

Fundamentación de la Deontología

1. INTRODUCCION

Me ha parecido que mi modesta contribución a este merecido homenaje al Profesor D. Sergio Rábade Romeo, podría ser un estudio sobre la Deontología. Creo que, además de sus indiscutibles méritos filosóficos, que han quedado patentizados a lo largo de su docencia e investigación universitaria, tan proliferas y fecundas —que otros más allegados a su pensamiento y a su persona tratan en esta publicación—, el Dr. Rábade también ha destacado sobresalientemente en el fiel cumplimiento de los deberes profesionales propios del catedrático universitario. Su ejemplo me ha servido de guía y de inspiración de las siguientes reflexiones teóricas deontológicas, que él ha vivido en la práctica. Por ello, con toda justicia y sincero afecto, se las dedico.

El término «Deontología» se debe al filósofo inglés del siglo XVIII Jeremías Bentham. Lo acuñó para denominar su doctrina ética utilitarista, que afirmaba que el interés es el móvil principal de toda la conducta humana. Más tarde, Antonio Rosmini, en el siglo XIX, lo empleó para significar la parte normativa de la ética, es decir, como la ciencia o tratado de los deberes, y, por tanto, utilizó el nombre en su sentido etimológico.

En la actualidad se ha impuesto una significación más restringida del vocablo, por aplicarlo sólo a la vida profesional. La Deontología es así una parte de la Ética, ciencia filosófica práctica que estudia los actos humanos en orden al fin último, a la luz de la razón natural, fin que, como bien supremo, proporciona la felicidad o bienaventuranza. Se corresponde a lo que los antiguos denominaban «Ética profesional».

La Deontología o Ética profesional es la parte más especializada y más práctica de la Ética por ocuparse de la aplicación de sus principios y conclusiones a las distintas profesiones, y, por tanto, de todos los deberes profesionales. Sin embargo, a pesar de su importancia, es la que hasta ahora ha sido menos atendida, tanto teórica como prácticamente.

El mundo actual está reclamando la reflexión y el estudio serio de las múl-

tiples cuestiones deontológicas, que con el desarrollo de la ciencia y de la técnica, se van presentando. Especialmente en Europa, en estos momentos en que han desaparecido muchas dificultades políticas, y que, por ello, parece que se esté en una situación privilegiada para la construcción de una civilización más plenamente humana. Es innegable que para la realización de este ideal, que implica la esperanza en una mayor justicia, solidaridad y fraternidad entre los hombres, que posibiliten su maduración personal en todos los hombres, es fundamental el papel de la Ética y, muy especialmente, de la Deontología.

Para fundamentar su contenido y comprender su valor y necesidad actual, creo conveniente dividir este estudio de homenaje al Profesor Rábade en tres partes. En la primera se examinará lo que es la profesión y su relación con la Ética. En la segunda, los principios fundamentales de la Deontología en general, que son básicos para el estudio de los deberes de las distintas profesiones, es decir, que se comportan como los cimientos. Por último, se considerarán las virtudes que se deben adquirir y practicar en cualquier profesión.

2. LA PROFESION

El concepto de profesión se encuentra muy bien explicado en la filosofía de Santo Tomás. Lo que no es extraño, porque puede considerarse al Aquinate como el creador de la Ética profesional, a pesar de que sólo analizó las diferencias generales de vida y de actividades del hombre. No obstante, justificó la diversidad de profesiones de la vida humana y, con ello, el contenido ético de las mismas. En la *Suma Contra los Gentiles*, indica que: «Como hay muchas cosas necesarias para la vida del hombre, que uno no puede obtener por sí mismo, es preciso que las cosas diversas sean hechas por distintos hombres, por ejemplo, que unos sean agricultores, otros pastores, otros constructores, y así en otros casos». Añade también la siguiente precisión: «Y como la vida de los hombres no sólo necesita las cosas corporales, sino principalmente las espirituales, es preciso también que algunos se dediquen a las cosas espirituales en beneficio de los demás, debiendo estar exentos de cuidados temporales»¹.

La profesión es una actividad personal, realizada por la propia vocación, al servicio de los demás. Esta definición, que da los tres elementos esenciales de la profesión, se desprende de tres textos de Santo Tomás. En el primero se caracteriza la profesión u oficio con la esencial de que sea una *actividad propia*. «Dice San Isidoro que: la palabra oficio se deriva del verbo 'efficere', y se dice 'officium' en vez de 'efficium' por eufonía (*Etimologías*, I, VI, c. 19). Y puesto que el obrar ('efficere') se refiere a la acción, los oficios se distinguen por sus actos»². La profesión, por tanto, requiere siempre la actividad del propio sujeto. Así, por ejemplo, no es empresario el accionista de una em-

1. SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 134.

2. Idem, *Summa Theologiae*, II-II, q. 183, a. 3, Sed c.

presa, o cualquier otro propietario, sino el que la dirige, independientemente de que la empresa sea o no propia. De la misma manera que el dueño de un campo, por el mero hecho de serlo, no es ya agricultor, sino el que lo trabaja.

