

EMERGENCIA Y SENTIDO DEL HOMBRE EN LA REFLEXION ETICA DE LA SUMA CONTRA GENTILES

I. — *El Amor como principio metafísico*

En la *Summa contra Gentiles* el interrogante por el fundamento de la participación metafísica encuentra como respuesta una liberal elección amorosa de parte de Dios como *Esse Subsistens*. Esta tesis tiene carácter irreconcilable y resulta la médula de la metafísica tomista.

No es un giro metafísico decir que Tomás de Aquino ha construido una *metafísica del amor*, en cuanto el amor resulta el *principio originario y originante*. Es en el *Esse-Bonum-Volens* donde se suelda la metafísica del *esse* intensivo y tiene su fundamento el ente-por-participación.¹

Por ello, cuando al comienzo del libro III de la SCG el Aquinate quiere formular una decantada síntesis metafísica, que recoja los andariveles recorridos en los libros I y II para introducir los temas éticos, expresa la tesis del Amor como principio en un teorema que tiene carácter definitorio de su especulación.²

A propósito de nuestro tema, más adelante vuelve a consignar el principio: "Esse autem rerum ex divina voluntate profluit...".³

Ahora bien, la causalidad universal extensivo-intensiva en la comunicación del *esse* funda la causalidad universal extensivo-intensiva en el régimen de las operaciones de los entes finitos.⁴ La primera (causalidad in *essendo*) lo pone a Dios como *Primer Principio Eficiente Universal*, la *segunda* (causalidad in *regendo*) lo pone como *Fin Ultimo Universal y Rector Universal*.⁵

Como la primera, también la causalidad que gobierna los entes finitos hacia su fin procede del Amor: principio metafísico originario. "Gubernatio providentiae ex amore divino procedit, quo Deus res a se creatas amat: in hoc

¹ Para este respecto cfr. nuestra obra *El amor fundamento de la participación metafísica. Hermenéutica de la Summa contra Gentiles*, Pontificia Universitas Lateranensis, Roma, 1985.

² "Urū esse primum entium, totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deus dicimus, in superioribus est ostensum, qui ex sui perfectionis abundantia omnibus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et principium omnium esse comprobetur. Esse autem aliis tribuit non necessitate naturae, sed secundum suae arbitrium voluntatis, ut ex superioribus est manifestum" (*op. cit.* III, I-, ed. Pera, n. 1862). El principio también se encuentra en su correspondiente de la *Summa Theologiae* (I-II prologus).

³ SCG, III, 112 (ed. Pera, n. 2862).

⁴ "Necesse est igitur ut Deus, qui est in se universaliter perfectus et omnibus entibus ex sua potestate esse largitur, omnium rector existat, a nullo utique directus: nec est aliquid quod ab eius regimine excusetur, sicut nec est aliquid quod ab ipso Esse non sortiatur. Est igitur, sicut perfectus in *essendo* et *causando*, ita etiam et in *regendo*, perfectus (SCG, III, I, n. 1864).

⁵ Cfr. SCG, III, 1 (n. 1867).

enim praecipue consistit amor, quod amans amato bonum velit. Quanto ergo Deus aliqua magis amat, magis sub eius providentia cadunt".⁶

Dios por el mismo acto de Amor produce la disrupción metafísica y el orden de los entes finitos a El como Bien Sumo. Al ser queridos los entes lo son en sí mismos (por ello son creados) como participantes del Bonum: ordenados a El.

El amor creante al orientarse a los entes que elige no introduce una nueva habituado real en el Esse porque los entes-término están precontenidos en el Esse-Bonum que es el único determinante real de sí mismo. Como precontenidos son presentados por la Inteligencia y así son amados en el mismo amor al Bien que los precontiene en la única autodeterminación del Esse-Intelligens-Volens Intensivo. Al amarlos les da realidad por participación trascendental en la disrupción metafísica.⁷

De este modo, la metafísica irreductibilidad, teóricamente irreconduzible, de la volición libre de los entes finitos que es el mismo único acto con el cual Dios se ama a Sí mismo, permanece como una distinción de razón en función del término creado.⁸

La voluntad divina ama y crea los entes porque los introduce en el Amor que Dios tiene a Sí mismo como Esse-Bonum; por ello concomitantemente con el esse participado la creatura recibe su ordenamiento al Fin último.⁹

II. — *El sentido del ente*

La destinación del ente finito al Esse-Bonum, concomitante con su creación, no procede de una caprichosa decisión de la voluntad creante, sino que la única manera como puede ser querido el ente (bonum-per-participationem) por Dios es, precisamente, en cuanto participante de Sí mismo (Bonum-per-essentiam).

