

ARTÍCULO PRODUCTO DE INVESTIGACIÓN

Desarrollo humano y fin último del hombre (1ª parte)

Human development and the goal of man (Part I)

Abel Miró i Comas¹
*Universidad Internacional de Catalunya*Recibido: 15.09.2023
Aceptado: 10.11.2023**Resumen**

El artículo analiza la noción de «desarrollo humano» a la luz de la metafísica de Santo Tomás de Aquino. La noción de «desarrollo» implica un proceso a través del cual una naturaleza — en el caso presente, la humana— adquiere una perfección de la cual se veía privada. ¿Significa esto que el hombre que no se ha sometido a tal desarrollo no es, estrictamente hablando, hombre? Si ya lo es, ¿qué sentido tiene hablar de «desarrollo humano»? Pero si el sujeto inicial del «desarrollo humano» todavía no es un hombre, ¿entonces qué es? Después de resolver este problema mediante algunas nociones de la metafísica tomista, se ofrecerá una definición de «desarrollo humano».

Palabras clave: desarrollo humano, metafísica, Tomás de Aquino, filosofía medieval, integridad

¹ amiro@uic.es
<https://orcid.org/0000-0003-2239-308X>

Abstract

The article analyses the notion of “human development” in the light of the metaphysics of Thomas Aquinas. The notion of “development” implies a process through which a nature — in the present case, human nature— acquires a perfection of which it was deprived. Does this mean that man who has not undergone such development is not, strictly speaking, a man? If he already is, what is the point of speaking of “human development”? But if the initial subject of “human development” is not yet a man, then what is he? After solving this problem by means of some notions of thomistic metaphysics, a definition of “human development” will be offered.

Keywords: human development, metaphysics, Thomas Aquinas, medieval philosophy, integrity

Introducción

La noción de «desarrollo», entendida filosóficamente, significa aquel proceso a través del cual una naturaleza determinada se ordena hacia su «integridad». En su uso coloquial, el concepto de «integridad» no parece conllevar ningún problema: resulta manifiesto para todo el mundo que es «íntegro» aquello a lo cual no le falta nada. Ahora bien, si lo examinamos con mayor atención, nos daremos cuenta de que la cuestión no es tan sencilla. Por ejemplo: un hombre moralmente degradado —un asesino, un estafador—, ¿es íntegro? Más bien nos vemos inclinados a responder con un no rotundo. Pero si no lo es, ¿significa esto que le falta alguno de los principios constitutivos de la naturaleza humana?, ¿estamos diciendo que, hablando con rigor, no es un hombre? Por corrupto y degenerado que sea un individuo, jamás nos pasará por la cabeza que deba excluirse de la especie humana, porque si no perteneciera a ella, a sus acciones no se les podría imputar ninguna responsabilidad moral o penal, como no resulta posible hacerlo con las acciones de un gato o de un polluelo. Entonces, ¿es que debemos sostener que el hombre vil y corrompido es «íntegro»? El propio uso del lenguaje coloquial, que está cargado de sentido común, parece excluir de raíz esta posibilidad.

1. La integridad entitativa

Para salir de esta situación embarazosa, es imprescindible distinguir entre dos sentidos de integridad, a saber: la «integridad entitativa» y la «integridad como plenitud o perfección». Empecemos por la primera. Llamamos entitativamente íntegra a la cosa que posee la totalidad de los principios que la constituyen en la línea del ente, que son la esencia substancial y ser. Esta «integridad» presupone, en el caso de las realidades materiales, una «doble composición», una de orden substancial o esencial —que incluye a la materia y a la forma— y otra de orden ontológico —que incluye a la esencia y al ser o «*esse*». Los siguientes pasajes de Santo Tomás de Aquino son transparentes:

(i) En las substancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia. La primera pertenece a la misma substancia, que está compuesta de materia y forma. La segunda corresponde a la misma substancia ya compuesta [en la línea de los principios constitutivos de su esencia] y el ser [*esse*]. Esta última es una composición entre lo que es [la esencia] y el ser [*quod est et esse*] o entre aquello que es y aquello por lo cual es [*quod est et quo est*].²

