

EL PERSONALISMO DE SANTO TOMAS

1. *El problema de la persona*

La filosofía moderna, aunque pueda parecer extraño, en general, no se ha ocupado del tema de la persona. No se ha procurado esclarecer su esencia, ni explicar su gran dignidad. Igual que la antigua, no ha sido insensible a la problemática del hombre, incluso a veces se ha vislumbrado algo de su valor, pero, en cambio, casi siempre se ha silenciado su dimensión personal.

Únicamente el personalismo contemporáneo, queriendo entroncar con toda la tradición filosófica cristiana, y hasta teológica, parece considerar al hombre como persona y exaltar su valía sobre todos los demás entes, que son, por tanto, impersonales. Bajo esta denominación de "personalismo" se nombra a posiciones muy diversas, de tal manera que se habla de "personalismos" o de "corrientes personalistas".¹ Todas ellas, sin embargo, tienen como denominador común la afirmación de la preeminencia de la persona sobre todo lo demás.

Alrededor de los años treinta, Emmanuel Mounier, el personalista más conocido y que consiguió que esta posición tuviese un auge notable, manifestaba que: "Llamamos personalismo a toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo".² Sin embargo, añadía que la persona, por no ser una "cosa", una substancia, es indefinible. Según los personalistas, ni la ciencia, ni la filosofía, pueden comprender a la persona, porque no es ni puede ser un objeto, como las otras realidades.³ Únicamente es posible describirla como un principio de imprevisibilidad, ya que lo que la constituye formalmente es la libertad de elección.⁴

Ser persona, para el personalismo, no es poseer unas características esenciales propias, que permitan actuar al hombre libremente, de un modo personal. Significa obrar de tal manera que el individuo, mediante sus actos devenga persona, que es así algo que hay que conquistar por sí mismo y, por tanto, una autocreación propia. La persona no es, tal como enseña la filosofía clásica cristiana, un principio o constitutivo metafísico intrínseco, raíz de todas las propiedades personales y fundamento de su máxima dignidad; no es el origen de un proceso, sino el fin de una actividad constituyente, totalmente voluntaria y libre. El hombre por naturaleza o de modo esencial no es persona, pero mediante su libertad puede hacerse persona, consiguiendo con ello una alta perfección.

¹ Véase: CARLOS DÍAZ, *Introducción al personalismo contemporáneo*, Gredos, Madrid, 1975; y L. STEFANINI, *Personalismo filosófico*, Morcelliana, Brescia, 1962.

² E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1976, p. 72. Véase: IDEM, *¿Qué es el personalismo?*, Criterio, Buenos Aires, 1956; IDEM, *El personalismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1968; y J. LACROIX, *El personalismo como anti-ideología*, Guadiana, Madrid, 1973.

³ Cfr. IDEM, *El personalismo*, op. cit., p. 6. Véase. C. MOIX, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Estela, Barcelona, 1964.

⁴ Cfr. IDEM, *Introducción a los existencialismos*, Guadarrama, Madrid, 1967 y J. M. DOMENACH, *Emmanuel Mounier*, Ed. Du Seuil, Paris, 1975.

El hombre en cuanto tal sería un "individuo", una mera parte de la especie humana, que carece de originalidad y "autenticidad". En cambio, cuando "opta" por hacerse persona, y lo consigue, deja de ser vulgar. Siempre esta opción personalizadora supone la adhesión libre a una jerarquía de valores, y su realización concreta en la propia vida humana. La persona estará "comprometida", poseerá una "vocación encarnada", y vivirá en "comunidad" con los demás; es decir, conseguirá alcanzar las tres dimensiones fundamentales de la persona, tal como las describe Mounier.⁵

No es necesario señalar que el hacerse persona requiere un gran esfuerzo, que raya en la heroicidad, y exige una vigilancia continua, porque no solamente se conquista arduamente el ser personal, distinto completamente del ser mero individuo, sino que hay que mantenerlo. El hombre debe elegir, por consiguiente, entre varias opciones. Puede continuar siendo un individuo, un hombre, tal como es por naturaleza; o puede llegar a constituirse en persona. En esta última adopción, aún es posible ser persona en mayor o menor grado, según la intensidad de su "encarnación", de su "comunicación" hacia los demás, de su "vocación" o "conversión íntima" y de su "compromiso" en la "acción"; e incluso también es factible que deje de ser persona, si ya no es "fiel" a su "proyecto" abierto.⁶

Bastan estas someras indicaciones para advertir que las doctrinas personalistas parecen sólo considerar la persona desde una perspectiva ética, que toman como metafísica. Cuando afirman que hay que llegar a ser personas, lo que de hecho quieren decir es que hay que ser buenas personas, entendiendo por esta bondad una conformidad a un fin, fijado por un sistema moral, que no explicitan muchas veces. No es extraño, por ello, que el personalismo haya ido perdiendo interés y presencia en el mundo actual, y únicamente perdura en algunos ambientes religiosos, por el pretendido afán de novedades y de su aceptación por el mero hecho de cambiar.

Además, si la persona no es, sino que se hace, podría desprenderse que en muchos momentos de su desarrollo vital el ser humano no es persona y, por tanto, una "cosa". La concepción personalista no explica por qué, ya sea en el seno materno, en la infancia, al final de la vida, ya sea en una situación de menor integridad física, moral o intelectual, ya sea en una condición de pobreza, física, moral o intelectual, ya sea en una condición de pobreza, física o cultural, ya sea en cualquier momento de la vida humana, en los cuales el hombre no pueda "realizarse" o hacerse "persona", en el sentido que la concibe, los seres humanos tienen una idéntica y permanente dignidad, que se deriva del hecho natural de que son personas verdaderamente.

También se seguiría de la doctrina personalista que habrían diferentes categorías de personas en el mismo orden metafísico, porque no se daría el mismo nivel en las acciones personalizadoras, que podrían ser clasificadas en distintos

⁵ IDEM, *El personalismo, op. cit.*, pp. 20-22; cfr. C. DÍAZ, *Mounier y la identidad cristiana*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1978.

⁶ IDEM, *Tratado del carácter*, Edit. Antonio Zamora, Buenos Aires, 1955. Véase: E. FORMENT, "El personalismo contemporáneo y el personalismo teológico", en *Cristiandad* (Barcelona), 648 (1985), pp. 44-52 y 46.

grados. Por el contrario, cualquiera que sea la condición física, psíquica, moral, social o religiosa, todos los hombres son iguales entre sí, precisamente por su dignidad personal, e idénticamente sujetos de derechos inviolables, que deben ser respetados.⁷

2. El nombre "persona"

En cambio, la filosofía cristiana, desde sus inicios, se enfrentó con enorme interés y seriedad al problema de la persona. El tratarlo desde un enfoque metafísico, y no únicamente desde el orden ético, permitió el reconocimiento y fundamentación de que todos los hombres son personas, y tienen, por ello, una gran dignidad. Además, de que no pueden ser personas en mayor o menor medida, ni tampoco dejar de serlo. Siendo siempre personas, los hombres pueden obrar bien o mal, de una manera ordenada o desordenada, cumpliendo o no las leyes éticas, es decir, pueden comportarse o no, de acuerdo con su condición de personas. Se habla así de "buenas personas" y "malas personas", según se actúe bien o mal, pero no de "personas" y "no personas" o "individuos".

