza intelectual; porque las formas de las cosas corporales existen material y

particularmente, mientras que en las sustancias intelectuales existen espiritual y universalmente” (*Quaest. disp. De anima*, a. 181).

La noción de ser, entendida como un todo universal, implica dos aspectos inseparables: el ontológico y el psicológico. La metafísica escolástica nunca procedió unilateralmente prescindiendo de alguno de los dos. Y si en ciertas ocasiones pareció subsumir lo psicológico en lo intelectual, fue debido a que todavía no le había llegado suficiente noticia de la psicología aristotélica. Pero en cuanto la tuvo completa, pronto quedó consagrado aquel aforismo antropológico: “el alma es en algún modo todas las cosas” (*he psyché ta ónta pós ésti pánta*). {*De anima*, c. 8, 431b}. Los escolásticos tradujeron literalmente esta sentencia pensando en una doble analogía: la de proporcionalidad entre el alma y el entendimiento y la de atribución entre éste y los objetos cognoscibles, y así formularon: *intellectus est quodammodo omnia*. En efecto, si, como dijimos antes, el entendimiento en acto es lo entendido en acto y viceversa, lógicamente el entendimiento está en todo y lo es todo “en cierta manera” (*pós, quodammodo*). Imponiendo la universalidad del ser en los campos ontológico y psicológico, se propone, al menos indirectamente, una antropología metafísica. De hecho, bajo las nociones de ser como forma y de ente como sujeto, se realiza absoluta y objetivamente en el ser humano lo que Protágoras le había atribuido relativa y subjetivamente: “el hombre es la medida de todas las cosas” (*pántón krématón métron ánthropos*). {*Diels*, 80B1}. Bajo la noción de ser percibimos, *objetivamente*, aquella universalidad que importa máxima extensión y mínima comprensión. Pero eso no significa magnificar el ser y disminuir el ente, sino mostrar el universo donde los entes encuentran todas las formas asumibles para su existencia en acto. Con las nociones escolásticas de ser y ente se verifica el primero y principal de los conocimientos, fundamento de todos los datos particulares que pueden ser objeto de ciencias aplicadas.

3. Implicaciones axiológicas de la noción de ser

La experiencia del ser en la ontología medieval no sólo implica la objetividad de la percepción intelectual, sino también una metafísica de las costumbres, con su fundamentación de la moral y el derecho. La responsabilidad moral y la imputación jurídica se fundan en las cuatro primeras determinaciones del ser:

sustancia, naturaleza, sujeto y persona; cuatro concreciones del ser que se van enriqueciendo de notas conceptuales partiendo de la idea de ser in *actu signato*. Habida cuenta del orden trascendental del ser —trascendental en sentido ontológico, no teológico—, van configurándose las relaciones concretas de las entidades materiales. Las primeras concreciones que se nos ofrecen son las “sustancias individuales”, que conocemos a través de su característica que es la *indivisión*. Es individuo todo lo que es “indiviso” en sí y “diviso” con respecto a los demás entes. (*Quod est indivisum in se et divisum a quolibet alio*). {*In Boet. De Trinitate*, q. 4 ad 3um). Prosiguiendo en el análisis de las sustancias individuales, se descubre su naturaleza, que es el aspecto óntico que determina en cada ente la operación que le es peculiar según la especie y la escala categorial a que pertenece. El concepto de naturaleza ha sido objeto de largas especulaciones, que ya venían de la Sofística griega, que solía usar los términos de naturaleza (*phýsis*) y de ley (*nómos*) para establecer antítesis entre lo justo natural y lo justo legal. Por eso ya desde Antifón y Critias el concepto de ley natural habría de servir de base para formular una noción de justicia fundada en la naturaleza humana, y anterior a toda promulgación o derogación positivas. Una forma curiosa de ilustrar esa antítesis fue la tradicional distinción entre “natural” y “violento”. La razón de tal oposición estaba en que el sujeto, corrompiendo la finalidad de su libre albedrío, puede actuar en contra de su propio principio de operación que es la naturaleza. Cuando un ser racional no tiende a los actos que son propios de su naturaleza, entonces se convierte en un ente violento e insultante (*hybristés*), por lo que los productos de sus actos suelen llamarse híbridos.

Ahora bien, cuando nos referimos a una naturaleza, la sobreentendemos determinada en un sujeto que, entendido como inmediata concreción de una naturaleza humana, algunos escolásticos suelen denominar “sujeto espiritual”, para distinguirlo del mero sujeto-objeto. No hay aquí referencia expresa al sujeto pensante y consciente, como más tarde se reflejará en el pensamiento cartesiano. Sin embargo, no parece que Descartes haya introducido gran innovación en este punto, aunque su doctrina de la sustancia pensante sea mucho más clarificadora. Ciertamente, los escolásticos no llegaron a una formulación equivalente, porque fue muy distinta su metodología de especulación respecto a la ontología del sujeto humano. Para ello ya tenían

acuñados los términos de *supósito*, *hipóstasis* y *persona*. De estos tres conceptos, el que mayormente tiene cabida en el tema que nos ocupa es el de persona; una idea entre las más típicamente medievales, aunque quizá por falta de información muchos la suponen una creación de la psicología y la sociología contemporáneas.