(ii) Aunque en los ángeles no haya una composición de forma y materia, sí que hay en ellos una composición de acto y potencia. Esto resulta patente si nos fijamos en las cosas materiales, en las cuales se encuentra una doble composición. Por la primera, que es de forma y materia, se constituye una naturaleza determinada. Pero la naturaleza así constituida no es su ser [*non est suum esse*], sino que el ser es su acto [*sed esse est actus eius*]. La naturaleza, por tanto, se compara a su ser como la potencia al acto. Luego, si sustraemos a la materia y suponemos que la forma no subsiste en la materia, todavía permanece una comparación de la forma al ser como de la potencia al acto [*ipsa natura comparatur ad suum esse sicut potentia ad actum*]. Y tal composición es la que se encuentra en los ángeles.³

² Santo Tomás, *Summa contra gentiles*, II, cap. 54. Todas las traducciones son nuestras.

³ Santo Tomás, *Summa Theologiae*, q. 50, a.2, in c.

(iii) Toda substancia creada está compuesta de potencia y acto. Lo cual resulta manifiesto porque sólo Dios es su ser [*solus Deus est suum esse*], sólo Él es esencialmente existente, en cuanto que su ser es su substancia [*suum esse est eius substantia*], lo cual no puede decirse de ningún otro, pues el ser subsistente no puede ser más que uno, como la blancura subsistente [en el caso que existiera] no podría ser más que una. Conviene, por tanto, que cualquier otra cosa sea ente participativamente [*ens participative*], de manera que una cosa sea la substancia participante del ser y otra el ser participado [*aliud sit in eo substantia participans esse, et aliud ipsum esse participatum*]. Pero todo participante se relaciona con lo participado como la potencia al acto, por lo que la substancia de cualquier cosa creada se relaciona con el ser, como la potencia con el acto. Así pues, toda substancia creada está compuesta de potencia y acto; a saber, de aquello que es y del ser [*ex eo quod est et esse*], como dice Boecio en el libro *De Hebdomadibus*, del mismo modo que lo blanco está compuesto de aquello que es blanco y de la blancura [*ex eo quod est album et albedine*] [...]. Debe decirse que la potencia y el acto son los primeros principios en el género de la substancia, mientras que la materia y la forma son los primeros principios en el género de la substancia móvil. En conclusión, no es necesario que toda composición en el género de la substancia sea de materia y forma, sino que esto únicamente corresponde a las substancias móviles.⁴

En todos los entes existentes en acto se da la integridad entitativa, sin la cual, sencillamente, no podrían existir. El sólo hecho que las cosas que me circundan estén aquí, delante de mí, prueba que poseen la integridad de los principios constitutivos de la substancia —la forma y la materia— y, además, la integridad del acto de ser proporcionado a dicha esencia o substancia.⁵ Un hombre, por vil y degenerado que sea, posee tanto la integridad esencial como

⁴ Santo Tomás, *Quodlibet III*, q.8, in c.

⁵ El ente en potencia solamente es ente en un sentido imperfecto, muy restringido. «El ente no es otra cosa que aquello que es [Santo Tomás, *Expositio Peryermeneias*, lib. 1, lect. 5, n. 20]», a saber, no es otra cosa que aquella esencia que posee el acto de ser. Pero los entes en potencia, aunque *pueden ser* o, dicho más metafísicamente, aunque pueden participar del acto de ser, estrictamente hablando, debe afirmarse que *no son*. Son esencias con aptitud para recibir el ser y, por tanto, esencias pensables, pero en la realidad de las cosas no son nada en absoluto: «no sólo el ser, sino la misma quiddidad se dice que son creados, porque antes de poseer el ser, no hay nada,

la integridad ontológica que vienen exigidas por su condición de ente, esto es, posee la totalidad de los principios que forman parte de la especie humana y el grado de ser que corresponde a esta especie. Todo aquello que es en acto o, en otras palabras, todo aquello que existe en la realidad de las cosas, es íntegro en este sentido, en el cual no tienen cabida ni el más ni el menos: o se posee la integridad entitativa o no, *tertium exclusum*. O se es un hombre o no se lo es, pero en ninguna circunstancia se puede ser medio hombre.