Las líneas generales de la metafísica de la persona de la filosofía cristiana fueron desarrolladas y explicitadas por Santo Tomás. Logró así elaborar una doctrina completa de la persona, que puede denominarse con pleno derecho "personalista". En los muchos pasajes de su obra, que se refieren directamente a la persona, Santo Tomás ofrece su fundamentación metafísica, muy profunda y rigurosa y, además, muchas referencias humanas, éticas, e incluso sociales. Todas ellas se advierten implícitamente en un texto muy conocido de la *Suma Teológica*, y en otros paralelos y análogos; se dice, tratándose una cuestión teológica sobre las Personas divinas: "Persona significa lo que es lo perfectísimo en toda la naturaleza; a saber, lo subsistente en naturaleza racional".⁸ Igualmente, en una respuesta de este mismo artículo, se lee: "...es de la máxima dignidad subsistir en la naturaleza racional, por esto todo individuo de naturaleza racional es dicho persona".⁹

Según este tipo de afirmaciones "persona" es el nombre que se da a los subsistentes de naturaleza racional y, por tanto, la persona es un ente substancial o substancia primera —de acuerdo con la terminología de Aristóteles, que la llamaba así para distinguirla de la substancia segunda o esencia substancial— puesto que la substancia primera es la única que subsiste. En otro contexto, subraya Santo Tomás que: "el nombre «persona» no es impuesto para significar al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza".¹⁰

El término "persona" no significa un concepto universal de naturaleza. No es un predicado que atribuya "naturaleza racional". Aunque todos los conceptos universales significados por los nombres comunes expresen naturalezas, "persona", en cambio, apunta directamente lo subsistente; significa el subsistente,

⁷ Cfr. E. FORMENT, "Suárez y el personalismo de Maritain", en *Espíritu* (Barcelona), 92 (1985), pp. 109-136 y 111-113.

⁸ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

⁹ *Ibid.*, I, q. 29, a. 3, ad 2.

¹⁰ *Ibid.*, I, q. 30, a. 4.

que tiene naturaleza racional; y este subsistir en naturaleza racional es de la máxima dignidad. Ciertamente, el nombre "persona" tiene, desde el aspecto lógico, un significado universal, en cuanto se puede suponerlo en muchos sujetos, en todos los entes personales; pero en sí mismo no es un concepto objetivo, no significa una naturaleza universal que se diga de muchos. Ni siquiera significa la perfección analógica de la racionalidad o intelectualidad, que participan todas las personas creadas. Se trata de un término, que de modo indeterminado, y ésta es su única diferencia con los nombres propios, apunta directamente a lo subsistente como tal. Persona significa de una forma vaga e indeterminada todo el subsistente de naturaleza racional.

Las observaciones de Santo Tomás sobre la persona, además de ser muy luminosas, están absolutamente en continuidad con el sentido común, a las tesis preconocidas a la reflexión filosófica, que son poseídas por los hombres en cuanto tales. Claramente se advierte en su afirmación de que únicamente entre las criaturas la persona es "buscada por sí misma"¹¹ Sólo en el nivel entitativo de la naturaleza racional, los subsistentes en cuanto tales tienen un interés por sí mismos. En la escala de los entes, según los grados de perfección, por debajo de la persona humana, los individuos interesan en razón de la naturaleza que poseen, porque en ellos todo se ordena a las operaciones específicas de las naturalezas. Por más singulares que sean, interesan sus propiedades específicas. Por el contrario, en el nivel de la dignidad personal, lo estimable, lo valioso para ser contemplado o para entrar en diálogo o comunión de vida, es el individuo, el ente substancial, que subsiste en naturaleza racional.

Únicamente en el grado personal de la escala de los entes hay una primacía de la substancia primera. Si las obras de arte tienen interés por sí mismas, en su individualidad, de manera que no son intercambiables entre sí, ni se realizan para que haya un individuo de la especie más, es porque, al ser expresiones de un genio creativo humano, de una persona, de un pueblo o de una actitud común, llevan el sello de lo personal. En la obra de arte está expresado un carácter personal, y por esto es valiosa en su individualidad, que la hace irrepetible.

Por ser un fin en sí mismas y, por tanto, únicas e irrepetibles, las personas son dignas de ser nombradas por su propio nombre. Es muy difícil de concebir que los seres humanos sólo tuviesen un número, que indicase el orden entre hermanos o simplemente de cualquier numeración, salvo que se hubiese caído en una tremenda aberración moral o psicológica. Los hombres, por ser personas, tienen nombre propio, que indica precisamente su carácter individual. Si también se ponen nombres propios a seres inertes, como pueblos, casas, barcos, lugares geográficos, etc., e incluso también, a veces, a los animales domésticos, es por su relación directa con las personas. El nombre propio se extiende de la persona humana a su contorno, que tiene así nombre no por sí mismo sino por relación a la persona.

El término persona nombra, por tanto, lo mismo que los nombres propios de los seres humanos, no la naturaleza humana, como hace "hombre", aunque tiene además la posibilidad de significar indeterminadamente a todos los indi-

¹¹ IDEM, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 112.

viduos personales. Por ello, a diferencia de los otros individuos, señala Santo Tomás que “los singulares de naturaleza racional tienen entre las demás substancias un nombre especial, que es el de «persona».”

3. *La vida personal*

Un poco antes de este último texto citado, había dicho: “De manera todavía más especial y perfecta se halla lo particular e individual en las substancias racionales, las cuales tienen dominio de sus actos, y no sólo no son pasivas, como las otras, sino que obran por sí mismas”.¹² Este dominio de los propios actos, que se entiende como asumido conscientemente y que tiene por principio la conciencia y la razón, por tanto, no es más que lo que se denomina libertad. El ente personal es un sujeto consciente, racional y libre. Por tener una naturaleza racional se sigue que tiene este dominio de sus actos y, además, que tiene vida personal.

Santo Tomás concibe siempre la vida humana como vida personal. Al afirmar, por ejemplo, que: “la vida humana consiste en las acciones”,¹³ no toma la expresión “vida humana” en un sentido meramente biológico, ni tampoco significando la sola dimensión de la naturaleza humana, que hace que se tenga una vida cognoscitiva racional, por la que se distingue de las demás naturalezas vivientes. Es patente que se refiere a la vida individual, a la vida como proceso unitario de acciones, que no se explican únicamente por las características de la naturaleza humana, sino por el subsistente en esta esencia, por su sujeto personal.¹⁴

Cada uno de los hombres tiene su vida, en un sentido totalmente distinto en que tienen vida los vegetales o los animales, y que no sólo es el grado de vida racional, entendida como un grado de ser universalmente tenido. La vida propia o personal es aquella sucesión de acciones o acontecimientos asumidos, es decir, recordados en el presente, los que fueron en el pasado, y con actitud expectante en el futuro. Esta serie sucesiva de sucesos es la que caracteriza al ente personal. Por esto, Santo Tomás aceptó la doctrina sobre la estructura del espíritu de San Agustín, que representa una novedad total respecto al pensamiento griego. Según el análisis agustiniano del espíritu, se despliega del mismo su actividad inmanente, que es la trinidad: memoria, inteligencia y voluntad. De la memoria nace la inteligencia, y también por medio de esta última la voluntad. Esta memoria no es una facultad particular, cuya función sea la de recordar el pasado, sino una facultad general de autopresencia, de constancia e identidad consigo mismo en el transcurso temporal.¹⁵

Esta “memoria de sí”, núcleo central de la conciencia es la autoconciencia o mismidad, que pertenece al ser del espíritu. Por la memoria de sí, el espíritu se posee. Por poseerse puede tener: el presente de las cosas pasadas, que es

¹² IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

¹³ *Ibid.*, II-II, q. 51, a. 1.