La situación metafísica misma del Bonum-per-participationem lo orienta intrínsecamente al Bonum-per-essentiam.

Por ello todo ente apetece naturalmente a Dios como su Fin último;¹⁰ no como destinado a proporcionarle algo, sino al revés, para recibir de El su per-

⁶ *Ibidem*, III, 90 (n. 2657) la noción de amor aquí usada responde a la noción aristotélica de *Retórica*, II, 4 (1380 b 35-36).

⁷ Cfr. *SCG*, I, 82 (n. 699).

⁸ Cfr. *SCG*, I, 82 (n. 700).

⁹ "Eorum autem quae per voluntatem producuntur agentis, unumquodque ab agente in finem aliquem ordinatur: bonum enim et finis est obiectum proprium voluntatis, unde necesse est ut quae ex voluntate procedunt, ad finem aliquem ordinentur. Finem autem ultimum unaquaeque res per suam consequitur actionem, quam oportet in finem dirigi ab eo qui principia rebus dedit per quae agunt (III, I, n. 1863).

¹⁰ Cfr. *SCG*, III, 17 passim.

fección propia.¹¹ Esta perfección consiste en el propio modo de asimilarse a Dios Bonum Subsistens.¹²

De manera que el sentido del ente, que procede del Amor y es ordenado a su Fin por ese Amor, es dirigirse apetitivamente a Dios como Bonum Subsistens.

En el caso del hombre, la asimilación a Dios se produce por el apetito específicamente humano que es el amor. De allí que *la ley divina*, en cuanto establece el orden para que el hombre adhiera a Dios, *posee como fin principal que el hombre ame a Dios*.¹³

En efecto, *la máxima adhesión del hombre a Dios se da por la voluntad y no por la inteligencia*: "Adhaesio autem quae est per intellectum, complectionem recipit per eam quae est voluntatis: quia per voluntatem homo quodammodo quiescit in eo quod intellectus apprehendit".¹⁴

El dinamismo de la persona por el cual se dirige a sí mismo radica en la voluntad, su acto (el amor) mueve al hombre a su término. Por ello el Fin Ultimo se alcanza no por la pura inteligencia sino por el amor que lo fija al hombre en Dios, consiguiendo así su felicidad.¹⁵

De allí que podamos decir que *el sentido del hombre es el amor*. En efecto, el Amor originario y originante lo hace partícipe de su Amor introduciéndolo en él: al tender a Dios por amor el hombre se mueve hacia Dios del modo más perfecto y más semejante a El mismo, se mueve participativamente en y por la dinámica por la cual Dios se ama a Sí Mismo y por la cual crea y gobierna todo.¹⁶

III. — *El dinamismo de la persona*

Dentro del régimen universal (extensivo-intensivo) de la Providencia, no hay uniformidad sino diversidad, según la diferencia de las naturalezas. Es decir que según los distintos modos en que es participado el esse se da el orden y la conducción al Fin Ultimo.

¹¹ Cfr. SCG, 18 (n. 2003).

¹² Cfr. SCG, III, 19-20 passim.

¹³ "Quia vero intentio divinae legis ad hoc principaliter est ut homo Deo adhaereat, homo autem potissime adhaeret Deo per amorem: necesse est quod intentio divinae legis principaliter ordinetur ad amandum" (SCG, III, 116, n. 2888).

¹⁴ SCG, III, 116 (n. 2889).

¹⁵ Cfr. SCG, III, 115 (n. 2884). Un tema que no abordamos aquí es la cuestión de en qué la felicidad humana consista; queda por analizar la armonía de este texto con los que al poner la *felicidad* en un acto de la inteligencia (la contemplación) rechazan el acto de voluntad, cfr. III, 26 y III, 37. También hay que armonizar el *reposo* de la voluntad (III, 116, n. 2889) con el reposo de la inteligencia (III, 25, n. 2065).

