



El personalismo de Santo Tomás

1. METAFISICA Y HUMANISMO

En 1992 se cumple el centenario de la aparición de la primera edición de *La tradició catalana*, la obra principal de José Torras y Bages, el eminente intelectual y escritor catalán, nacido en 1846 y que fue obispo de Vich, desde 1899 hasta su muerte en 1916¹. Es indiscutible que este libro, cuya última edición es de 1988, ha sido una de las más influyentes del movimiento de restauración de la lengua, la literatura y la cultura catalanas, iniciado a principios del siglo XIX, y que se denomina la «renaixença». La inspiración y guía de este escrito, igual que todos los suyos, fue su arraigado tomismo.

En el «Panegírico de Santo Tomás de Aquino», que pronunció en 1882, en el día de su fiesta en el Seminario de Barcelona, dio la siguiente recomendación, que era su norma propia: «Sea Tomás de Aquino vuestro maestro (...). Sea para vosotros (el libro por excelencia) la *Suma teológica* del angélico Maestro (...) el que va en pos de la verdadera sabiduría y quiere tener un criterio certero y seguro para juzgar de las cosas divinas y humanas, que no deje tal libro, y yo os aseguro que alcanzará tan noble fin»².

Años después, en 1914, el Papa San Pío X publicó el «motu proprio» *Doctoris Angelici*, dedicado a la enseñanza de la doctrina de Santo Tomás. Se decía en el documento que: «Los principios básicos de la Filosofía de Santo Tomás no deben ser considerados como meramente opinables o discutibles, sino como fundamentos en que se apoyan todos nuestros conocimientos de lo humano y de lo divino; además de que, una vez rechazados o alterados de cualquier modo esos principios, acabarán

¹ J. TORRAS i BAGES, *La tradició catalana*, Barcelona, Ediciones 62, 2.ª ed., 1988.

² J. TORRAS i BAGES, «Panegírico de Santo Tomás de Aquino», en *Obras Completas*, Barcelona, Editorial Ibérica, 1914 vol. V. pp. 68-69.

finalmente los estudiantes de las disciplinas sagradas por no entender ni siquiera la terminología empleada por la Iglesia en la proposición de los dogmas de nuestra fe». Advertía seguidamente «a quienes se dedican a enseñar la filosofía y la teología, que el separarse de las huellas de Santo Tomás, principalmente en cuestiones de metafísica, no será sin gran detrimento»³.

Torras y Bages, para que se leyera y se comentara en su Seminario esta carta del Papa, escribió a su Vicerrector, confesándole lo siguiente: «En varias ocasiones que se nos han presentado en juntas de profesores, o al visitar las clases de teología y de filosofía de nuestro Seminario, siempre hemos recomendado, no sólo la fidelidad a la doctrina de Santo Tomás de Aquino, sino también el estudio directo de su *Summa Theologica*. Un cierto instinto intelectual nos trajo a Vich, al iniciar nuestros estudios eclesiásticos, porque aquí el texto de las clases de Teología era la *Summa* de Santo Tomás. Así que íbamos conociendo algo la doctrina del gran Doctor, nuestra adhesión era más íntima»⁴. Alude en este texto a su traslado en 1870 del Seminario de Barcelona, donde cursó Teología Moral, al de Vich, donde fue ordenado sacerdote a finales de 1871, e inmediatamente después regresó a Barcelona.

Añade, en esta carta, fechada el 20 de octubre de 1914, que: «El *Notu proprio* de Pío X nos ha llenado de satisfacción sancionando nuestro pensamiento, y el pensamiento y la conducta de nuestros antecesores y de los teólogos de la Diócesis. El texto es la base y fundamento de todo estudio serio. Los grandes hombres que la Providencia ha suscitado para dirigir la inteligencia humana hacia la Verdad han de ser considerados los verdaderos maestros: por esto en las antiguas escuelas, al que explicaba, al que ahora llamamos profesor, se le titulaba lector, considerándose un intérprete de las fórmulas científicas, que habían dictado Aristóteles, Platón o Santo Tomás. Así los alumnos estaban en trato inmediato con los grandes pensadores, y con su contacto aprendían a pensar, y las ideas madres en que se fundan sus doctrinas pasaban al espíritu de los alumnos con toda su fecundidad.

Indica seguidamente: «El sistema de que cada profesor pretenda gozar del privilegio de originalidad es contrario a la realidad de las cosas. Son pocos los que han nacido para maestros, y la mayor parte de los hombres debemos contentarnos con ser discípulos. Hasta el mismo pro-

³ Pío X, *Doctoris Angelici*, 29-VI-1914, AAS 6 (1914), p. 336.