¹⁴ Cfr. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, PPU, Barcelona, 1987, pp. 579-586.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 527 y sgs. Véase: E. FORMENT, “El problema del ‘cogito’ en San Agustín”, en *Augustinus* (Madrid), 34 (1989), pp. 7-30.

la reminiscencia; el presente de las cosas futuras, que es la expectación; y el presente de lo presente, que es la conciencia del ahora. Tal dimensión del espíritu, sujeto de su devenir y principio de su actividad, que permite que, en cada hombre, esté presente lo antes vivido y pueda tener proyectos de vida, es la que caracteriza al hombre en cuanto ente personal. La memoria de sí mismo, por tanto, es lo que hace que el hombre tenga vida personal.

La vida propia del hombre es la vida personal. Por ello, las personas, a diferencia de los otros vivientes, tienen una vida biográficamente descriptiva de la cual merezca la pena ocuparse y comprenderla. En las biografías no se determinan las características o propiedades universales del hombre, sino que se intenta describir la vida de un hombre individual, de una persona. En una biografía no se intenta elaborar una antropología, ni tampoco un estudio metafísico sobre el ente temporal, sino explicar la vida de una persona, en cuanto ésta es algo individual y propio, es decir, su vida o vida personal.

4. Necesidad del deseo personal

La vida personal es la que posibilita el amor de amistad, porque, como indica Santo Tomás: "toda amistad se funda en alguna comunicación en la vida humana".¹⁶ La amistad se expresa y manifiesta en una donación de lo más propio, la vida. La comunicación de vida es un poner la vida en un común vivir, en una vida común. Esta convivencia no es la compartición de la vida sensible o animal. Aristóteles explicaba que la comunión de vida humana "no tiene analogía con la de los animales, la cual no consiste más que en compartir los mismos pastos"¹⁷ La vida que comunica en la amistad es la vida personal, la amistad es la vida personal.

El amor de amistad requiere la posibilidad de esta comunicación de vida, de vida personal. Tal comunión no es la comunidad en la vida humana, universalmente entendida, sino de unión de vida personal singular, asumida por cada persona en su conciencia y que es irrepetible. La amistad implica la posibilidad de entrar en comunión de vida con esta persona en su vida personal. Los distintos grados que admite la amistad se fundan en la mayor o menor compenetración entre los amigos, en su más o menos perfecta comunicación o convivencia. La amistad va del hombre, en cuanto ente personal, a otro hombre, en cuanto ente personal, fundándose en que tienen una vida en común. Por esto decía Horacio que su amigo "era la mitad de su alma",¹⁸ y Ovidio declaraba respecto a un amigo: "mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos".¹⁹

Solamente puede tenerse amistad con las personas, y precisamente por su vida personal. Se puede, por ello, definir al ente personal, aunque no sea una definición de sus constitutivos metafísicos, pero que se refiere a algo que es esencial a la persona, en cuanto que sólo ella es así, diciendo que la persona es el ente que es sujeto y término de amor de amistad, o que es capaz de amar y ser amado con amor de amistad.

¹⁶ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 3.

¹⁷ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170b12.

¹⁸ HORACIO, *Carmina*, 1, 3.

¹⁹ OVIDIO, *Tristia*, IV, 4, 72.

El amor de amistad, que sólo puede tenerse a las personas, se relaciona con otros dos tipos de amor volitivo: el amor de concupiscencia y el amor de benevolencia. El amor de concupiscencia es "querer un bien" para sí, es decir, algo deleitable o útil, que perfecciona en la vida personal. El amor de concupiscencia es el amor de deseo, de posesión para sí.

El término latino "concupiscere" significa desear, pero, en el lenguaje posterior adquirió una connotación de desorden. Sin embargo, "concupiscencia" de suyo designa el deseo de cosas para uno. En sí mismo el nombre no implica desorden, sino unas exigencias de un ente, que es finito, pero que está aspirando a plenitudes en todos los órdenes. Por esto, afirma Santo Tomás que, con este amor, se ama la ciencia, la virtud y hasta la visión de Dios en la vida eterna, pues en el amor de concupiscencia se funda la virtud teologal de la esperanza. Todo lo que se quiere para sí, se quiere con amor de deseo. Después, el mismo nombre significó algo que sugiere inmediatamente desorden y egoísmo, el no querer más que para uno, quererlo al margen de la perfección moral y anteponiendo el propio deleite, etc; porque, si sólo se tiene amor de concupiscencia y no se posee además el amor de benevolencia y de amistad, no se sigue el orden que reclama la persona, no se vive el modo de amor que compete al ente personal.

La persona es un ente que por naturaleza requiere, además del amor de deseo, el amor de benevolencia, "el querer un bien para otro",²⁰ tal como lo define Santo Tomás, amor de entrega y desprendimiento, completamente desinteresado, en el que sólo se busca el bien de lo amado; y también el amor de amistad, que añade a la benevolencia recíproca la unión afectuosa, el que afectivamente su sujeto se transforme en el amigo, aunque real y efectivamente ambos continúen conservando su propio ser. De manera que se quiere y se obra para el otro como si se hiciera en favor de sí mismo, de tal modo que el amigo es como otro yo, y pueda así conseguirse una comunión de vida personal.

El amor de concupiscencia debe trascenderse en amor de benevolencia y de amistad. El amor de concupiscencia solo es estéril. Si únicamente se desean bienes para uno mismo, no se consigue nunca la felicidad. Incluso, si con sólo amor de deseo se quieren los bienes honestos, no se obtienen nunca. La persona que quiera ser sabia o virtuosa, no será de este modo sabia o virtuosa, porque para serlo tendrá además que amar a la verdad, al bien, y a sus fundamentos. Tampoco se satisfaría nunca el deseo natural de poseer a Dios de la persona humana, si ésta sólo amase a Dios para sí, por los bienes naturales que va recibiendo, y no se trascendiese a amarle como Bien en sí mismo y Bien para los demás. Lo mismo ocurre en el amor sobrenatural de caridad a Dios, fruto del bien de la gracia, en el que tampoco basta la aceptación y el deseo del don divino de la salvación; se requiere la caridad, el amor de amistad sobrenatural del hombre con Dios, fundado en la benevolencia divina y, además, sin límite.

El amor de deseo para sí, el amor de concupiscencia, no es ilícito, pero sin el amor de benevolencia y el amor de amistad, o sin amor de caridad, no

²⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 27, a. 2, ad 2. Véase: A. WORMAN, "Amour du bien propre et amour de soi dans la doctrine thomiste de l'amour", en *Revue Thomiste* (Toulouse), 73 (1981), pp. 204-234.

hace feliz ni es perfeccionante. Además de ser infructuoso solo, si se permanece en él se convierte en concupiscencia desordenada. Para significarla se emplea el mismo término de concupiscencia, porque no desordenado el amor de deseo es legítimo, e incluso puede decirse que es algo exigido por el ente personal. La persona tiende por naturaleza y aspira constitutivamente, por ello, a ser feliz, a ser perfecta, y tal aspiración es un amor de concupiscencia, un amor de deseo para mí.