2. La integridad como plenitud

El hombre corrupto es íntegramente hombre, pero nadie diría que sea un hombre íntegro. La misma palabra corrupción expresa la pérdida de algo. Pero, ¿qué puede haber perdido el malvado, si no es ninguno de los principios de su naturaleza ni la dosis de ser que le conviene en cuanto que hombre? El siguiente fragmento nos ofrecerá algunas claves para responder a esta inquietante pregunta:

Una cosa se dice que es buena en la medida que es perfecta. La perfección de una cosa debe considerarse bajo tres puntos de vista. Primero, en la medida que [la cosa] está constituida en su ser [*in suo esse constituitur*]. Segundo, en la medida que se le añaden [*superadduntur*] algunos accidentes necesarios para su perfecta operación. Tercero, en la medida que consigue algo diferente de ella como fin. Por ejemplo, la primera perfección del fuego consiste en el ser, que tiene en virtud de su forma substancial; la segunda, consiste en el calor, la ligereza y la sequedad; y la tercera es que permanezca en su lugar propio.⁶

Un hombre particular, sin dejar de ser íntegramente hombre, puede estar desprovisto de aquellos accidentes que son imprescindibles para conseguir aquella operación a la cual se ordena su naturaleza, la operación que constituye su bien último, su perfección, su felicidad.

excepto el entendimiento creador, donde no está la creatura, sino más bien la esencia creadora [Santo Tomás, *De Potentia*, q.3, a.5, ad 2]». En resumen: «con el término ente, propiamente hablando, se dice que a algo le corresponde ser en acto [*esse in actu*] [Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.1, ad 1]».

⁶ Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.6, a.3, in c.

Puede poseer el primer grado de bondad, que coincide con la integridad entitativa antes mencionada; aquí no hay diferencia alguna entre los hombres: todos ellos comparten exactamente los mismos principios esenciales, sin adiciones ni subtracciones. Pero este hombre particular, sin perder un ápice de su humanidad, puede no haber satisfecho la capacidad de perfección accidental contenida en su naturaleza, puede no haber alcanzado los actos segundos que son condiciones indispensables para conseguir su pleno desarrollo como hombre, su plenitud entitativa, su felicidad. En este caso —que corresponde al segundo nivel de bondad—, el individuo humano ve frustrada aquella tendencia fundamental que, según Santo Tomás, pone en marcha el movimiento de nuestra vida y el de todos los entes creados, esto es, el «amor de unidad».⁷ Mientras el cerezo no produce cerezas, existe en él una dualidad: por un lado, su tendencia natural a producir cerezas y, por el otro, el impedimento de esta tendencia. Por esto, cuando ha sacado fruto, es más plenamente «uno» y más plenamente cerezo que antes. El obispo Josep Torras i Bages lo explica de un modo muy preciso:

Los hombres nos sentimos incompletos, y el amor de la unidad tiene unas exigencias tan poderosas que siempre que nos sentimos desprovistos de ella, cuando echamos de menos algo en nosotros, siempre que un obstáculo nos frustra, experimentamos como una amputación en nuestra naturaleza y no descansamos y padecemos como si nos faltara una parte de vida.⁸

Deseamos profundamente ser «unos», ser nosotros mismos, realizar la «promesa» que está virtualmente contenida en nuestra naturaleza. Por la mediación del obrar —y, por tanto, del término de este obrar, que es el fruto en las plantas, la imagen sensible en los animales y la palabra mental en las substancias inteligentes—⁹, los entes creados alcanzan su plena actualidad y determinación, su perfecta identidad consigo mismos. Considerar el ente con anterioridad a la operación es considerarlo en un estadio, universalidad indeterminada, de potencialidad y, por eso mismo, condenarse a no entenderlo, pues cuanto más actual es un

⁷ Cf., Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I-II, q.36, a.3, in c.

⁸ Torras i Bages, Josep, «La ciència del patir», en: Ídem, *Obres completes*, Barcelona, Selecta, 1948, p. 1461.

⁹ Cf., Santo Tomás, *Summa contra gentiles*, IV, cap. 11.

ente —cuanto más *es*— tanto mayor es su inteligibilidad. Como la operación nos ofrece la «medida» en vistas a la cual el ente debe ser concebido, hay que aplicar un proceso regresivo sobre ella para llegar a entender el ente según su esencia o naturaleza.