Ya antes de entrar en disputas trinitarias y cristológicas, los filósofos y teólogos medievales llegaron a la noción de persona por la sucesiva concreción de los conceptos de sustancia, naturaleza y sujeto. En principio, pues, no había más intención que la puramente ontológica, y sólo bajo este aspecto se hablaba de la dignidad de la persona humana. Pero los aspectos ontológicos de las cosas son la raíz de todas las ulteriores determinaciones en acto. Por eso aquella noción de persona no se movía del ámbito metafísico. Sus implicaciones existenciales, psicológicas, antropológicas, sociales y jurídicas se daban por supuestas. Los monjes medievales, dedicados por completo a la contemplación y el estudio, no dejaban de entender que la nota más propia de la idea de persona era la dignidad, con todos los efectos subsiguientes en el orden humano, social y jurídico. Pero los signos de su tiempo no permitían ir mucho más allá de la formulación de principios. Para ellos, la sola descripción metafísica de la persona suplía la codificación de los derechos humanos que, por otra parte, suponían arraigados en el ánimo de los legisladores. Les bastaba dejar sentado, desde la región de los principios, que la persona “es lo más completo y perfecto que puede darse” (*perfectissimum in tota natura, completissimum omnium*), y que por eso a ella “pertenece la dignidad” (*ad dignitatem pertinens; omnium naturarum dignissima*). {Cf. *De potentia*, q. 9 art. 3}. Las declaraciones universales de los derechos humanos no han sido creaciones de la filantropía moderna, sino una recolección y articulación legal —ciertamente meritísima— de una doctrina formulada desde siglos. El mismo Tomás de Aquino la elaboró partiendo de la clásica definición que había dado Boecio seiscientos años antes: “sustancia individua de naturaleza racional” (*rationalis naturae individua substantia*). {*De persona et duabus naturis*, c. 2: PL 64, 2343}.

Esta definición gozó de gran prestigio durante la Edad Media por dos razones: primero porque conlleva la nota de “sustancia individua”, lo que significa que la persona no está en el orden de los accidentes, que sólo pueden

subsistir en un sujeto de inhesión. De ahí que la razón de persona sólo competa a los individuos dotados de una “sustancia especial”, denominada, según los casos *supósito*, *hipóstasis* o *sustancia primera*. Por tanto, en el ente racional la razón de persona no es adjetival, sino sustantival. En segundo lugar, por la nota de “naturaleza racional”, ya que la racionalidad constituye el principio próximo de las operaciones humanas, que hace que todos los actos de la persona lleven el sello de la racionalidad, incluidos aquellos que no son más que *actus hominis*, es decir, mociones espontáneas. Por todo eso corresponde a la persona la máxima perfección según su naturaleza. (Cf. *De pot.*, q.9, a.3 ad 3um; I, q. 29, a. 3 c). Siendo éstos los presupuestos ontológicos de la persona, surgen espontáneamente las aplicaciones prácticas que fueron sacando los filósofos, sociólogos y juristas posteriores. Dado que a la persona compete la máxima perfección, le es debida total independencia en las manifestaciones de su ser intelectual. Cuanto más se reconozca y practique esta verdad en una república, mayor será la fecundidad y creatividad de sus personas. En una república que responda a estos principios, la persona no será usada como uno de los medios en el proceso del desarrollo, sino tenida como fin en sí misma, ordenándose a ella el conjunto de instituciones políticas, sociales y jurídicas.

Posiblemente las antropologías filosóficas postcartesianas son en buena parte deudoras de la doctrina medieval acerca de la persona. No se trata de desconocer la clarificación que se introdujo con la idea de *conciencia* como propiedad inmediata de la persona; pero no fue más que el resultado de haber trasladado el concepto de persona del plano ontológico al psicológico. Por otro lado, las consecuencias que se derivan de detener la especulación en un plano o en otro no son tan distintas como podría parecer. Ontológica y psicológicamente la persona es igualmente considerada bajo los aspectos que más importan: la racionalidad (conciencia) que le confiere razón de dignidad, y la unidad psicológica que de todo ello resulta para el sujeto pensante.

La mayoría de las doctrinas ontológicas, y más aún la escolástica, han pretendido fundar sistemas basados en un conjunto de realidades objetivas y subjetivas. Suponemos que entre ellas no puede faltar una concepción metafísica del hombre. Pero a la filosofía escolástica medieval, acusada de dogmatismo ingenuo, se le achaca el olvido de la realidad humana en aras de una realidad objetiva vacía de contenido y pasando por alto “la pregunta que interroga por el sentido del ser”. Sin embargo, una lectura más atenta de aquella filosofía en sus propias fuentes nos hace poner en duda esta acusación. Aquí no hemos expuesto más que unas sucintas líneas de lo que podría ser el fundamento ontológico de una antropología filosófica medieval; unas líneas tan sucintas, que sólo nos hemos atrevido a ponerles el título de “notas”.