5. *El amor personal*

Esta dimensión, profundamente intrínseca al ente personal, de aspiración a la virtud moral, a la convivencia con los demás y, en definitiva, al bien, por la que se quiere lo bueno para sí mismo, debe trascenderse, para no ser desordenada, con el querer lo bueno para los otros. Esta nueva destinación del querer, que se da en el amor de benevolencia, aunque quede superado el riesgo de egoísmo o de cerrazón, no es suficiente para caracterizar el amor que sirve para definir al ente personal. Para ello, es necesario que a este amor de benevolencia se añada la correspondencia, pues no basta que sólo una persona ame, ni que la otra simplemente se deje querer, el amor tiene que ser mutuo, la benevolencia bilateral; y además la unión afectiva, que origina la comunicación de vida.

Se puede definir el amor de amistad, tal como hace Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles²¹ como "mutua redamatio et communicatio in operibus vitae", mutua benevolencia y comunicación en las operaciones de la vida personal. Para que exista amistad tienen que estar las dos vidas de los que se aman unificadas afectivamente y tendiendo a unificarse entitativamente en la proximidad, en el coloquio o en la convivencia personal. En la amistad es necesaria esta comunicación o, por lo menos, la tendencia a la misma. Como dice Santo Tomás: "la amistad con una persona sería imposible, si no se creyera o no se esperara poder tener alguna comunicación o familiar coloquio con ella".²²

En el amor de amistad, no basta la benevolencia. La amistad se da, cuando un amigo puede decir del otro: mitad de su alma, cuando puede decir que vive la misma vida, en cuanto que se han hecho uno en el afecto y desean compartir lo más posible la vida, del modo que les sea competente. Es necesario, por tanto, el deseo de: "la unión real, que el que ama busca con lo amado, según la conveniencia del amor; porque, como refiere Aristóteles, en la *Política* (II, 1): 'Aristófanes dijo que los que aman desearían hacerse de los dos uno sólo', pero, como 'en este caso o los dos o uno se aniquilarían' aspiran a una unión conveniente y decorosa, es decir, tal que ellos vivan juntos, conversen y estén unidos en las otras cosas a este tenor".²³

Para Santo Tomás es imposible el amor de amistad, sin que de él aparezca el deseo de la comunicación. Amigos, que no tuviesen ninguna necesidad de

²¹ ARISTÓTELES, *Ética*, VIII, 2, 3.

²² SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 5. Véase: A. CATURELLI, *Filosofía cristiana de la educación*, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, 1981, parte II, c. I: "Persona y comunicación intersubjetiva".

²³ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 1, ad 2.

saber uno del otro, de hablarse nunca, de escribirse, de verse, etc., no serían auténticamente amigos. Aunque la amistad, que en sí es una unión afectiva, una "unión por sintonía o por coadaptación en el afecto, asemejándose a la unión substancial, en cuanto que el amante, en el amor de amistad, se ordena al amado como a sí mismo",²⁴ es compatible con una separación espacial, no obstante es exigitiva de la unión efectiva, de la comunicación de la vida personal.

En la caracterización dada de la persona por la amistad, como aquel ente que es capaz de amar con amor de amistad, se indica, por tanto, que la persona es apta para llamar a otra o corresponder a su llamada, para entrar en comunión de vida, es decir, de comunicarse en las operaciones de la vida personal con otros entes personales. Tal "definición" no expresa el constitutivo formal de la persona, como se ha dicho, pero sí algo que sólo se encuentra en las personas y sólo las personas son capaces de vivir. Como explica Santo Tomás, son "las únicas en las que puede haber correspondencia al amor y comunicación en las obras de la vida", e, incluso, también "las únicas que toca en suerte el ser dichosas o desgraciadas y, por tanto, sólo respecto a ellas cabe, en rigor, la benevolencia".²⁵ Todas las personas son así, de modo que el no realizarse en ellas, el no alcanzarse a tener realmente convivencia personal, supone una carencia de perfección moral, una falta de un modo de obrar, que debe seguir al ser del ente personal.

6. *El orden del amor de la persona*

Esta noción de amor de amistad de Santo Tomás,²⁶ que se relaciona con el amor de concupiscencia e implica el amor de benevolencia, con la correspondencia mutua y la consiguiente y necesaria comunicación de vida, se patentiza claramente en un texto, perteneciente a una cuestión, donde se trata el orden de la caridad. En ella se afirma que a Dios se le debe el máximo amor, tanto objetivamente o en dirección intencional como subjetivamente, o en intensidad. Aunque en este último modo, en el estado de naturaleza caída, se ama más intensamente a las criaturas que a Dios. Para que se ame más a Dios absolutamente se necesita la acción sanante de la gracia, que devuelva la rectitud natural del amor a Dios, que debe ser el supremo en todas las maneras, tanto por naturaleza como por gracia.

²⁴ *Ibid.* Véase: O. N. DERISI, *Esencia y vida de la persona humana*, Eudeba, Buenos Aires, 1979.

²⁵ *Ibid.*, I, q. 20, a. 2.

²⁶ Véase: M. F. MANZANEDO, "La amistad en la 'Ética Nicomaquea' de Aristóteles", en *Studium* (Madrid), XVII/1 (1977), pp. 78-98. *Idem*, "El amor y sus causas", en *Studium* (Madrid), XXV/1 (1985), pp. 41-69; *Idem*, "Propiedades y efectos del amor", en *Studium* (Madrid), XXV/3 (1985), pp. 423-443; F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, *op. cit.*, pp. 671-685; *Idem*, "Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal", en *Actas del Congreso Internacional Teoría y Praxis*, Génova-Barcelona, 1976, pp. 109-116; *Idem*, "El culto al Corazón de Cristo ante la problemática humana de hoy", en *Idem*, *Política española: pasado y futuro*, Acervo, Barcelona, 1977, pp. 254-288; *Idem*, "Aspectos pedagógicos de una renovada devoción al Corazón de Cristo", en *Cristiandad* (Barcelona), 544 (1976), pp. 146-152; J. BOFILL, *La escala de los seres*, Cristiandad, Barcelona, 1950, pp. 115-166; E. FORMENT, "Amor y comunicación" en *Espíritu* (Barcelona), 97 (1938), pp. 5-34. y R. ORLANDIS, "El último fin del hombre en Santo Tomás", en *Manresa* (Madrid), 14 (1942), pp. 7-25, 15 (1942), pp. 107-117, 19 (1943), pp. 34-53.

El hombre ha de amar a Dios más que a sí mismo, pero después se debe amar a sí, con prioridad respecto al amor al prójimo. Es una inclinación natural el que cada uno se ame a sí mismo. Explica Santo Tomás que incluso es necesaria para la amistad con el prójimo, pues "así como la unidad es principio de unión, así el amor con que uno se ama a sí mismo es forma y raíz de la amistad, ya que tenemos amistad con los demás en cuanto que con ellos nos portamos como con nosotros mismos".²⁷ Sobre esta inclinación natural de amor a sí mismo se funda el precepto de ley de naturaleza, y este deber es elevado también al orden sobrenatural, siendo así imperado por el deber de la caridad. Así, por ejemplo, cada uno tiene que procurar más que por nadie su propia perfección y salvación, sobre todo tiene que cuidarse de esta última, y ello es legítimo y obligatorio.