⁴ J. TORRAS i BAGES, «Carta sobre el 'Motu proprio' de Pío X 'Doctoris Angelici nemo'», en *Obres Completes*, op. cit., vol. I. p. 156.

cedimiento en la posición de la doctrina, como las fórmulas que contienen las ideas, forman parte del mérito del Maestro, y así es que su intérprete no ha de querer ser original, sino únicamente poner en evidencia los conceptos del hombre excepcional, que las generaciones han considerado como una inteligencia superior a la generalidad de sus semejantes»⁵.

En *la tradició catalana*, dice respecto a su obra que:

«El sistema intelectual que personifica Santo Tomás de Aquino, es enemigo de nubosidades y utopías, tanto filosóficas como místicas, eminentemente racional y profundamente práctico, huyendo del personalismo y el exclusivismo, y consistiendo su esencia en una condensación de todos los elementos racionales aprovechables, los cuales marca con su propia fisonomía, posee una gran consistencia y condiciones de vida perdurable provenientes de su fidelidad a la tradición y de su potencia de asimilación. Ama el justo medio en que consiste la virtud y no se enamora de exageraciones»⁶. Estas cualidades de la obra de Santo Tomás se patentizan claramente en su *Metafísica de la persona*.

El estudio del hombre y de la persona está a cargo de varias ciencias, tanto experimentales como las llamadas ciencias humanas (historia, psicología, sociología, etc.). También lo es de la Filosofía de la naturaleza. Pero, además, es objeto de estudio de la Metafísica.

Las ciencias sólo nos ofrecen aspectos parciales del ser humano, ya que no pueden penetrar hasta la interior y profunda esencia de su realidad y explicar sus causas últimas. Este saber sobre el hombre, que da sentido a todos los conocimientos parciales lo proporciona la Metafísica. Ciencia, que por examinar las causas últimas de toda la realidad, es sabiduría, ya que, como indicaba Santo Tomás, «la sabiduría considera las causas supremas». Por ello, continúa explicando Santo Tomás, la metafísica, o el grado supremo de sabiduría humana, «juzga y ordena rectamente acerca de todas las verdades, porque no puede darse un juicio per-

⁵ *Ibid.*, p. 157.

⁶ J. TORRAS i BAGES, *La tradició catalana*. Estudi del valor ètic i racional del regionalisme català, en *Obres completes*, 3, vol. II, p. 170.

«El sistema intel·lectual, que personifica Sant Tomàs d'Aquino, és enemic de nuvolositats i utopies, tant filosòfiques com místiques, eminentment racional i profundament pràctic, fugint del personalisme i èxclusivisme, i consistint sa essència en una condensació de tots els elements racionals aprofitables, els quals marca amb sa pròpia fesomia, posseeix una gran consistència i condicions de vida perdurable provinents de sa fidelitat a la tradició ide sa potència d'assimilació. Ama el just medi en qué consisteix la virtut, i no s'enamora d'exageracions».

fecto y universal, a no ser por resolución a las primeras causas»⁷. De ahí que la sabiduría, que es una noción analógica, sea «algo totalmente superior (...) ya que juzga de las conclusiones de las ciencias y de los principios en que se basan»⁸.

La sabiduría metafísica, ofrece una visión integral del universo y también del ser humano. Por consiguiente, la metafísica suministra una sabiduría sobre el hombre, es un humanismo o una doctrina que explica el valor de la persona humana, su puesto en el cosmos, su destino y finalidad, y que propone un ideal en función de esa valoración.

Al explicar cómo es y cómo debe de ser el hombre, la metafísica o sabiduría humanística contribuye al desarrollo de la persona en orden a su perfección. Siendo ésta una de las razones, que por sí sola ya sería suficiente, que muestran la necesidad de la Metafísica.

2. EL PERSONALISMO

Además de este motivo, la metafísica de la persona de Santo Tomás, e independientemente de sus cualidades, tiene un interés extraordinario, porque, aunque pueda parecer extraño, por lo general, la filosofía moderna no ha estudiado la persona. No ha procurado esclarecer su esencia, ni explicar su gran dignidad, ni le ha preocupado ninguna problemática sobre la misma.

Igual que el pensamiento antiguo, el contemporáneo no ha permanecido ajeno al tema del hombre, incluso a veces se ha vislumbrado algo del valor humano, pero casi siempre se ha silenciado su dimensión personal. Únicamente el personalismo contemporáneo, aunque queriendo entroncar con toda la tradición filosófica cristiana e incluso teológica, parece considerar al hombre como persona y exaltar el valor de esta categoría sobre todos los demás seres, que son, por tanto, impersonales.

Bajo de esta denominación de «personalismo» se incluyen posiciones diversas, de tal forma que se habla en plural de «personalismos» o mejor de «corrientes personalistas». Todas, sin embargo, tienen un denominador común, puesto de relieve por Mounier, el personalista más conocido y que, alrededor de los años treinta, consiguió que tuviera este modo de pensar un auge notable. Según este pensador francés: «llamamos personalismo a toda doctrina y a toda civilización que afirma el primado de la persona humana sobre las necesidades materiales

⁷ SANTO TOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 57. a. 2 in c.