El segundo elemento imprescindible es la *vocación*. Como también indica Santo Tomás: «La diversidad material de los actos humanos es infinita. Por eso no se distinguen los oficios atendiendo a ella, sino atendiendo a la diversidad formal, que se toma de las distintas especies de los actos»³. Cada profesión se referiría a una de estas especies. El problema de saber cual de estas profesiones u oficios debe escogerse, o el llamado problema de la vocación profesional, lo resuelve Santo Tomás reduciéndolo al descubrimiento de las inclinaciones naturales propias. El motivo que da es teológico: «La Divina Providencia distribuye los diversos oficios entre personas distintas, contando con que algunos tienen más inclinación a unos oficios que otros»⁴. Hay también una razón filosófica o natural: la naturaleza nada hace en vano. Si alguien tiene aptitud para realizar una profesión y siente inclinación hacia ella es que tiene vocación para la misma. La vocación profesional no es más, por consiguiente, que una inclinación natural hacia unas determinadas actividades o profesión. De ahí que la profesión acostumbre a ser estable. Evidentemente se puede cambiar de profesión, porque el hombre es libre para elegirla, pero ordinariamente la profesión acostumbra a ser vitalicia o, por lo menos, tener una cierta estabilidad.

El tercer y último constitutivo de la profesión es su *finalidad social*. Igualmente señalada por Santo Tomás, al escribir: «la eficiencia, de la cual como se ha dicho deriva el nombre de 'oficio', implica una acción que tiende a un término distinto del sujeto, como se dice en el L. IX de la *Metafísica*. Por tanto, las profesiones u oficios propiamente se distinguen por actos relativos a los demás». Los actos que especifican las profesiones son todos sociales, y, por tanto, son actividades de carácter social. Por ello, añade seguidamente: «En este sentido, se dice que el doctor o el juez desempeñan un oficio. Por esto dice San Isidoro que el oficio consiste en 'hacer lo que a nadie daña y a todos es útil'»⁵.

El que sea esencial a toda profesión esta función social no implica la negación de la atención del bien particular de quien la realiza. El beneficio honesto, es decir, la obtención de los medios necesarios para la digna subsistencia de sí y de la familia son totalmente lícitos, lo mismo que cualquier otra finalidad particular de tipo cultural, artística, etc. Estos fines individuales no son imprescindibles en la profesión. En cambio, sí lo es la finalidad social. Sin ella, la profesión no lo es propiamente. Si no se pone el propio saber y el propio esfuerzo al servicio de los demás, y sólo se busca el aspecto remunerativo del trabajo, no se es verdaderamente un profesional. De ahí que la misma na-

3. *Ibid.*, II-II, q. 183, a. 3, ad. 1.

4. *Idem*, *Contra Gentes*, III, c. 134.

5. *Idem*, *Summa Theologiae*, II-II, q. 183, a. 3, ad. 2.

turalidad se venga, pues en este caso no se pasa nunca de la mediocridad profesional.

3. LA PROFESION Y EL BIEN COMUN

Si este obligado servicio al bien común de la sociedad, propio de la profesión, parece incompatible con la búsqueda en ella de un medio de vida es por el desconocimiento general de las relaciones entre el bien general y el particular, que se dan en la sociedad. Incluso, a veces, se plantea como una oposición. En cambio, el Aquinate, siguiendo fielmente la tradición escolástica, afirma que la persona forma parte de la sociedad. No encuentra ninguna dificultad para sostenerlo, porque concibe la sociedad como un todo accidental y no como substancial. Si la sociedad tuviera la unidad propia de la substancia, entonces la persona no podría ser parte de la misma, ya que la persona es una substancia incommunicable, un todo completo.

El término «parte», en la afirmación de Santo Tomás, no tiene el mismo sentido que «parte» de un ente substancial. La pertenencia de la persona a la sociedad no es de este tipo, pues en ella mantiene su entidad personal, es decir, conserva su personalidad. La expresión «parte» tiene sólo un sentido analógico con la parte substancial, propio de las partes accidentales y que parece ser desconocido por el mismo Maritain.

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

En tercer lugar, también sostiene Santo Tomás que el bien propio de las personas forma parte del bien común de la sociedad. De la cooperación de las personas en la sociedad surge el bien común de la misma, y gracias a él la persona puede conseguir unos grados de perfección, de todo tipo, pero principalmente morales, que fuera de la sociedad le serían imposibles de alcanzar.

Precisamente, en cuarto lugar, en la concepción de la sociedad de Santo Tomás, se establece que una de las dos finalidades esenciales de la misma consiste en proporcionar a la persona la ambientación y los instrumentos necesarios para que pueda alcanzar su último fin, para que pueda colmar su capacidad de felicidad y, por tanto, su ansia de Dios.