Por esta operación, el ente se une con un fin extrínseco a él, y en esto se cifra su perfección y su comunión con el orden y la belleza del universo.¹⁰ En esto consiste, según el texto citado más arriba, el tercer y último nivel de bondad. El cerezo, para saciar su capacidad de actualización accidental, necesita enriquecerse con una serie de actos segundos que le permitirán realizar su operación propia —dar fruto— y, a su vez, por esta operación, alcanzará el fin próximo al cual está ordenado, a saber, la supervivencia de la especie, la generación de otro cerezo.

Un hombre que esté instalado en el primer grado de bondad, pero que no haya perfeccionado su naturaleza con los otros dos, será bueno en cuanto hombre —pues no le faltará ni la esencia ni el ser que le pertenecen en canto tal—, pero a nadie se le ocurrirá decir que sea un buen hombre o, lo que es lo mismo, un hombre perfecto, un hombre feliz. La diferencia entre el primer grado de bondad —que correspondería a la «integridad entitativa»— y el segundo —que correspondería a la «integridad como plenitud»— queda perfectamente indicada en un texto clásico del Aquinate:

Aunque el bien y el ente sean lo mismo en la realidad [*secundum rem*], difieren, sin embargo, según la razón [*secundum rationem*]; no se dice del mismo modo de algo que sea ente en sentido absoluto [*ens simpliciter*] y bueno en sentido absoluto [*bonum simpliciter*]. Porque, con el término ente, propiamente hablando, se dice que a algo le corresponde ser en acto [*esse in actu*], pero el acto se ordena a la potencia; según esto, en sentido absoluto [*simpliciter*], algo se llama ente en la misma medida que se diferencia de aquello que solamente existe en potencia. Por tanto, por su ser substancial, se dice de algo que es ente en sentido absoluto [*ens simpliciter*]; pero por los actos

¹⁰ Cf., Santo Tomás, *In De divinis nominibus expositio*, cap. IV, lect. 5, n. 340.

añadidos se dice de algo que *es* en cierto sentido [*esse secundum quid*]. Ser blanco [*esse album*], por ejemplo, significa ser en un cierto sentido [*esse secundum quid*], ya que ser blanco no surge de un ser en potencia en sentido absoluto [*esse in potentia simpliciter*], sino que adviene a una cosa ya preexistente en acto [*rei iam praeexistenti in actu*]. Pero el bien dice razón de perfecto [*bonum dicit rationem perfecti*], que es deseable [*appetibile*]; y, por consiguiente, dice razón de último. Por tanto, aquello que es último [*ultimo perfectum*] se llama bueno en sentido absoluto [*bonum simpliciter*]. Aquello que no tiene la última perfección que debe tener, aunque tenga alguna perfección en tanto que está en acto, no se dice, sin embargo, perfecto en sentido absoluto [*simpliciter*], sino en un cierto sentido [*secundum quid*]. Así pues, dice Boecio en el libro *De Hebdomadibus*, que en las cosas [*in rebus*] no es lo mismo el hecho que sean buenas [*aliud est quod sunt bona*], que el hecho que sean [*quod sunt*], refiriéndose al ser bueno en sentido absoluto [*esse bonum simpliciter*] y al ser en sentido absoluto [*esse simpliciter*]; pues según el primer acto [*primum actum*] algo es ente en sentido absoluto [*ens simpliciter*], y según el último, bueno en sentido absoluto [*bonum simpliciter*]; en cambio, según el primer acto es bueno de algún modo [*quodammodo bonum*], y según el último acto es de algún modo ente [*quodammodo ens*].¹¹

La noción de ente sólo se predica, hablando con rigor, de la substancia, de aquello que posee el ser por sí mismo, y no de aquello que lo posee en virtud de otro, y que, por tanto, es algo de algo, como acontece con los accidentes: «se llama ente a aquello que está poseyendo el ser [*habens esse*], y esto solo corresponde a la substancia, que subsiste [esto es, que existe por sí misma y en sí misma]. En cambio, los accidentes, si se llaman entes, no es porque *sean*, sino más bien porque por ellos algo es [de un modo determinado], como la blancura se dice que *es* porque su sujeto es blanco. Por esto, Aristóteles afirma que no deben llamarse entes en sentido absoluto [*non dicuntur simpliciter entia*], sino más bien entes del ente [*sed entis entia*], como la cualidad y el movimiento»¹². Por el contrario, el concepto de bien sólo se predica, hablando con rigor, del accidente, en el sentido que el único individuo existente que puede considerarse

¹¹ Santo Tomás, *Summa Theologiae*, I, q.5, a.1, ad 1.