⁸ *Ibid.*, I-II, q. 57, a. 2, ad. 2.

y sobre los mecanismos colectivos que sustentan su desarrollo»⁹.

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. Únicamente es posible describirla como un principio de imprevisibilidad, ya que lo que la constituye formalmente es la libertad de elección¹⁰.

Ser persona, para el personalismo, en general, 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. La persona no es un principio o constitutivo esencial, raíz de todas las propiedades personales. No es el origen de un proceso, sino el fin de una actividad autocreadora totalmente libre. En definitiva, el hombre por naturaleza no es persona, pero mediante su libertad puede hacerse persona, consiguiendo así una máxima dignidad.

Según la concepción general del personalismo, el hombre en cuanto tal es un individuo, una mera parte de la especie humana, que carece de originalidad y «autenticidad». En cambio, cuando el hombre «opta» por hacerse persona, según unos con una opción de tipo intelectual y otros, de tipo voluntarista, 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. De este modo la persona estará «comprometida», poseerá una «vocación encarnada» y vivirá en «comunidad» con los demás, es decir, conseguirá las tres dimensiones fundamentales de la persona.

El hacerse persona requiere un gran esfuerzo, raya en la heroicidad, y exige una vigilancia continua, porque no solamente se conquista arduamente el ser personal, distinto 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; puede llegar a constituirse en persona. En esta opción, aún es

⁹ E. MOUNIER, *Manifiesto al servicio del personalismo*, Taurus, Madrid, 1976, p. 72. Véase: Idem, *¿Qué es el personalismo?*, Buenos Aires, Criterio, 1956; Idem, *El personalismo*, Buenos Aires, EUDEB, 1968; J. LACROIX, *El personalismo como anti-ideología*, Madrid, Guadiana, 1973; CARLOS DIAZ, *Introducción al personalismo contemporáneo*, Madrid, Gredos, 1975.

¹⁰ Cf. Idem, *El personalismo*, op. cit., p. 6; e *Introducción a los existencialismos*, Madrid, Guadarrama, 1967.

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». Por último, también es factible que deje de ser persona, si ya no es «fiel» a su «proyecto» abierto.

En el personalismo no sólo se distingue el individuo y la persona, sino que además se oponen. Según Maritain, que, en la etapa de su pensamiento iniciada en los últimos años veinte, fue personalista y una de sus figuras más influyentes, el hombre como individuo y el hombre como persona son opuestos como la materia y el espíritu.

En *Tres reformadores*, obra de esta fase de Maritain, se lee: «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»¹¹.

Cada ser humano es persona, y lo es en cuanto tiene espíritu; gracias a 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.

Añade Maritain que el hombre es también individuo, igual que los restantes seres vivientes y todos 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»¹². El hombre en cuanto individuo, o ser corpóreo, es, por tanto, una parte del universo y está por él determinado.

Sobre esta oposición entre la persona y el individuo, los personalistas, acostumbran a establecer las relaciones entre el hombre y la socie-

¹¹ J. MARITAIN, *Tres reformadores*, Buenos Aires, Editorial Excelsa, 1945, p. 26.

¹² *Ibid.*, p. 27. Véase: *Idem*, *El hombre y el estado*, Madrid, Ed. Encuentro, 1983; e *Idem*, *Humanismo integral*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1966.

dad. A Maritain le sirvió incluso para idear una nueva doctrina social y política, que denominó «personalismo comunitario».

Del análisis de las doctrinas de Mounier y Maritain sobre la persona, incluso de la de J. Lacroix, y hasta las de Nédoncelle y Ricoeur que se encuentran en la mayoría de sus obras¹³, parece desprenderse en primer lugar que hay que considerar la persona desde una perspectiva ética. Cuando afirman que hay que llegar a ser personas, lo que de hecho quiere decir es que hay que ser buenas personas, entendiendo por esta bondad una conformidad a un fin último, fijado por un sistema moral, que no explicitan muchas veces.

El mismo Maritain, después de exponer las características opuestas, que distinguen el individuo y la persona en el hombre, revela su perspectiva ética, aunque él la considere metafísica, al añadir: «si se realiza en la dirección de la individualidad material, se caminará 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