La persona humana, como todas las criaturas, está ordenada a Dios. No sólo por su inteligencia y por su voluntad, sino que es toda la persona la que está destinada a Dios. Sin embargo, por su conocimiento y su querer puede lograr directamente su tendencia a Dios. Inicialmente, esta propensión se manifiesta de un modo potencial e indeterminado. En la inteligencia, porque in-

cluye germinalmente toda ciencia, en cuanto posee los primeros principios de ella. También en la voluntad, por su tendencia natural al bien. Por esta vaguedad se encuentran tanto la inteligencia como la voluntad con una cierta indeterminación respecto a toda verdad y a todo bien.

Para que se explicita esta tendencia a la Verdad y al Bien en su pensamiento y en su amor, es necesario que ambos se desarrollen, lo que requiere un dificultoso trabajo. Debe procurarse que la vida intelectual y volitiva, que son interiores, por ejercerse de un modo inmanente e íntimo, se desplieguen como un camino hacia el último fin. Hay que concebir, por tanto, esta vida interior como una tensión espiritual hacia Dios. La sociedad debe proporcionar las ayudas necesarias en este sentido. La sociedad, por consiguiente, está subordinada a la vida interior de las personas.

Este fin último es un factor de unificación social, pues para todas las personas que integran la sociedad, es uno y el mismo. Es posible, por ello, definir a la sociedad como una comunidad de causa final, o una comunidad en torno a un ideal supremo. Puesto que este ideal es personal, por ser Dios una persona, y la sociedad está integrada por personas, puede decirse que la sociedad es una comunidad personal o una unidad interpersonal y que, por ello, todas las relaciones sociales, que se dan en su seno, son interpersonales⁶.

La sociedad, así entendida, no tiene solamente un carácter de medio o condición. No es ésta su sola razón de ser, porque, aunque viene requerida por la persona, en cuanto necesita de unos bienes materiales y espirituales que no puede obtener en soledad, es decir, por una cierta imperfección de la persona, sin embargo, tiene otra finalidad más profunda. Este segundo fin viene exigido, en cambio, por la propia perfección de la persona. El bien que es la persona misma, como tal, necesita expansionarse y comunicarse, y lo hace en el amor de amistad a las otras personas. De manera que la persona necesita solidarizarse con las otras personas en la búsqueda del ideal común. La sociedad, por tanto, debe ser la prolongación de la plenitud de la vida interior de las personas que se traducirá en todas las relaciones sociales o interpersonales⁷.

Según Santo Tomás, el hombre es un animal social y, por ello, desea vivir en sociedad. Por ser social por naturaleza, el hombre es esencialmente social. Por consiguiente, en ningún aspecto ni en circunstancia alguna se le puede situar por encima de la sociedad; ni tampoco su propio bien puede estar sobre el bien común de la sociedad. Se tiene la obligación de procurar este bien común, del que depende el propio bien particular de la persona.

El ser social de la persona confirma el carácter social de la profesión, porque si el ser personal es social lo serán también sus acciones, que constituyen la profesión, ya que el obrar sigue al ser y el modo de obrar depende del modo de ser.

6. Cf. BOFILL, Jaime, «La primacía de la persona según la doctrina de Santo Tomás», en *Cristiandad* (Barcelona), 216 (1943), págs. 110-125.

7. Cf. Idem, *La escala de los seres*, Barcelona, Cristiandad, 1950.

4. LA PROFESION Y LA ETICA

Los tres constitutivos de la profesión, actividad propia, vocación y servicio a la comunidad, revelan su íntima relación con la Etica. Tal relación es tan estrecha que son del todo inseparables. Tanto por su origen, la actividad práctica de una persona, como por su término, otras personas con derechos inalienables, la profesión guarda una relación esencial con la Etica. Por ello, no existe verdaderamente incompatibilidad entre ambas.

Frente a los celos que suscita la Deontología, que parece enemiga de la profesión, hay que afirmar que todas las profesiones están subordinadas a la Etica. Las profesiones, aunque dependan de las ciencias y de sus aplicaciones, no son autónomas en sentido absoluto. Poseen metodologías propias y unos objetos de estudio, de actuación o fabricación específicos, pero no por ello son independientes de la Etica. Esta sujeción se advierte claramente por el origen de cualquier profesión: la persona humana. La génesis de las profesiones muestra que son actividades humanas, actos de una persona. Por estos actos la persona se convierte en un profesional, en una persona que ejerce una determinada profesión, y, por tanto, como actos de la persona están sujetos a la Etica.

El progreso de las ciencias y las técnicas, que ha provocado en todo el mundo, con mayor o menor profundidad, grandes transformaciones en todos los órdenes de la vida humana, y que incluso, por ellas, se habla de que se ha entrado en una «nueva era» de la humanidad, en sí mismo es positivo. Todos los avances conseguidos gracias a la técnica y a la ciencia revelan la grandeza del hombre y de su capacidad de aprovechar y encauzar las propiedades de la naturaleza.