¹² Santo Tomás, *Sententia Metaphysicae*, lib. XII, lect. 1, n. 2419.

bueno sin restricciones, de modo absoluto, es el que no únicamente se encuentra actualizado esencial o substancialmente (el que posee «integridad entitativa»), sino el que ha satisfecho, en la medida de lo posible, la capacidad de actualización accidental virtualmente contenida en su naturaleza (el que posee «integridad como plenitud»); solamente éste es el ente completado, plenamente desarrollado, el ente perfecto.

El mismo lenguaje corriente lo indica con claridad meridiana cuando dice, por ejemplo, que algo está bien «en substancia», porque la cláusula «en substancia» posee, en este caso, un indudable sentido restrictivo. Pues bien, a un individuo cualquiera, sea de la especie que sea, lo único que puede faltarle son las facetas accidentales por las cuales, absolutamente hablando, es bueno. Porque, en aquello que se refiere a su perfección entitativa, sería contradictorio que pudiera verse privado de alguno de sus principios constitutivos ni que fuera un solo instante o en un grado infinitesimal: la esencia o se posee íntegramente o no se posee en absoluto y el acto de ser siempre debe estar proporcionado a la esencia a la que actualiza.

El «desarrollo humano» debe circunscribirse a la esfera de la «integridad como plenitud», que presupone, como sujeto de inherencia, a la «integridad entitativa». Solamente el individuo que propiamente «es» puede llegar a ser propiamente bueno, aunque no sea propiamente bueno por el mero hecho de ser, sino porque ha sido enriquecido con algunas determinaciones accidentales que vienen exigidas por su naturaleza y por las cuales alcanza su perfecto desarrollo.

Conclusión

De acuerdo con la metafísica tomista, el «desarrollo humano» se puede definir como un proceso por el cual el hombre, que considerado en cuanto que hombre, es ente en sentido absoluto, pero bueno en sentido restringido, deviene bueno en sentido absoluto, deviene perfecto, plenamente hombre; se trata de un enriquecimiento de la entidad humana con los actos segundos o accidentales que son necesarios para que pueda realizar su operación propia y, por medio de ella, alcanzar su fin último, aquello para lo cual ha nacido. En qué consiste la

operación propia del hombre y su fin último lo examinaremos en la segunda parte de este artículo.

Referencias

Tomás de Aquino, San (1888-1906). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vols. IV-XI. Summa Theologiae cum commentariis Caietani*, Roma, Ex Typographia Polyglotta.

Tomás de Aquino, San (1918-1930). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vols. XIII-XVI. Summa contra Gentiles, lib. I-II*, Roma, Typis Riccardi Garroni.

TOMÀS D'AQUINO, Sant (1950). *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. C. Pera, P. Caramello, C. Mazzantini, Turín-Roma, Marietti.

Tomás de Aquino, San (1965). *Quaestiones disputatae de potentia, a: S. Thomae Aquinatis Quaestiones disputatae*, vol. 2, ed. P. M. Pession, Turín-Roma, Marietti.

TOMÀS D'AQUINO, Sant (1971). *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis expositio*, ed. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi (2ª ed), Turín-Roma, Marietti.

Tomás de Aquino, San (1989). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. 1/1. Expositio Peryermeneias* (2ª ed). Roma-París: Commisio Leonina-J. Vrin.

Tomás de Aquino, San (1996). *Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. Edita, vol. XXV/1. Quaestiones de quolibet. Quodlibet VII, VIII, IX, X, XI. Vol. XXV/2. Quaestiones de quolibet. Quodlibet I, II, III, VI, IV, V, XII*. Roma-París, Commisio Leonina-Éditions du Cerf.

Torras i Bages, Josep (1948). «La ciència del patir», en: Ídem, *Obres completes*, Barcelona, Selecta, pp. 1458-1471.