¹³ Véase: J. LACROIX, *Personne et amour*, Paris, Le Seuil, 1970. Idem, *Le sens du dialogue*, Bourdry-Neuchâtel, De La Baconnière, 1969. Idem, *L'échec*, Paris, PUF, 1965. Idem, *Le personnalisme comme anti-idéologie*. Idem, *Les sentiments et la vie morale*, Paris, PUF, 1973. M. NEDONCELLE, *La réciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne*, Paris, Aubier, 1942. Idem, *Vers une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier, 1957. Idem, *Personne humaine et nature, étude logique et métaphysique*, Paris, Aubier, 1957. Idem, *Intersubjectivité et Ontologie. Le défi personnaliste*, Louvain Nauwelaerts, 1974. P. RICOEUR, *Le Conflit des Interprétations, essai d'herméneutique*, Paris, Ed. Du Seuil, 1969. Idem, *Finitude et Culpabilité: I. L'Homme Faillible*, Paris, Aubier, 1960; II. *La Symbolique du Mal*, Paris, Aubier, 1960. Idem, *Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris, Aubier, 1950. Deben tenerse en cuenta también los múltiples artículos de la revista «Esprit» y del «Bulletin des amis d'Emmanuel Mounier». Asimismo interesan especialmente los siguientes estudios: J. AMATO, *Mounier and Maritain, A French Catholic Understanding of the Modern World*, Alabama, The University of Alabama Press, 1975. E. BORNE, *Mounier ou le combat pour l'homme*, Paris, Ed. Seghers, 1972; J. M. DOMENACH, *Emmanuel Mounier*, Paris, Ed. Du Seuil, 1975. B. FERRARI, *Mounier e le ideologie dell'Ottantanove*, en «Vita e pensiero», 38 (1955), pp. 65-82; C. MOIX, *El pensamiento de Emmanuel Mounier*, Barcelona, Estela, 1964; A. RIGOBELLO, *Il contributo filosofico di E. Mounier*, Roma, Bocca, 1970; L. STEFANINI, *Personalismo filosofico*, Brescia, Morcelliana, 1962. Igualmente se tratan aspectos muy interesantes, aunque con algunos puntos de vista discutibles, en las siguientes obras de C. DIAZ, *Mounier y la identidad cristiana*, Salamanca, Ed. Sígueme, 1978. *Introducción al personalismo contemporáneo*, Madrid, Gredos, 1975. *Personalismo obrero. Presencia viva de Mounier*, Bilbao, Ed., Zero, *Corriente arriba. Ensayo de filosofía personalista*, Madrid, Ed. Encuentro, 1985.

quedar centrado en sí mismo, añade Maritain, 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»¹⁴.

Con esta reducción del tema de la persona a la ética, el personalismo no explica lo que es la persona, ni mucho menos ofrece una metafísica de la misma. Incluso los personalistas declaran a menudo que no es posible hacerlo, ni estudiar la persona metafísicamente. Con todo ello, se llega a la paradoja de que una filosofía que pretendía ocuparse preponderantemente de la persona humana y respetarla en todas sus dimensiones, en realidad, acabe por negarla.

Respecto a la distinción entre individuo y persona, hay que advertir que todos los hombres, sólo por ser hombres, son personas y poseen, por ello, una gran dignidad. Además, no es posible que el hombre deje de serlo, porque es persona esencialmente. Ni tampoco se puede ser persona en mayor o menor medida o grado. El problema de la persona humana no es averiguar cómo serlo, sino qué es, o cuál es su constitutivo formal.

Todo hombre, siempre y en cualquier circunstancia, condición o etapa de su vida, es persona. Lo único que puede ocurrir es que no se comporte como persona, que no actúe de acuerdo con su ser personal. De ahí que, en el lenguaje corriente, se hable de «buenas personas» y «malas personas» para referirse al cumplimiento o incumplimiento de la norma moral; presuponiéndose, por tanto, que todos los hombres son personas, pero que hay unos que obran bien y otros mal.

Además, en tercer lugar 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 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.

¹⁴ J. MARITAIN, *La defensa de la persona humana*, Madrid, Buenos Aires, Studium, 1949, p. 49.

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 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.

3. LA PERSONA Y EL SER

Santo Tomás, en cambio, trató la temática de la persona desde un enfoque metafísico, tal como también hicieron la mayoría de los filósofos cristianos medievales¹⁵ e igualmente los continuadores de la escolástica¹⁶. Para establecer la esencia metafísica de la persona o su constitutivo formal, y hallar todas las propiedades esenciales que emanan de lo que la constituye en cuanto tal, Santo Tomás parte de la definición clásica de persona de Boecio: «La persona es la substancia individual de naturaleza racional»¹⁷.

Explica, a continuación, que en ella está indicado, en primer lugar, que la persona es un ente concreto y singular, es decir, que es un individuo, expresado metafísicamente con el término substancia individual. La persona, además, es una totalidad completa; por lo cual no puede ser ni un accidente, ni un universal, ni una parte substancial, ni una substancia incompleta, ni tampoco una substancia singular común. A esta total independencia los medievales le llamaban «incomunicabilidad», porque con este término se negaba que tuviese una comunicación o compartición en alguna realidad, no en el sentido de la comunicación intelectual, volitiva o afectuosa, tal como parecen entender los personalistas¹⁸.

Se sigue de esta característica que el alma humana no es persona, ya que, como indica Santo Tomás: «no toda substancia individual es hipós-

¹⁵ Véase: E. FORMET, *Ser y persona*, Barcelona, Ed. Universidad de Barcelona, 1983, 2.ª ed.