Aunque el promotor y el autor de este progreso real sea el hombre, sin embargo, en nuestros días el mismo hombre se pregunta si hace su vida más humana en todos los aspectos. El hombre actual interroga al progreso científico y técnico si le hace mejor, es decir, si con él es más consciente de su dignidad, si es más maduro espiritualmente, si es más responsable, si es más abierto hacia los demás, más disponible para ayudar, en definitiva, si mejora como hombre.

De todas las respuestas, se deduce que la cultura humana está atravesando una alarmante crisis. Parece que el origen de esta crisis de la cultura se encuentra en otra más profunda: una crisis de la Etica. Ya no se confía ni en el bien ni en la verdad, y se ha perdido su sentido.

La crisis de la Etica explica la devaluación y el desprecio del lenguaje, porque en el fondo la pérdida del valor de las palabras, y el caos filosófico a que lleva, están originados por las dudas sobre el bien y la verdad y la desconfianza entre las personas.

Una segunda consecuencia de la crisis de la Etica es la sustitución de la verdad por una postura subjetivista. Donde más se evidencia el subjetivismo es en el terreno moral, pues se ha reemplazado la ética objetiva por una ética individual, que hace que cada hombre sea su propia norma de su acción y que, si se admite algún valor objetivo, sea la eficacia. El subjetivismo ha provocado una total inseguridad. El hombre actual cada vez más se siente sin seguridad alguna en una sociedad que ya no le ofrece certezas e ideales.

Otra consecuencia es la contribución al fomento del hedonismo y el consumismo en la sociedad, que parecen borrar en el ser humano su dimensión espiritual. De ahí que, por último, esta crisis ha conducido a que la sociedad no pueda ofrecer a sus miembros un proyecto auténtico, y, por ello, atractivo, de humanidad. Posiblemente éste sea uno de los principales motivos de la insatisfacción de la juventud y de sus consiguientes huidas y dispersiones desordenadas de la sociedad.

La actual difusión de lo que se podría llamar «mentalidad científica», entendiendo el término «científico» limitado a la ciencia empírico-experimental, ha provocado la no aceptación de la Etica. Principalmente por dos motivos. El primero, por el pragmatismo a que conduce la ciencia. Para la mentalidad utilitarista sólo interesa lo eficaz, lo que produce un rendimiento o sea operativo, y de un modo inmediato, en el mismo presente. Desde esta perspectiva, cerrada a lo trascendente, no se encuentra rentabilidad, ni, por tanto, interés, en la Etica, en cuanto ciencia o conocimiento racional filosófico, que proporciona la razón natural.

A pesar de sus innegables beneficios, la ciencia y la técnica pueden presentar, en segundo lugar, otro peligro para el conocimiento natural de los deberes que proporciona la Etica. Por estos mismos bienes que reporta, inducen a considerar que sus métodos de investigación son los únicos válidos o las reglas supremas para descubrir toda verdad. Con ello, se puede caer en el fenomenismo y en el agnosticismo metafísico, al olvidarse que el método de las ciencias y de las técnicas no puede penetrar hasta la interior y profunda esencia y sentido del hombre.

Por consiguiente, no es verdadera la afirmación, que también parece sostenerse desde esta «mentalidad científica» de que el ámbito de la razón es únicamente el de la ciencia empírico-experimental. Se olvida así que las ciencias filosóficas y, por tanto, la Etica, que se ocupan de penetrar en la esencia de lo real, para explicar sus grados y causas, y, por tanto, estudiando el mundo de lo espiritual, utilizan la razón. Las ciencias experimentales no agotan el conocimiento de toda la realidad. Tampoco se tiene en cuenta que todo hombre tiene una inteligencia que no está dirigida exclusivamente a lo empírico, sino que también puede sobrepasarlo. Podría decirse que posee una sabiduría o «filosofía natural» que, en algún sentido, fundamenta la Etica.

La también actual crisis de la ideología científica, que afirmaba la autosuficiencia de su proyecto y su carencia de límites, no debe conducir, sin embargo, a una desconfianza total en la razón humana. No parece que éste sea el procedimiento para encontrar una salida a la crisis ética. El que la ciencia no haya podido dar respuesta a todas las preguntas que se plantea el hombre, simplemente prueba su limitación y la necesidad de la Etica o parte práctica de la filosofía. En definitiva, que el futuro del hombre, e, incluso del mismo mundo, amenazado también por la ciencia y la técnica, cuyos peligros han señalado los movimientos ecologistas, los que se preocupan por el medio ambiente, por la energía nuclear, etc., depende de la Etica.

Probablemente, puede contribuirse a encontrar una salida definitiva a esta

tremenda situación con un redescubrimiento de la Etica. También se manifiesta su necesidad en la moderna difusión de una concepción ética que niega de un modo irracional y sin fundamento la subordinación de la criatura a Dios o al orden trascendente de la verdad y el bien. Considera además al hombre como principio y fin de todas las cosas, y a la sociedad —con sus normas, sus leyes y sus realizaciones— como su propia obra soberana. Esta Etica no tiene otro fundamento que el consenso social y la libertad individual.