¹⁶ Cfr. SCG, III, 116 (n. 2892).

Ya *Aristóteles* había señalado que la cualidad de bueno o malo se da principalmente en el animal dotado de albedrío.¹⁷ En el comentario respectivo Tomás de Aquino se explayará en el mismo sentido que lo había hecho en la SCG: es distinto el régimen providente según que la creatura posea inteligencia o carezca de ella (sea ésta corruptible o incorruptible).¹⁸

Con toda precisión distinguirá más tarde, a propósito del *Liber De Causis* que propone la unicidad de la Causa Primera y la multiplicidad de los efectos (Prop. XXIV), entre la multiplicidad en el efecto de la causalidad in essendo y la correspondiente a la causalidad in regendo. La primera procede del mismo Esse Subsistens que como Causa Primera produce también la diversidad (las esencias); la segunda procede de los recipientes ya existentes diversos.¹⁹

El planteo de la diversidad de conducción originada en la diversidad esencial puesto al principio de la ética en la SCG (III, 1) tiene como objetivo hacer emerger la peculiaridad específica del hombre: de su naturaleza se sigue su autoconducción al Fin.

El párrafo de apretada síntesis caracteriza a la creatura intelectual por contener la semejanza de Dios y representar su imagen: "Quaedam namque sic a Deo producta sunt ut, intellectum habentia, Eius similitudinem gerant et imaginem repraesentent".²⁰ Cinco años más tarde (según la cronología más probable) al introducir la I-II de la *Summa Theologiae* en el Prólogo consignará la misma definición antropológica remitiéndose a Juan Damasceno.²¹

La *naturaleza* del hombre hace que la relación con la Providencia sea peculiar por cuanto la creatura racional posee el dominio de su acto, conduciéndose *libremente* en su obrar. Comparando el hombre y las demás creaturas, puede decirse del primero que "actúa", en cambio de las segundas más bien que "son actuadas".²²

Por su racionalidad el hombre adquiere una *dignidad de origen ético* que le viene de la dignidad de su Fin. En efecto, las operaciones específicas llegan a alcanzar al mismo Dios por el conocimiento y la voluntad: mientras las demás creaturas se ordenan a Dios de modo mediato según fines finitos (que se coronan en el hombre, su imagen y semejanza), el hombre alcanza a Dios mismo de modo que su inteligencia lo llega a tener como objeto, pero, sobre

¹⁷ Cfr. *Metafísica*, V, 15 (1020 b 21-25).

¹⁸ Cfr. SCG, III, 1 (n. 1865). Vid. el paralelo en *S. Th.*, I, II q. 1 a. 2.

¹⁹ Cfr. *In librum De Causis expositio*, Prop. XXIV, lect. 24 (ed. Pera, n. 399).

²⁰ SCG, III, 1 (n. 1865 a).

²¹ "Quia sicut Damascenus dicit homo factus ad imaginem Dei dicitur, secundum quod per imaginem significatur intellectualem et arbitrio liberum et per se potestativum..." (*S. Theol.*, I-II prologus). La remisión a Juan Damasceno corresponde a "*De fide orthodoxa*", Lib. II, cap. 12 (PG 94, 920).

²² Cfr. SCG, III, 111 (n. 2855 a-b).

todo, su voluntad puede optar por amarlo o no amarlo; no ya a través de medios que a El se ordenen sino directamente a Dios mismo.²³ El acto humano libre alcanza (pertingit) a Dios mismo, a Dios como tal.