¹⁶ Véase: Idem, *Suárez y el personalismo de Maritain*, en «Espíritu» (Barcelona), 34 (1985), pp. 109-136; e Idem, *El personalismo contemporáneo y el personalismo teológico*, En «Cristiandad» (Barcelona), 646 (1985).

¹⁷ BOECIO, *Liber de persona et quibus naturis, contra Eutychem et Nestorium*, en J. MIGNE, *Patrologiae. Cursus completus*, t. LXIV, Paris, Vrayet de Surcy, 1847, co. 1338-1354, c. III, col. 1343.

¹⁸ Cf. E. FORMENT, *Persona y modo substancial*, Barcelona, Promociones Publicaciones Universitarias, 1984, 2.ª ed., pp. 31 y ss.

tasis o persona, sino la que tiene una naturaleza específica completa. De donde la mano o el pie no pueden ser llamados personas, ni tampoco el alma que es una parte de la esencia humana»¹⁹. El alma no es persona porque no es todo el compuesto substancial humano, sino una substancia individual incompleta. De ello, se deriva también que el hombre no es persona tan sólo por poseer una alma, aunque sea espiritual, pues se comunica con el cuerpo, está destinada por su propia naturaleza a informarle; y, por tanto, aún siendo individual no tiene la incomunicabilidad. «Hay que decir que el hombre es una persona, no por la sola alma, sino por el alma y el cuerpo»²⁰.

Hay que advertir, asimismo, que la persona es un todo completo, porque aparte de ser un ente substancial incluye también entes accidentales. La persona es una substancia individual incomunicable que posee no sólo determinaciones esenciales, sino también características accidentales, que no pertenecen intrínsecamente a su naturaleza singular. De manera que, como precisa Santo Tomás: «lo que hace que Sócrates sea hombre pueden tenerlo muchos; pero lo que hace que sea este hombre sólo puede tenerlo uno»²¹; y, por otra parte, la persona de Sócrates es más que su naturaleza individuada, o, como también dice Santo Tomás: «en Sócrates y Platón, la naturaleza humana no es la persona, sino que lo es todo aquello que subsiste en ella»²². Por esto, cada persona es única e irremplazable.

En segundo lugar, según Santo Tomás, hay que entender la definición de Boecio expresando no sólo que la persona es completa en el orden esencial, sino también en el entitativo. Tal como ya se alude en este texto citado, la persona no es la mera esencia o naturaleza individual, íntegra y completa, porque, además, también «subsiste», lo que es propio de la entidad substancial. Por ser un ente subsistente, la persona es asimismo autónoma e independiente metafísicamente. Todo ente substancial subsiste, o existe en sí y por sí, o está presente en la realidad de este modo, porque posee un ser propio. Santo Tomás descubrió que el ser es lo perfectísimo, «lo más perfecto de todo»²³, y que nada tiene perfección alguna, sino en cuanto participa del ser²⁴, porque «el ser es la

¹⁹ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 75, a. 4, ad. 2.

²⁰ Idem, *In quattuor libros Sententiarum*, III Sent., d. 5, q. 3, a. 2.

²¹ Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 11, a. 3, in c.

²² Idem, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 48.

²³ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 3, a. 4.

²⁴ Idem, *Quaestiones Disputatae*. De malo, q. 16, a. 3. Véase: C. FABRO, *Partecipazione e causalità*, Torino, SEI, 1960; E. GILSON, *L'Être et l'essence*, Paris, Librairie Phi-

actualidad de todas las cosas, aún de las mismas formas»²⁵, es la forma de las formas, el acto de los actos, acto primero y fundamental²⁶.

Los entes, por tanto, participan del ser, y según una cierta medida de participación, que es su esencia. Están constituidos por un ser participado y por una esencia, que es el grado o medida de su participación. Así se explica que los entes no sean imperfectos por el ser, considerado absolutamente, ya que no son el ser, sino que lo poseen parcialmente. Son imperfectos por la esencia o modo particular de recibirlo o participarlo²⁷.

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, una 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 ontológica²⁸.

La persona, como todo ente substancial, incluirá la esencia y el ser. Por consiguiente, la persona, a que se refiere la definición de Boecio, es lo constituido intrínsecamente por una esencia substancial individual y un ser propio o proporcionado a ella. De forma explícita dice el Santo:

losophique J. VRIN, 1948, y O. N. DERISI, *El último Heidegger. Aproximaciones y diferencias entre la fenomenología existencial de M. Heidegger y la ontología de Santo Tomás*, Buenos Aires, EUDEBA, 1968, pp. 64 y ss.

²⁵ Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 3, ad. 3.