Por faltar estos presupuestos racionales que dan sentido a la Etica, falta también el de conciencia moral y el de la ley objetiva. La Etica queda fundamentada por un subjetivismo radical o por el consenso social, desembocando en un permisivismo, fomentado, además, por los medios de comunicación. Se ha llegado a decir con gran acierto que, paralelamente a la difusión del SIDA, se da también cada vez más una especie de inmunodeficiencia en el plano ético.

Ni la libertad individual ni el consenso o la costumbre generalizada pueden convertirse en normativa ética. Por libertad, muchas veces se entiende como el derecho a hacer cualquier cosa, como el derecho a no aceptar norma alguna ni deber alguno. Pero es uno de los conceptos peor entendidos.

A pesar de que en la cultura contemporánea se le da una gran significación, es innegable que cada vez más se maltrata la libertad, debido a que no se posee una verdadera concepción de la misma.

La libertad humana no es total, porque no implica que el hombre tenga una independencia absoluta, que, por otra parte, es imposible, ya que es un ser limitado. El hombre es un ser dependiente. Depende de Dios, por ser una de sus criaturas, y depende de los otros hombres, por su naturaleza social, de ahí que para su supervivencia y desarrollo personal necesite siempre de los demás.

Para situar la libertad en su verdadera dimensión y librarla de las deformaciones y manipulaciones de todo tipo de que es objeto, y que acaban por negarla y aniquilarla, es preciso, por tanto, recuperar la visión filosófica de la realidad y del hombre. La verdad filosófica no sólo libera al hombre de prejuicios y de errores, como todo tipo de verdad, sino que además funda toda su libertad, al determinar su justa medida y hacer posible su recto uso.

Es preciso, por tanto, que junto con la recuperación de la ética, auténticamente filosófica o racional, se recobre la filosofía que dé razón de la dimensión ética de la vida humana. Para ello, deberá explicar la estructura metafísica de la persona, fundamentar el que sea consciente de sí, dueña de sus actos, y del dinamismo de su vida, en definitiva, la naturaleza humana.

Esta filosofía hará que en el plano de la ética se dé la aceptación de los principios y normas de conducta que se imponen por la razón y que, individual o colectivamente, el hombre no puede rechazar, según las modas o sus cambiantes intereses. Igualmente, respecto al consenso de la mayoría, hará patente que ni el bien ni la verdad pueden tener como medida la opinión de la mayoría.

Ante las posiciones hostiles e indiferentes a la filosofía del sentido común, desde ella debe tenerse una actitud de respeto y de diálogo. Pero ello no tiene que implicar una posición agnóstica o relativista, sino únicamente la comprensión de las dificultades enormes que se presentan al hombre para conquistar

la verdad. En nombre del diálogo o de la apertura no puede renunciarse a las propias convicciones. Advertía Balmes en *El Criterio* que: «La caridad nos hace amar a nuestros hermanos, pero no nos obliga a reputarlos por buenos si son malos»⁸. De manera que el respeto e incluso amor a quien yerra no comporta la aceptación de su error. Este debe ser juzgado. La verdad obliga a mantener un profundo respeto a las personas, pero no a renunciar a la misma verdad, sino a la apelación a la razón, al sentido común para llegar a un entendimiento. Precisamente por amor a la persona, se presenta la verdad de una manera audaz y sencilla, porque la verdad libera auténticamente al hombre, por apartarle de la ignorancia y del mal. La Ética, que se fundamenta en la verdad, por lo mismo libera al hombre del mal.

5. PRIMER PRINCIPIO: LA DIGNIDAD PERSONAL

La filosofía de Santo Tomás también proporciona los principios básicos generales de la Deontología. Los más importantes, en cuanto deben tenerse muy presentes frente a la grave situación actual y que permiten vislumbrar con su aplicación la esperanza de una posible solución, son cuatro.

De entre estos cuatro principios filosóficos fundadores de la Deontología se puede destacar como primero, por su importancia extraordinaria, el que afirma la *suprema dignidad de la persona humana*. Según este principio, sólo el hombre, de entre todos los seres de la tierra, es persona y, precisamente por eso, el más valioso. El hombre supera en valor a todo lo material por el bien personal. Los bienes de la tierra, cualquiera que sea su cualidad o cantidad, son siempre inferiores al bien que es la persona. El ser persona es el bien más estimable que posee el hombre y el que le confiere la máxima dignidad.

La igualdad esencial de todos los hombres se fundamenta en esta dignidad personal que les constituye. Cualquiera que sea la condición del ser humano, ya sea de riqueza o de pobreza, de salud o de enfermedad, de integridad física, moral o intelectual o de minusvalidez; y en cualquier fase de su desarrollo vital, desde el mismo momento de su concepción, es una persona con una idéntica dignidad permanente, que le convierte en sujeto de derechos inviolables.