Si el imperativo perfecto del amor de caridad es centrarse en Dios por encima de todo y hasta de sí mismo, tanto objetiva como subjetivamente; en cambio, en el amor de caridad a sí sólo se requiere la prioridad sobre el amor al prójimo en intensidad subjetiva, no en dirección intencional de estimación. Por ello, para amarse a sí misma no es necesario que cada persona tenga que creerse superior a las demás, le basta una sola razón: que es ella misma, o que la unidad de mismidad la tiene consigo misma y no con los demás. Indica Santo Tomás que: "cada uno tiene en sí una unidad, que es superior a cualquier otra unión".²⁸ Tal unidad no la puede tener con otro, ni en el máximo grado de amistad. La vida que realmente es su vida es la suya, y ésta es la que tiene que vivir; de sus actos es dueño él, y, en cambio, no lo es de las acciones de los demás; la vida personal que es puesta bajo el dominio de la libertad es la suya, de la de los demás lo podrá ser sólo por exhortación o por consejo.

En el tercer grado de ordenación de la caridad coloca Santo Tomás el amor al prójimo, en un orden a su vez de proximidades de parentesco, consociedad, paisanaje, etc., también de fundamento natural, ya que, según el principio de su síntesis filosófico-teológica, verdadero núcleo íntimo y esencial e idea directiva de la misma: "la gracia no anula la naturaleza, sino que la perfecciona"²⁹ y, por tanto, "la gracia presupone lo que es perfectible".³⁰

El don de la gracia no sólo no es contrario u opuesto a la naturaleza humana con todas sus perfecciones, ni, por tanto, las excluye o destruye, sino que las exige previamente como sujeto al que perfeccionar elevándolo al orden sobrenatural.³¹ Así pues, con el mismo amor teologal de caridad, por el que hay

²⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 4.

²⁸ *Ibid.* No es posible, por ello, tener amistad consigo mismo. Con respecto a sí se tiene no una unión afectiva, semejante a la unión substancial, sino la misma unión. El amor de benevolencia y el amor de amistad debe darse siempre entre dos o más personas.

²⁹ *Ibid.*, I, q. 1, a. 8.

³⁰ *Ibid.*, I, q. 2, a. 2, ad 1. De ahí se deriva que la gracia no actúe fuera de la naturaleza.

³¹ De estos dos principios se deriva el siguiente: la gracia restaura a la naturaleza humana en su misma línea. Por ello, el hombre no necesita únicamente de la gracia para quedar elevado en otro orden, el sobrenatural, haciéndole partícipe de la naturaleza divina, aunque de modo accidental y analógico, sino igualmente para obtener su total perfección en cuanto naturaleza humana. Véase: JESÚS GARCÍA LÓPEZ, "Verdad racional y orden material en el Reino de Cristo", en *Cristiandad* (Barcelona), 644-645 (1984), pp. 451-456.

que amar a Dios y a uno mismo y al prójimo por Dios, motivo formal de la caridad, un padre tiene que amar a sus hijos, un esposo a su esposa, un hermano a sus hermanos, un profesor a sus discípulos, etc. En este caso, como en el amor a sí mismo, son más amados con amor subjetivo o intensivo los más allegados que los mejores, que deben ser amados con mayor amor objetivo.

Ciertamente el amor es universal; pero no en el sentido de las afirmaciones de Comte de que "la vida individual no puede existir sino por abstracción",³² y de que, en cambio, en vez del individuo, lo concreto es la humanidad, o de que "no hay algo real, sino la humanidad".³³ El amor al prójimo cristiano no consiste en amar a la humanidad, sino en amar a los hombres, de manera que esta capacidad de apertura y disponibilidad para la comunión de vida personal se realiza en las concretas y naturales dimensiones de la proximidad humana.

En el último artículo de esta cuestión, después de haber estudiado el orden de la caridad tal como debe darse en este mundo, Santo Tomás se pregunta si permanecerá en el otro. La contestación de Santo Tomás es afirmativa, porque "la gloria no destruye la naturaleza, sino la perfecciona" y "el orden de la caridad antes propuesto proviene de la naturaleza misma".³⁴

No obstante, se plantea entonces la siguiente objeción: "Todo motivo de amor en la patria será Dios; entonces se cumplirá el dicho de S. Pablo: "Que sea Dios todo en todos (Cor. 15, 28). En consecuencia, ha de ser más amado el que está más cerca de Dios. De esta manera amará uno más al mejor que a sí mismo, y al extraño que al pariente".³⁵ La razón total en la patria celeste ya será Dios y, por tanto, el bienaventurado sólo amará más a lo que sea más cercano a Dios, porque amará por Dios. Amará desde Dios y amará lo mejor más que a sí mismo. Parece, por consiguiente, que en la bienaventuranza eterna el amor a sí mismo quede diluido.

En la correspondiente respuesta, Santo Tomás lo niega. El bienaventurado eternamente se amará a sí mismo. Sostiene, por tanto, que: "en el orden del amor, es menester que, después de Dios, el hombre se ame sobremanera". Lo argumenta concediendo que para cada uno Dios será toda la razón de amar, tal como se dice en la objeción, porque es todo el bien del hombre. "Dios será para cada uno la razón total de amor, por ser todo el bien del hombre" Sin embargo, añade la siguiente demostración por reducción al absurdo: "Y dado el imposible de que Dios no fuese el bien del hombre, no habría razón de amar a Dios".³⁶

En este último texto de esta respuesta de Santo Tomás, se muestra el aspecto más radical y profundo del amor de amistad. Se supone que, en el amor de amistad, un amigo, Dios, en el caso de la caridad teológica, es bien y desea entrar en comunicación de vida personal del otro, siendo, por tanto, su bien.

³² A. COMTE, *Système de politique positive*, en *Oeuvres d'Auguste Comte*, Ed. Anthropolis, Paris, 1968, t. III, c. I, p. 364.

³³ IDEM, *Cours de philosophie positive*, en *Oeuvres D'Auguste Comte*, op. cit., t. I, VI, lec. 60, p. 540. Véase: J. M^º PETIT, *Filosofía, política y religión en Augusto Comte*, Acervo, Barcelona, 1980.

³⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 23, a. 13, sed c.

³⁵ *Ibid.*, II-II, q. 23, a. 13, ob. 3.

³⁶ *Ibid.*, II-II, q. 23, a. 13, ad. 3.

Este otro, a su vez, le corresponde, entregándose también, de modo que ambos conviven la misma vida personal. Por consiguiente, si Dios no comunicara primero la vida, no fuese el bien del hombre, no sería posible para el hombre tener amistad con Dios. La caridad teologal consiste en que Dios se ha dado, y los hombres pueden aceptar este don de Dios; por tanto, en que el Bien divino está destinado para el hombre.

En la caridad, como en la amistad, es necesaria la comunicación de vida, ya que: "la caridad significa no sólo amor de Dios, sino también cierta amistad con El, amistad que añade sobre el amor la reciprocidad en el mismo, junto con cierta comunicación mutua".³⁷ En toda amistad es imprescindible una real o posible comunicación mutua de vida personal. Sin comunicación de vida no hay amistad.