²⁶ Ibid., I, q. 7, a. 1. Véase: J. GARCIA LOPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona, Eunsá, 1976; L. B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris, J. VRIN, 1953, 2.ª ed.; O. N. DERISI, «El significado y el alcance del *esse* en Santo Tomás», en *Sapientia* (Buenos Aires), XIV (1959), pp. 166 y ss.; 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 ss.; 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, pp. 83-89.

²⁷ Véase: SANTO TOMAS, *Summa Contra Gentiles*, I, c. 28, Cf. E. FORMENT, *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1984, 2.ª ed., pp. 148-149.

²⁸ Ibid. Véase: E. FORMENT, «El personalismo de Santo Tomás» en *Sapientia* (Buenos Aires), 45/178 (1990), pp. 275-294.

«el ser pertenece a la misma constitución de la persona»²⁹, y «persona (...) significa una cierta naturaleza con un cierto modo de existir»³⁰. Además, si el ser es el constitutivo formal del ente, también lo será de la persona. De manera que la esencia substancial individual es el constitutivo material de la persona, y su ser es el constitutivo formal de la misma, y ambos componen el constitutivo total de la persona, que es, según Santo Tomás, lo que se indica en la definición de persona de Boecio con la expresión «substancial individual».

La doctrina de la persona de Santo Tomás no sólo difiere de la personalista en la manera de acceder a su estudio, que es estrictamente metafísico, y, por tanto, también en la determinación de su constitutivo formal, que se afirma que es el ser y no la libertad. Se diferencia así mismo del personalismo en que no establece la distinción, ni oposición, entre persona e individuo.

4. LA DIGNIDAD PERSONAL

Según esta explicación de Santo Tomás de la definición de Boecio, la persona es un individuo, un ente substancial completo en todos los sentidos, incluido el entitativo, pero un individuo cuya naturaleza es racional. Por tener más perfecciones que los otros individuos, como la racionalidad, lo que supone una mayor participación en el ser que los demás, se le denomina con un nombre especial, con un nombre de dignidad, como es el de persona³¹.

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»³². 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»³³.

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

²⁹ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, III, q. 19, a. 1, ad. 4, Cf. E.

³⁰ Idem, *Quaestiones Disputatae, De Potentia*, q. 9, a. 3.

³¹ Véase: SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, Cf. C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa, 1987, pp. 80-92. FORMET, *Ser y persona, o.e.*

³² SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 3, in c.

³³ Ibid., I, q. 29, a. 3, ad. 2.

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»³⁴.

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, 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.

Es totalmente imposible, por tanto, separar la persona del individuo. No es concebible que el hombre no sea persona, o deje de serlo, y sea solamente individuo; porque si no fuera, o cesara, de ser persona no sería tampoco individuo. Y, a la inversa, si no fuese, o continuase siendo, individuo, de ninguna manera podría ser persona.

Podría pensarse, sin embargo, que se da un cierto tipo de distinción entre el individuo y la persona, porque, según la misma definición de Boecio, la persona es un individuo racional y los demás entes son meros individuos. Por consiguiente, la noción de individuo es más amplia que la de persona, por incluirla. Por ello, el concepto de individuo sería un género, el de persona una especie suya y el de racionalidad una diferencia específica. Las nociones de individuo y persona se distinguirían, por tanto, como el género y una de sus especies.

Tampoco se da esta distinción entre ambos, porque el individuo no es un género, del que la persona sea su especie, ni la racionalidad es una diferencia específica. No es posible que esta última advenga al individuo, constituyéndole en persona y confiriéndole así la dignidad y perfección propia de la realidad personal. Según la metafísica del ser, la perso-

³⁴ Ibid., I, q. 30, a. 4.

na establece lugares en la escala general de los entes, precisamente los últimos, los ocupados por los entes que participan en mayor grado del ser; y, como indica Canals: «Nada de cuanto en la Escala de los seres se nos presenta como constituyendo un grado de perfección, puede ser entendido en su propia razón de ser, si se le concibe como incluido en alguno de los modos del ente predicamental. Ni (...) pueden ser adecuadamente concebidas por «diferencias» genéricas o específicas, como determinaciones de las substancias. Se trata de «grados» en la más y más perfecta participación del 'esse'»³⁵.

Si la dignidad de la persona humana no tuviera su origen en su ser propio, en una participación superior del ser, sino en alguna determinación esencial, como la racionalidad, sería fácil negar que es común a todos los hombres. Podría desprenderse, entonces, que, por ejemplo, los niños, los ancianos, los enfermos mentales, cualquier ser humano que no actualizara su racionalidad, carecen del valor persona, que no son personas. Además, con esta fundamentación, se seguiría que existirían categorías de personas en el mismo orden metafísico, porque se dan diferencias en el grado de inteligencia humana.