La filosofía moderna, aunque pueda parecer extraño, en general, no se ha ocupado del tema de la persona. No 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 ha vislumbrado algo de su valor, pero, en cambio, casi siempre ha silenciado su dimensión personal.

Únicamente el personalismo contemporáneo, queriendo entroncar con toda la tradición filosófica cristiana, y hasta teológica, parece considerar al hombre

8. BALMES, J., *El Criterio*, en *Obras completas* (Ed. P. I. Casanovas), Barcelona, Ed. Balmes, 1925-1927, vol. XV, pág. 67.

como persona y exaltar su valía sobre todos los demás entes, que son, por tanto, impersonales. Sin embargo, la mayoría de doctrinas personalistas parecen sólo considerar la persona desde una perspectiva ética, que toman como metafísica. Al afirmar 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 actual⁹.

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 a 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».

Las líneas generales de la filosofía de la persona, tanto en el aspecto metafísico como en el ético, 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, donde 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 la naturaleza racional»¹⁰.

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»¹¹.

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

9. Cf. FORMENT, E., *Ser y persona*, Barcelona, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1983.

10. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, 1, q. 29, a. 3, in c.

11. *Ibid.*, 1, q. 29, a. 3, ad. 2.

al individuo por parte de su naturaleza, sino para significar una realidad subsistente en tal naturaleza»¹².

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 participen 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, con las tesis reconocidas 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»¹³. 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

12. *Ibid.*, I, q. 30, a. 4.

13. *Idem*, *Summa Contra Gentiles*, III, c. 112.

hermanos o simplemente de cualquier numeración, salvo que se hubiese caído en una tremenda aberración moral o psicológica. Los hombres, por ser personas, tienen un 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 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’»¹⁴.

6. SEGUNDO PRINCIPIO: LA VIDA Y EL AMOR PERSONAL

El segundo principio básico, conexionado con el anterior, es la concepción de la *vida* del hombre, así como de sus *afectos*, con el carácter peculiar de *ser personales*. También es reconocido por la Filosofía tomista. Santo Tomás, 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»¹⁵. 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»¹⁶, 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.

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

14. Idem, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, in c.

15. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 29, a. 1, in c.

16. *Ibid.*, II-II, q. 51, a. 1.

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.

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 la reminiscencia o memoria, en sentido corriente; 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 personal¹⁷.

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 merece 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, exponer 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»¹⁸. 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, la cual no consiste más que en compartir los mismos pastos»¹⁹. La vida que se comunica en la amistad es la vida personal.

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

18. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 25, a. 3, in c.

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

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. 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 tiene una vida en común. Por esto decía Horacio que su amigo «era la mitad de su alma»²⁰ y Ovidio declaraba respecto a un amigo: «mi alma y la suya no eran más que una en dos cuerpos»²¹.

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 anteponiendo el propio deleite. 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»²². Tal como lo define Santo Tomás, amor de entrega y desprendimiento, completamente de-

20. HORACIO, *Carmina*, I, 3.

21. OVIDIO, *Tristia*, IV, 4, 72.

22. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 27, a. 2, ad. 2.

sinteresado, 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.

El amor de deseo para sí, el amor de concupiscencia, no es ilícito, pero sin el amor de benevolencia y el amor de amistad, no 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 perfecto, 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 tiene que ser mutuo, la benevolencia, bilateral; y, además, se precisa la unión afectiva, que origina la comunicación de vida.

Se puede definir el amor de amistad, tal como hace Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles²³, 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»²⁴.

23. ARISTÓTELES, *Ética*, VIII, 2, 3.

24. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 65, a. 5, in c.

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, I: '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».

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»²⁵—, 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»²⁶. 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.

7. TERCER PRINCIPIO: LA PERSONA, FIN DE LA REALIDAD CREADA

Estos dos principios de la doctrina de la persona de Santo Tomás, igual que toda ella, se fundamentan en su metafísica de la participación del ser, que no es posible exponer brevemente. Desde la misma se llega a la conclusión de

25. *Ibid.*, I-II, q. 28, a. 1, ad. 2.

26. *Ibid.* Véase: CANALS VIDAL, F., «Teoría y Praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal», en *Actas del Congreso Internacional Teoría y Praxis*, Génova-Barcelona, 1976, págs. 109-116.

que la persona tiene el ser de un modo o en un grado que sólo ella puede poseer²⁷. 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 este orden especulativo.

Por este máximo bien que todo hombre posee, pudo afirmar Santo Tomás: «la persona es lo más perfecto que hay en toda la naturaleza»²⁸, ser persona es el bien más grande que tiene el hombre, mucho más que cualquier otro bien de la tierra. Gracias a este bien, que es la persona misma, en valor, el hombre supera a todo el mundo material.