7. *La suprema dignidad de la persona*

La dignidad máxima de la persona, del subsistente en naturaleza racional, del ente irreductible a cualquier otro nivel de entidad, por su estructura ontológica de espiritualidad, de racionalidad, de libre albedrío, en definitiva, por un modo de ser, que le confiere tal dignidad, y que, por ella, merece un término especial, que se refiere al singular, un nombre propio indeterminado, un nombre propio con una universalidad no específica ni genérica, sino que nombra la dignidad que tiene cada una de las personas, es expresada por Santo Tomás en muchos lugares. En uno de ellos, al principio de su *Comentario a la Metafísica*, de Aristóteles, en el Proemio, se dice: "Todas las ciencias y las artes se ordenan a algo uno, a saber, a la perfección del hombre, que es su felicidad".³⁸

Se advierte claramente que en el texto "hombre", a quien se atribuye la perfección o plenitud de vida, no indica el género humano, la humanidad, ni, por tanto se habla de la perfección de la humanidad en sentido cotidiano, sino a los hombres singulares, a las personas, que son quienes han de ser felices. A ellos se ordenan únicamente todas las ciencias y todas las artes y, por tanto, la ciencia y el arte están al servicio de la persona, pues lo que se ordena está al servicio de aquello a lo que se ordena. La felicidad de los entes personales, su plenitud de bien, es aquello a lo que tienden todas las ciencias y artes humanas. De manera que si las más geniales creaciones de la cultura, de las bellas artes, de la técnica de todo aquello que en el idealismo se llama contenidos de un espíritu objetivo, no tuviesen alguna conducencia a la perfección especulativa, estética, moral o, en definitiva, no sirviese a los hombres, carecería de interés y de sentido. No hay nada de todo ello que sea un absoluto, siempre es algo referido a la felicidad de los hombres.

³⁷ *Ibid.*, I-II, q. 65, a. 5.

³⁸ IDEM, *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, Proem. Comenta Canal que: "Si la ciencia en cuanto ciencia, y la sabiduría en cuanto sabiduría dejasen totalmente fuera de sí mismas, como no especulativamente perfecto, el cotidiano con el conocimiento de los hombres y la viviente tradición de las familias y de los pueblos, habría que concluir —como en el fondo está ocurriendo en muchos casos— que la ciencia y la sabiduría tienen poco que ver con la perfección y la felicidad del hombre" (F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de fundamentación*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1981, p. 201).

La perfección a que se refiere, de un modo inmediato, este profundo mensaje de Santo Tomás, es a la felicidad intratemporal, pues la ciencia y el arte se ordenan a que el hombre sea feliz en este mundo. No obstante, puede aplicarse también a la felicidad absoluta y eterna. Sobre esta última, trata otro texto, que puede aproximarse al examinado. Se encuentra en un pasaje en el que se pregunta si es más perfecta la gracia "gratis data" o carismas, como los dones de fe, sabiduría, ciencia, lenguas, interpretación de las palabras, milagros, curaciones, profecía y discernimiento de espíritus, que la gracia santificante, por la cual el hombre es unido a Dios. La respuesta de Santo Tomás va a ser que lo definitivamente perfecto es la gracia santificante, porque los carismas se ordenan a ella. Sin embargo, antes de contestar se formula una objeción muy interesante, que pretendería demostrar que las gracias gratis dadas son mucho más perfectas que la gracia santificante, que nos hace hijos de Dios.

La objeción consiste en decir: "Lo que es propio de los mejores, es más digno de lo que es común a todos; como el razonar, que es propio del hombre, es más digno que el sentir, que es común a todos los animales. Pero la gracia santificante es común a todos los miembros de la Iglesia, y la gracia gratis dada, el don propio de los miembros más dignos de la Iglesia. Luego, la gracia gratis dada es más digna que la gracia santificante".³⁹

Se basa, por tanto, en la consideración de que en el orden de la naturaleza de las cosas, las más perfectas son menos numerosas y siempre existen en menor cantidad y dimensiones que las menos perfectas, que son así siempre predominantes cuantitativamente. Así, por ejemplo, en el universo hay menos entes racionales que vivientes carentes de racionalidad, pero, en cambio, son más importantes los hombres que los brutos; también es más importante la vida sensible que la vegetal, pero hay más vegetales que animales; y hay entes inertes en mayor cantidad que los vivientes, pero son siempre menos importantes. Parece que también ocurre algo parecido en las cualidades humanas y actividades culturales, artísticas, científicas, políticas, etc. Es un hecho indiscutible que son pocos los artistas geniales, los investigadores creativos, los políticos influyentes decisivamente en la historia. Igual que en el mundo natural, en el mundo cultural, lo que es más perfecto es siempre más particular, y lo más común es lo menos privilegiado y menos digno de estimación.

Dada esta relación inversa entre perfección y cantidad, en la objeción se infiere que es posible pensar que son más importantes los carismas que la gracia santificante, porque los primeros son escasos en la Iglesia, pues hay muy pocos doctores, profetas y, en definitiva, cristianos que hayan recibido gracias gratis dadas. En cambio, la gracia santificante, que reciben todos los cristianos en el bautismo, y que se presupone en todos ellos, es común, por tanto, en todos los miembros de la Iglesia. Por lo mismo, también pueden considerarse más dignos que la gracia santificante, los "ministerios" de la Iglesia y los "estados de perfección", que no son poseídos por la multitud de los fieles, tal como, por el contrario, está destinada la gracia de Dios.

³⁹ IDEM, *Summa Theologiae*, I-II, q. 111, a. 5, ob. 3.

La respuesta de Santo Tomás es la siguiente: "El sentir se ordena al razonar como a su fin; por eso es más noble el razonar. Mas aquí es a la inversa, porque lo que es propio se ordena a lo común como a su fin. Luego no hay semejanza en la comparación".⁴⁰

La afirmación de que lo sensible se ordena a lo racional tiene un doble sentido. Uno, que la sensibilidad, en el hombre, se ordena al espíritu, es un medio del mismo; y el otro, que en el universo todo lo que no es humano se ordena a la persona humana. Explica Santo Tomás en la *Suma contra los gentiles* que: "las criaturas corporales inferiores parecen ceder en provecho del hombre y estar en cierto modo sujetas a él",⁴¹ porque "únicamente la criatura intelectual es buscada por sí misma y las demás por ella".⁴² El universo ha sido creado en orden a la felicidad de los entes personales y, asimismo, la Providencia divina se ocupa de dirigir las acciones singulares de los entes personales, ya que, indica también Santo Tomás: "en la criatura racional vemos muchas acciones para las cuales no basta con la inclinación de la especie (...). Los actos personales de la criatura racional son propiamente aquellos que proceden del alma racional (...). Luego, los actos de la criatura racional son dirigidos por la divina providencia no sólo en cuanto que son actos propios de la especie, sino también en cuanto que son actos personales". En cambio, en las otras criaturas, son gobernadas y atendidas "sólo en atención a la especie",⁴³ puesto que el individuo se ordena a la naturaleza específica, mientras que en las criaturas personales se ordena todo a la persona.

Lo sensible se ordena a lo racional como a su fin y es más común, pero si es más perfecto lo racional, que es menos común, no es por este último motivo, sino porque entitativamente la razón constituye al espíritu y le da vida, por esto lo sensible es un medio respecto a él. En la vida cristiana, es a la inversa. Lo menos común se ordena como medio a lo más común, que es su fin. Lo que hay menos, como los "carismas", "ministerios" y "estados de perfección", por estar al servicio o ser instrumento a la comunicación de la gracia santificante, por la que toda la multitud de los fieles pueden alcanzar la eterna salvación y bienaventuranza, está ordenado a lo que es común. Porque sólo es fin la gracia santificante, que, por otra parte, es lo más común, es más perfecta e importante que las gracias gratis dadas

La comparación entre lo más común y lo menos común en el orden natural y lo más común y lo menos común en el sobrenatural no es válida, porque no es siempre la escasez o menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo que es abundante, sino el ser fin respecto a unos medios. En el mismo plano natural, tampoco se cumple siempre que lo menos común es lo más perfecto, tal como en cambio parece seguirse de la objeción. Si todas las ciencias y las artes se ordenan a la felicidad personal, según el texto anterior de Santo Tomás, se infiere que son menos perfectas que la persona humana, ya que están a su servicio. Sin embargo, sus cultivadores los hay en menor número

⁴⁰ *Ibid.*, I-II, q. 111, a. 5, ad 3.