La noción de persona, igual que los otros grados de perfección de la escala de los entes, no es un concepto trascendental, o de máxima extensión no genérica y, que, por tanto, trasciende los géneros supremos o categorías. Sin embargo, como también hace notar Canals, tampoco la persona es: «determinable desde las categorías que dividen el ente que es objeto de la experiencia humana, cual si se tratase de una delimitación de la substancia o de la acción. Sólo puede hallarse el significado (...) si advertimos que con ella se alude a plenitud, nivel de perfección, In nobleza! y estimabilidad, perfectividad apetecible; que ha de ser comprendida resolviendo el concepto (...) en la entidad en cuanto participación en el ser, la unidad, la verdad y la bondad trascendentales»³⁶. En este sentido la persona tiene un carácter «trascendental».

La persona, por su ser propio, un ser participado en mayor medida que los restantes entes y que le constituye como persona, posee varios atributos o propiedades exclusivos, como el entendimiento, la voluntad y la libertad entre otros. También tiene su raíz u origen en el ser personal, el que la persona sea, tal como la caracterizaba Bofill, «un ente capaz de

³⁵ F. CANALS VIDAL, *Cuestiones de Fundamentación*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981, p. 20.

³⁶ Idem, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 581-582.

ser un fin en *sí mismo*», y, en consecuencia: «un ente capaz de ser amado por sí mismo»³⁷.

Mientras que los entes no personales son medios para la persona, sólo ella es un fin para otra persona, o, como dice Santo Tomás: «únicamente es buscada por sí misma, y lo demás, para ella»³⁸. La persona se presenta como un bien honesto, un bien en sí, y no, en cambio como un bien útil o deleitable a modo de lo impersonal³⁹.

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

³⁷ J. BOFILL, «Autoridad, jerarquía e individuo», en *Obra Filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967, p. 19.

³⁸ Idem, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 112, Cf. F. CANALS VIDAL, *Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal*.

³⁹ Cf. E. FORMENT, «La dignidad de la persona», en *Vertebración* (México), 12 (1990), pp. 21-26.

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 individuos 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'».

5. VIDA Y COMUNICACION

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»⁴⁰. 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»⁴¹, 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 personal⁴².

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

⁴⁰ Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1.

⁴¹ Ibid., II-II, a. 51, a. 1.

⁴² Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, Barcelona, PPU, 1987, pp. 579-586.

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 ésta 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 temporal⁴³.

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

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»⁴⁴. 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 la vida humana «no tiene analogía con la de los animales,

⁴³ Ibid., pp. 527 y ss. Véase: E. FORMENT, «El problema del 'cogito' en San Agustín», en *Augustinus* (Madrid), 34 (1989), pp. 7-30.

⁴⁴ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 3.

la cual no consiste más que en compartir los mismos pastos»⁴⁵. La vida que se comunica en 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»⁴⁶, y Ovidio declaraba respecto a un amigo: «mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos»⁴⁷.

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.

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 moral 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

⁴⁵ ARISTOTELES, *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170 b 12.

⁴⁶ HORACIO, *Carmina*, 1, 3.

⁴⁷ OVIDIO, *Tristia*, IV, 4, 72.

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»⁴⁸, tal como lo define Santo Tomás. Es un 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 conservado 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 satisfecería 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 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 hace feliz ni es perfeccionante. Además de ser infructuoso sólo, 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

⁴⁸ SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 27, a. 2, ad. 2.

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.

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.

Esta dimensión, profundamente intrínseca al ente personal, de aspiración a la perfección y a la felicidad, y, por tanto, al conocimiento de la verdad, 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 tienen 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 Aristóteles⁴⁹, 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»⁵⁰.

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. En 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»⁵¹.

⁴⁹ ARISTÓTELES, *Ética*, VIII, 2, 3.

⁵⁰ SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 5.

⁵¹ Idem, *Summa Theologiae*, I-II, q. 28, a. 1, ad. 2.

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 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»⁵², es compatible con una separación espacial, no obstante es exigitiva de la unión afectiva, 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»⁵³. 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. PERSONA Y PERFECCION

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,

⁵² Ibid. Véase: F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit., pp. 611-685; 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*, Barcelona, Acervo, 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*, Barcelona, Cristiandad, 1950, pp. 115-166; E. FOMENT, «Amor y comunicación», en *Espíritu* (Barcelona), 97 (1988), 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.

⁵³ Ibid., I, q. 20, a. 2.

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 tienen cada una de las personas, es expresada por Santo Tomás en muchos lugares. En uno de ellos, al principio de *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»⁵⁴.

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 específico, sino a los hombres singulares, a las personas, que son quienes son felices. A ellas 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.

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 se Santo Tomás va a ser que lo definitivamente

⁵⁴ Idem, *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, Proem. Comenta CANALS que: «Si la ciencia en cuanto ciencia, y la sabiduría en cuanto sabiduría dejasen totalmente fuera de sí mismas, como no especulativamente perfectivo, 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*, op. cit., p. 201).

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»⁵⁵.

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. Igualmente 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.

⁵⁵ 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»⁵⁶.