Por su grado de posesión de la bondad, Jaime Bofill definía a la persona como el «ente capaz de ser fin en sí mismo» y, como consecuencia, también como el «ente capaz de ser amado por sí mismo»²⁹. Únicamente la persona puede despertar un amor en plenitud, un amor desinteresado, en el que sólo se busca el bien de lo amado, al que no se le considera como a un medio, sino que aparece como un fin del mismo sujeto. Lo amado se persigue por su propio valor, por su valor en sí y hace que el sujeto se entregue al mismo. No se busca lo que encuentra de placer o de utilidad para el mismo, como en el amor de deseo, que se tiene a los seres impersonales, en los que el amor no se detiene en ellos, sino que vuelve al sujeto del que parte. No se quiere la propia ganancia, sino la donación, el desprendimiento.

De ahí que Bofill definiera a la persona más precisamente como «un ser capaz de amar y ser amado con amor de amistad»³⁰, o como sujeto y objeto de amistad o de amor pleno. Este amor implica unión y donación, y conduce a una comunidad de vida, a una convivencia, a una comunicación de vida personal. La amistad significa, por ello: «el enriquecimiento de una persona por lo que hay de más valioso en el Universo entero, a saber: por otra persona, que se entrega a sí misma no en alguno de sus aspectos o bienes más o menos exteriores, sino introduciéndonos en lo íntimo de su vida y de su ser»³¹. De manera que tal es la bondad de la persona que es digna que otra persona se le una con una comunicación personal.

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,

27. Véase: CANALS VIDAL, F., *Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981; y FORMENT, E., *Persona y modo substancial*, Barcelona, PPU, 1983, 2.ª ed.

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

29. BOFILL, Jaime, «Autoridad, jerarquía e individuo», en *Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967, pág. 11-23.

30. *Ibid.*, pág. 19.

31. BOFILL, Jaime, *La escala de los seres*, op. cit., pág. 165.

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, del principio de su *Comentario a la Metafísica* de Aristóteles, en el Premio, se dice: «*Todas las ciencias y las artes se ordenan a algo uno, a saber, a la perfección del hombre, que es su felicidad*»³², que es la expresión de lo que puede considerarse como el tercer principio fundamental de orden filosófico fundamentador de la Deontología.

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 comtiano, sino a los hombres singulares, a las personas, que son quienes quieren ser felices. A ellas se ordenan únicamente todas las ciencias y todas las profesiones, y, por tanto, la ciencia y la profesión 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.

Este mensaje, profundamente humano, de Santo Tomás, supone que la profesión y el servicio al hombre no son antitéticos ni, por tanto, incompatibles, sino que se exigen e implican mutuamente. De ahí se sigue que ni la ciencia, ni cualquier profesión sean algo absoluto al que todo debe subordinarse, otros hombres o incluso el mismo sujeto que las realiza, tal como a veces parece sostenerse o practicarse.

En cambio, en mayoría de tendencias de la filosofía moderna y contemporánea no profesan que el hombre sea persona, y hasta a veces llegan 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.

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, en el que se pregunta qué es lo más importante en los distintos «modos» de vivir el cristianismo.

Desde el punto de vista filosófico no interesa su solución concreta a esta

32. SANTO TOMÁS, *In duodecim libros Metaphysicorum expositio*, Proem.

cuestión, pero si el principio general que permite resolverlo. Se encuentra en una respuesta a una objeción que se plantea el mismo Santo Tomás.

En esta objeción se dice: «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»³³.

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.

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»³⁴.

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 están en cierto modo sujetas a él»³⁵, porque «únicamente la criatura intelectual es buscada por sí misma y las demás por ella»³⁶.

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 aquéllos 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

33. Idem, *Summa Theologiae*, I-II, q. 111, a. 5, ob. 3.

34. *Ibid.*, II-II, q. 111, a. 5, ad. 3.

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

36. *Ibid.*, III, c. 112.

a la especie»³⁷, 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. La comparación entre lo más común y lo menos común no es válida, porque no siempre es la escasez o menor cantidad lo que revela una mayor perfección sobre lo que es abundante, sino el ser fin respecto a unos medios.

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. 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.

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.

No se encuentran, por ejemplo, en el racionalismo y 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 negado desde conceptos empíricos, metafísicos, behavioristas, reflexiológicos, psicoanalíticos, etc.

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

37. *Ibid.*, III, c. 113.

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. Es una situación contradictoria que ha sido calificada por Canals de «fariseísmo laico»³⁸. 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 voluntarista.

8. CUARTO PRINCIPIO: EXISTENCIA DE LA LEY NATURAL

De un modo inmediato la ética se arraiga en la concepción de la persona³⁹ porque permite fundamentar la *ley natural*, cuyo sujeto es toda persona, en todo tiempo y lugar y que tiene por objeto aquellas normas éticas elementales, conocidas por la sola luz natural, que Santo Tomás reduce a un solo principio evidente: «Hay que hacer el bien y evitar el mal»⁴⁰. Todas las otras normas aparecen como fluyendo claramente, de manera que no es necesario un raciocinio, de este precepto primario. Según el Aquinate los preceptos del Decálogo pertenecerían a estas normas secundarias o próximas del primer principio de la ley natural. Ley que se denomina natural no sólo porque se conoce por la razón natural independientemente de toda ley positiva, sino también porque se deducen sus preceptos de la misma naturaleza humana, en la que está impresa.