⁴¹ *Idem*, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 55.

⁴² *Ibid.*, III, c. 112.

⁴³ *Ibid.*, III, c. 113.

que el conjunto de las personas. También en este orden natural, por tanto, lo menos común se ordena, como medio a fin, a lo que es más común. Cualquier creador en la vida cultural está al servicio de las personas, de su felicidad, que es lo que son todos los hombres. Por ello, igualmente hay que afirmar que lo más común, la persona, es lo más noble y perfecto. No hay nada importante en toda la cultura y en todas las creaciones humanas, por originales y geniales que sean, que tenga tanta importancia como la vida personal, como cada hombre, en su vida personal. La persona es lo máximo. La gran dignidad del hombre es poseer el ser personal, que hace que lo más importante sea lo que tiene cualquier hombre en cuanto persona.

8. *Fundamentación metafísica*

La máxima dignidad para el hombre, en el orden sobrenatural, es estar en gracia de Dios,⁴⁴ y, en el orden natural, es ser persona. Sin embargo, la afirmación de la suprema importancia y dignidad de la persona, a pesar de ser asequible al sentido común y de que está presente en la cultura occidental, como uno de sus presupuestos básicos, aunque muchas veces es inexpresado, no ha sido, por lo general, fundamentada filosóficamente. Parece como si la filosofía careciese de elementos especulativos para justificar la máxima dignidad del ente personal. Por lo menos, no se encuentran, por ejemplo, en el racionalismo, en el empirismo, en todo monismo, ya sea estático o dialéctico o naturalista o idealista, en todo materialismo dogmático o dialéctico, en el positivismo, etc. Por el contrario, abundan las doctrinas que niegan la realidad del hombre como ente personal, como las de Fichte, Schelling, Hegel, Marx, Comte, Schopenhauer, hasta llegar a la posmodernidad actual. Lo mismo ocurre con la negación del libre albedrío de la persona humana, que es negado desde conceptos empíricos, metafísicos, behavioristas, reflexiológicos, psicoanalíticos, etc.⁴⁵

Paradójicamente, desde ideologías, que se apoyan en sistemas especulativos, que niegan la realidad personal y el consecuente libre albedrío, parece admitirse y reclamarse la moralidad. Kant, que en el plano teórico no sabía donde arraigar ni la persona, ni su libertad, por lo menos sostenía que debía postularse que el hombre tiene libertad de albedrío, si es que se quería conservar la moral. En el mundo cultural y político, corrientemente, ni siquiera a este nivel de postulado moral se reconoce el libre albedrío y el carácter personal humano, aunque más que nunca se empleen valoraciones morales. Son continuas las exhortaciones y reprensiones éticas y, sin embargo, no se puede dar razón de que el hombre sea un sujeto personal y libre, y de que, por tanto, tenga responsabilidad moral. Esta contradictoria situación ha sido calificada por Canals, de "fariseísmo laico". Igualmente, aunque se hable mucho de derechos humanos,

⁴⁴ Como indica Canals: "La santidad es vocación universal del cristiano, y no es un 'elitismo' el camino para alcanzarla, sino la fidelidad, es decir, la humildad que anda en la verdad y el amor. La perfección no es algo 'de consejo' sino 'de precepto'. La práctica de los consejos evangélicos se ordena 'instrumentalmente' a la perfección; los carismas y ministerios sirven, como a fin, a la comunicación de la gracia santificante" (F. CANALS VIDAL, "La verdad en el misterio de Navidad", en *Primer Encuentro entre la Filosofía y el Arte*, Barcelona, 1986).

⁴⁵ Cfr. A. CATURELLI, "El principio de immanencia, la divinización del hombre y el origen temporal", en *Verbo* (Madrid), 253-254 (1987), pp. 249-293.

no se explica por qué el hombre tenga derechos. Si no se admite la realidad personal humana, no se comprende que el hombre tenga derecho alguno, por más que se pretendan fundamentar en un convencionalismo o en un positivismo voluntarista.⁴⁶

En la mayoría de tendencias de la filosofía moderna y contemporánea no se profesa que el hombre sea persona, y hasta a veces se llega a declarar que no lo es. Tampoco, por ello, se sabe que todo se ordena a la felicidad del hombre como ente personal. No obstante, no pueden mantener en lo práctico lo afirmado en lo teórico, porque desde su sistema especulativo no podrían proponer nada que procurase la felicidad de los hombres

No ocurre así en la tradición de la filosofía cristiana, que abarca desde la patristica hasta los grandes escolásticos medievales. Como es patente en Santo Tomás, el gran constructor especulativo de una doctrina sobre el hombre, que justifica su dignidad personal. Toda su doctrina de la persona, que incluye las tesis antropológicas, psicológicas, éticas y sociológicas examinadas, se fundamenta en su metafísica de la participación del ser. Si la persona es aquel ente, que, en su individualidad de substancia primera, subsiste de tal manera que es racional, dueña de sus actos y tiene la dignidad a la que es reductible cualquier otra, es por el modo de poseer el ser el ente espiritual.

Santo Tomás descubrió que el ser es lo perfectísimo, "lo más perfecto de todo",⁴⁷ y que nada tiene perfección alguna, sino en cuanto participa del ser,⁴⁸ porque "el ser es la actualidad de todas las cosas, aún de las mismas formas",⁴⁹ es la forma de las formas, el acto de los actos, acto primero y fundamental.⁵⁰

De manera que, los entes que no viven es porque no *son* tan perfectamente como los vivientes, o porque participan del ser de un modo más imperfecto. Los que viviendo tienen conocimiento sensible, pero no tienen memoria de sí, ni inteligencia, ni voluntad, ni son capaces de diálogo, de comunicación, ni de vida social en sentido humano, es porque no *son* tan plenamente como los racionales, o no implican una tan plena profundización en la perfección. Por último, el ser recibido en un compuesto constituido por una forma no inmersa en la materia,

⁴⁶ Cfr. F. CANALS VIDAL, "La actitud filosófica de Santo Tomás como orientación para una búsqueda de síntesis en el pensamiento contemporáneo", en *Actas del Congreso de la Sociedad Internacional Tomás de Aquino en el I Centenario de la Aeterni Patris*, Roma, 1981, pp. 211 y siguientes.

⁴⁷ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4.

⁴⁸ IDEM, *Quaestiones Disputatae*. De malo, q. 16, a. 3 Véase: C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino, 1960; E. GILSON, *L'Être et l'essence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1948; y O. N. DERISI, *El último Heidegger. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*, Eudeba, Buenos Aires, 1968, pp. 64 y siguientes.

⁴⁹ IDEM, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3, ad 3.