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»⁵⁷.

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»⁵⁸, 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 váli-

⁵⁶ Ibid., I-II, q. 111, a. 5, ad. 3.

⁵⁷ Idem, *Summa Contra Gentiles*, IV, c. 55.

⁵⁸ Ibid., III, c. 113.

da, 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 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.

La máxima dignidad para el hombre, en el orden sobrenatural, es estar en gracia de Dios, 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.

Desde ideologías, que se apoyan en sistemas especulativos, que niegan la realidad personal y el consecuente libre albedrío, parece no obstante, admitirse y reclamarse la moralidad. Kant, tampoco en el plano teórico sabía dónde arraigar ni la persona, ni su libertad, pero al menos sostenía que debía postularse que el hombre tiene libertad de albedrío, si es que se quería conservar la moral. En la actualidad, desde varias tendencias filosóficas, psicológicas, políticas y, en general, en el mundo cultural, ni siquiera

ra 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 reprobaciones 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»⁵⁹.

Igualmente, aunque se hable mucho de derechos humanos, 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 volutarista⁶⁰. 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 hombres⁶¹.

No ocurre así en Santo Tomás, el gran constructor especulativo de una doctrina sobre el hombre, que justifica su dignidad personal. Toda su doctrina de la persona 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.

La persona tiene el ser de un modo o grado que sólo ella puede poseer. 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.

De ahí que las líneas generales de la metafísica de la persona de Santo Tomás, tengan un gran valor actual. Como ha escrito Francisco

⁵⁹ Cf. CANALS VIDAL, *Prólogo*, en M. MAURI, *Bien humano y moralidad*, Barcelona, PPU, 1989.

⁶⁰ Véase: JUAN VALLET DE GOYTISOLO, *En torno al derecho natural*, Madrid, Organización Sala Editorial, 1973; Idem, *Metodología jurídica*, Madrid, Civitas, 1988 e Idem, *Metodología de las Leyes*, Madrid, Editoriales de Derecho Reunidas, 1991.

⁶¹ Véase: CARLOS CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Pamplona, Eunsa 1987; e Idem, *Ética del quehacer educativo*, Madrid, Rialp, 1990; y O. N. DERISI, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid, CSIC, 1969.

Canals: «La estima de lo humano, característica de la síntesis teológica de Santo Tomás (...) consiste en la maduración y progreso de la tradición cristiana (...). Por el contrario, y por sorprendente que pueda parecer a muchos, desconocedores de la historia real del pensamiento cristiano, hay que afirmar que múltiples actitudes «modernas» se caracterizan por un menor respeto y por una hostilidad abierta a los bienes de la naturaleza humana, que Santo Tomás»⁶². Tal como concluye Canals: «El mensaje de Santo Tomás, profundamente congruente con las necesidades del hombre contemporáneo, encuentra por lo mismo el odio y la hostilidad de sus rebeldías anticristianas»⁶³.

Igualmente Jaime Bofill, su antecesor en la cátedra de Metafísica, y que inició la *Escuela Tomista de Barcelona*, que ha consolidado definitivamente Canals, escribió: «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»⁶⁴.

Eudaldo Forment

⁶² F. CANALS VIDAL, «Actualidad teológica de Santo Tomás», en *Verbo* (Madrid), XV/141-142 (1976), pp. 127-150, p. 145.

⁶³ *Ibid.*, p. 150. Véase: *Idem*, «La actitud filosófica de Santo Tomás como orientación de una búsqueda de síntesis en el pensamiento contemporáneo», en *Cristiandad* (Barcelona), 587 (1980), pp. 26-35.

⁶⁴ J. BOFILL, «Actualidad psicológica de la Filosofía de Santo Tomás», en *Cristiandad* (Barcelona), 216 (1953), pp. 105-106, p. 105. El mismo pensamiento y actitud se pueden encontrar en la obra escrita de otros destacados miembros de la Escuela Tomista de Barcelona, JAIME BOFILL, comentando la fórmula «sapientia cordis», con la que Juan XXIII sintetizó el pensamiento del Doctor Angélico, al conferir el título de Universidad Pontificia de Santo Tomás al Ateneo Angélico de Roma, el 7 de marzo de 1963, explicaba que en el sistema tomista: «la verdad es dada al hombre, no sólo como visión, sino también como confianza; no sólo como certidumbre, sino también como certidumbre, sino también como dulzura; no sólo como representación objetiva, sino como *spirans amorem*. Todo ello viene sugerido por la expresión: *sapientia cordis*». Añade que la obra de Santo Tomás: «No puede disvincularse de la vida interior de la que brota y a cuya nutrición y robustecimiento está ordenada, después de haber conquistado para ella un horizonte de necesidad y de universalidad». J. BOFILL, «Sapientia Cordis», en *Cristiandad* (Barcelona), 416 (1965), p. 204. Cf. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, op. cit., pp. 678-699.