Por ello, sobre esta base «personalista», 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»⁴¹, como una participación de la misma razón o entendimiento divino en tanto gobierna el mundo⁴². No, por ello, es extrín-

38. CANALS VIDAL, Francisco, *Prólogo*, en M. MAURI ALVAREZ, *Bien humano y moralidad*, Barcelona, PPU, 1989, págs. II-III.

39. Véase: DERISI, O.N., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Madrid, CSIC, 1969; y CARDONA, Carlos, *Ética del quehacer educativo*, Madrid, Rialp, 1990.

40. SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

41. *Ibid.*, I-II, q. 91, a. 2.

42. Cf. *Ibid.*, I-II, q. 91, a. 1.

seca o heterónoma, porque «Dios la ha impreso en las mentes de los hombres»⁴³.

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 «sindéresis» o «un especial hábito natural»⁴⁴, que permite la formación espontánea de tales principios. Lo que es aprehendido por sindéresis 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 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»⁴⁵. 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 realizados 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 imperado⁴⁶.

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 concreta⁴⁷.

La moral de Santo Tomás, fundamentada en su metafísica, es una equili-

43. *Ibid.*, I-II, q. 90, a. 4. Véase: VALLET DE GOITISOLO, Juan, *En torno al derecho natural*, Madrid, Organización Sala Editorial, 1973; Idem, *Metodología jurídica*, Madrid, Civitas, 1988.

44. *Ibid.*, I, q. 79, a. 12.

45. *Ibid.*, I-II, q. 94, a. 2.

46. Cf. CANALS VIDAL, F., *Historia de la Filosofía medieval*, Barcelona, Herder, 1985, 3.^a ed., págs. 243-246.

47. Véase: MAURI ALVAREZ, Margarita, *Bien humano y moralidad*, op. cit.

brada síntesis, anterior a las modernas antítesis ente 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.

9. LAS VIRTUDES PROFESIONALES

Finalmente, después de esta consideración de los cuatro principios fundamentales de la Deontología, es preciso tratar, también de una manera general, dado el carácter introductorio de esta exposición, las virtudes más importantes que regulan la vida profesional. Dado el carácter social de la profesión, según se ha dicho más arriba, es indiscutible que en toda actividad profesional es imprescindible su regulación por la virtud de la justicia, ya que sus partes integrales son hacer el bien debido a otro y evitar el mal nocivo a otro, y, por tanto, se refiere siempre a otra persona.

En todas las actividades profesionales es preciso guardar siempre las exigencias de la justicia y, por consiguiente, de todas sus especies o partes subjetivas. Así, es necesaria la que se refiere a la igualdad estricta, entre lo que se recibe y lo que se da, es decir, la *justicia conmutativa*. Se falta contra ella, por ejemplo, si no se cumple lo estipulado en un servicio profesional o se piden unos honorarios excesivos. Tampoco deben quebrantarse la *justicia distributiva* y la *justicia legal*, las otras partes de la justicia, basadas en la debida proporción. Se lesiona la primera, si, por ejemplo, se confieren cargos a personas ineptas; y, la segunda, si se defrauda a la sociedad no realizando una actividad bien hecha.

Si se quebrantan las exigencias de la justicia, no se salva la honestidad de la actividad profesional. La justicia es la primera exigencia que impone la Deontología, que lleva consigo además la obligación de restituir, si no se ha cumplido estrictamente. También enseña que como complemento de la justicia debe procurarse practicar algunas virtudes derivadas, partes potenciales, que no constituyen modos de estricta justicia, ya que no se deben al otro porque tenga perfecto derecho a ellas, sino que se le deben por conveniencia social. Concretamente, las llamadas «*virtudes sociales*», como son, según la doctrina de Santo Tomás, la *veracidad*, la *gratitud*, el *justo castigo*, la *liberalidad* o desprendimiento, la *epiqueya* o interpretación benigna de la ley, y la *afabilidad*⁴⁸.

48. SANTO TOMAS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 109 y ss.

Quizás se podía resumir la enseñanza tomista sobre estas virtudes, diciendo que no hay nada que autorice y mucho menos obligue a hacer el mal, por pequeño que sea. Por el contrario, siempre hay que pensar bien de los demás, hablar bien de los demás y hacer el bien a los demás⁴⁹.

Eudaldo FORMENT
(Univ. de Barcelona)

49. Cf. CAYETANO, *Commentaria in Summan Theologicam Divi Thomae*, en *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII, P. M. edita* (ed. Leonina), Roma, 1882-1906, t. X, In II-11, q. 116, a. 2.