⁵⁰ *Ibid.*, I, q. 7, a. 1. Véase: J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, Eunsa, Pamplona, 1976; L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1953, 2ª ed.; O. N. DERISI, "El significado y el alcance del *esse* en Santo Tomás", en *Sapientia* (Buenos Aires), XIV (1959), pp. 166 y sgs.; IDEM, "Reflexiones acerca del sentido del *esse* en Santo Tomás frente a la concepción respectiva en Aristóteles, en la Escolástica, y en Heidegger", en *Sapientia* (Buenos Aires), XIV (1959), pp. 289 y sgs.; IDEM, "El ser, su constitución, su expresión conceptual", en *Sapientia* (Buenos Aires), XXXVII (1982), pp. 83-86, pp. 163-170, pp. 210-216, XXXVIII (1983), pp. 6-9, y 83-89.

un alma espiritual, que da autoconciencia, racionalidad y voluntad libre, es lo que hace que el ente personal tenga la más plena participación del ser y, por tanto, también que tenga la máxima dignidad ontológica.⁵¹

La persona tiene el ser de un modo o grado que sólo ella puede poseer.⁵² Tesis que confirma la afirmación teológica de que la persona ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Sin este fundamento metafísico de la participación del ser en una forma espiritual, que da al ente así subsistente la radical capacidad de autoconciencia y, por tanto, la apertura intencional y la libertad de albedrío, acorde con la concepción creacionista y ejemplarista de la persona, no parece posible explicar por qué los hombres se consideran personas, aunque a veces teóricamente lo nieguen, pero solamente en el orden especulativo.

9. *La persona y la vida moral*

Toda la ética tomista se arraiga en esta concepción filosófica de la persona.⁵³ Sobre esta base Santo Tomás pudo poner un fundamento a la ley natural humana y, por tanto, también al deber moral, que no es autónomo, en el sentido de no necesitar o poder prescindir de Dios para explicar el orden del universo, ni, por ello, antropocéntrico. Tampoco es "extrínseco" o heterónimo, en el sentido de la crítica kantiana a las morales de fines, como si el deber moral no quedase constituido como tal, sino como subordinado o como si el bien honesto se convirtiese en bien útil. La ética tomista es teocéntrica, porque concibe la ley natural como "participación de la ley eterna en la criatura racional",⁵⁴ como una participación de la misma razón o entendimiento divino en tanto gobierna el mundo.⁵⁵ No, por ello, es extrínseca o heterónoma, porque "Dios la ha impreso en las mentes de los hombres".⁵⁶

Por esta impresión o inserción, son conocidos de un modo natural los preceptos de la ley natural, como principios prácticos que imperan incondicionalmente la acción humana, por medio de la "sínderesis" o "un especial hábito natural",⁵⁷ que permite la formación espontánea de tales principios. Lo que es aprehendido por sínderesis es lo conocido como bien humano, ya que como indica Santo Tomás: "Puesto que el bien tiene naturaleza de fin y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por

⁵¹ Cfr. IDEM, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 28. Véase: F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit., pp. 594 y siguientes.

⁵² Véase: U. DEGL'INNOCENTI, *Il problema della persona nel pensiero di S. Tommaso*, Libreria Editrice della Pontificia Università Lateranense, Roma, 1967; E. FORMENT, *Ser y persona*, Ediciones de la Universidad de Barcelona, Barcelona, 1983, 2ª ed.; IDEM, *Persona y modo substancial*, Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1983; J. A. SAYÉS, *Jesucristo, ser y persona*, Aldecoa, Burgos, 1984.

⁵³ Véase: CARLOS CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987; e IDEM, *Ética del quehacer educativo*, Rialp, Madrid, 1990, y O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, CSIC, Madrid, 1969.

⁵⁴ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 91, a. 2.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, I-II, q. 91, a. 1.

⁵⁶ *Ibid.*, I-II, q. 90, a. 4. Véase: JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *En torno al derecho natural*, Organización Sala Editorial, Madrid, 1973; e IDEM, *Metodología jurídica*, Civitas, Madrid, 1988.

⁵⁷ *Ibid.*, I, q. 79, a. 12.

consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias como malas y vitandas”.

Sostiene, por ello, la correspondencia entre las inclinaciones de la naturaleza y los preceptos conocidos por *sindéresis* de modo natural. Se aparta así de toda heteronomía extrínseca al declarar: “Según el orden de las inclinaciones naturales es el orden de los preceptos de la ley natural”.⁵⁸ Y éste es el criterio que le permite a Santo Tomás averiguar lo que pertenece a la ley natural.

La ética tomista es totalmente teocéntrica, pero de ningún modo heterónoma, porque los preceptos de la ley natural, que son principios evidentes por sí mismos, son los que expresan como debiendo ser realizadas aquellas operaciones a las que el hombre tiene inclinación natural, y que se aprehenden naturalmente como buenas. Aquello a lo que el hombre se siente inclinado por naturaleza, no por desorden, deformación, etc., es lo que se aprehende naturalmente como bueno; y esto que se aprehende como bien humano es a lo que se siente incondicionalmente imperado.⁵⁹

Este mismo criterio de moralidad muestra también que la ética de Santo Tomás es eudemonista, es una ética de fines, que reconoce, por ello, la aspiración del hombre a la felicidad, de que el hombre existe para ser feliz, y que no puede renunciar a la felicidad. Está totalmente alejada, por lo mismo, del formalismo moral, propio de la ética autónoma de Kant, que impide al obrar humano ordenarse a un fin, a no conformarse con él, y a no desear la felicidad, en nombre de una forma pura de la razón práctica. Tampoco guarda relación con una ética de valores, o de entidades ideales, que deben realizarse en la existencia concreta.

La moral de Santo Tomás, fundamentada en su metafísica, es una equilibrada síntesis, anterior a las modernas antítesis entre autonomía y heteronomía, o entre moral formal y moral material. No es, por ello, ni una concepción anticipada, ni una superación “dialéctica” de las escisiones y enfrentamientos modernos. Su concepción ética es totalmente coherente con su teocentrismo y personalismo, negados en la modernidad y en la postmodernidad. Como ha señalado Canals: “El mensaje de Santo Tomás, profundamente congruente con las necesidades auténticas del hombre contemporáneo, encuentra por lo mismo el odio y la hostilidad de sus rebeldías anticristianas”.⁶⁰

EUDALDO FORMENT
Universidad de Barcelona

⁵⁸ *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 2.

⁵⁹ Cfr. F. CANALS VIDAL *Historia de la Filosofía medieval*, Herder, Barcelona, 1985, 3ª ed., pp. 243-246.

⁶⁰ *IDEM*, “Actualidad teológica de Santo Tomás”, en *Verbo* (Madrid), 141-142 (1976), pp. 127-150, p. 150. Igualmente Jaime Bofill, su antecesor en la cátedra de Metafísica de la Universidad de Barcelona, con quien se inició la “Escuela Tomista de Barcelona”, que tiene su origen en el magisterio de R. Orlandis y ha sido consolidada por Canals, había advertido que: “El pensamiento contemporáneo vendría a ser un patente testimonio de la actualidad de la doctrina del Doctor Angélico, reclamada sin conocerla, por la misma necesidad sentida de una doctrina y de una ordenación social que restaure a la persona en el lugar de dignidad que por su misma naturaleza reclama” (J. BOFILL, “Actualidad psicológica de la Filosofía de Santo Tomás”, en *Cristiandad* (Barcelona), 216 (1953), pp. 105-106, p. 105.