De la naturaleza intelectual-libre se sigue que por el dominio que tiene sobre sus propios actos, el hombre sea no sólo *principio* agente de ellos como actor principal y no instrumental, sino también *fin* de sus propios actos. Mientras las demás creaturas son actuadas y sus operaciones están ordenadas a la creatura racional como a su fin, ésta actúa *por sí y para sí*, de modo que no se subordina existencialmente a ninguna otra.²⁴ De allí que el Aquinate pueda asumir reiteradamente una propuesta aristotélica y llamar a Dios y al hombre "*sui causa*" en razón de la libertad.²⁵

Por cuanto solamente la creatura intelectual alcanza a Dios *en sí mismo*, conociéndolo y amándolo, se sigue una dignidad tal que sólo ella es *propuesta por sí misma* en todo el universo. Su ubicación emergente marca que las demás creaturas están existencialmente propuestas en función suya.²⁶ La creatura intelectual corona el orden de los entes finitos por su *mayor semejanza con Dios*, así emerge con *sentido propio* en el plan de la Providencia.²⁷

Respecto a la naturaleza del alma humana, uno de los tratamientos más importantes lo hace Tomás de Aquino precisamente en la SCG donde sostiene que ella posee un *esse necesario* y no contingente como las demás creaturas no espirituales.²⁸ Por su incorruptibilidad resulta *sustancialmente inmutable*, excepto solamente según las elecciones ("Sunt etiam immutabiles, nisi solum secundum electionem").²⁹ Estas características revelan que la creatura espiritual es querida por Dios *por sí misma* y no en función de otra: de esta *quasi autonomía existencial* se sigue una *quasi autonomía operativa*. En cuanto "substantiae intellectuales gubernantur quasi propter se, alia vero propter ipsas",

²³ Cfr. SCG, III, 111 (n. 2855 c); III, 90 (n. 2656). Mientras el primer motivo de peculiaridad (la libertad) aparece en *In I Sent.*, dist. 39 q. 2a 2; *S. Theol.*, I q. 22, a. 2 ad 5 y q. 103 a. 5 ad 2; *De Veritate*, q. 5 a 5, el segundo (Dios como objeto de la voluntad) sólo es desarrollado en SCG. Salvo la indirecta remisión en *Comp. Theol.*, CXLIII, donde en este contexto explícitamente señala que el objeto (Dios) excede la facultad; este tema aparece en SCG, III, 150 (n. 3226, 3229).

²⁴ "Disponuntur igitur a Deo intellectuales creature quasi propter se procuratae, creaturae vero aliae quasi ad racionales creaturas ordinatae" (SCG, III, 112, n. 2856). Ver también n. 2857.

²⁵ SCG, III, 112, n. 2857. La expresión aparece también en SCG, I, 72 (n. 624), I, 88 (n. 734); II, 48 (n. 1243); IV, 22 (n. 3588). El texto aristotélico base es *Metafísica*, I, 2 (982 b 26), cfr. también la *Expositio*, lect. 3 (ed Cathala, n. 58). A este propósito recomendamos el artículo de J. DE FINANCE, "Un texte curieux de Saint Thomas", in *Giornale di Metafisica* 8 (1953), 297-304.

²⁶ Cfr. SCG, III, 112 (n. 2858).

²⁷ Cfr. *ibidem* (n. 2859).

²⁸ Cfr. SCG, II, 30 *passim*.

²⁹ SCG, III, 111, n. 2862. Adviértase que en SCG, III, 91 pone mutabilidad no sólo en cuanto a la voluntad sino también en cuanto a la inteligencia (n. 2664-2665 a.).

el sentido de las acciones humanas está en el mismo sujeto actor, en cambio lo infrahumano se ordena a él.

De tal manera que la conducción providencial y los bienes que la Providencia les da a los hombres no están ordenados a la utilidad de otra creatura sino de ellos mismos: Esta quasi autonomía no significa, por cierto, que ulteriormente los hombres no se refieran a Dios y al orden del universo.³⁰

IV. — *El valor de la persona*

De la peculiar quasi autonomía operativa resulta la *emergencia de la persona*, en cuanto al tener el carácter de principio y fin de sus actos, el sentido de éstos y la concomitante providencia divina tienen *como término* al individuo en su propia sustancia. "Sic igitur unumquodque a Deo ad suum actum ordinatur secundum quod divinae providentiae substat. Creatura autem rationalis divinae providentiae substat sicut secundum se gubernata et provisa, non solum propter speciem, ut aliae corruptibiles creature: quia individuum quod gubernatur solum propter speciem non gubernatur propter seipsum; creatura autem rationalis propter seipsam gubernatur (...). Sic igitur *solae rationales creaturae directionem a Deo ad suos actus accipiunt non solum propter speciem, sed secundum individuum*".³¹

La libertad evidencia el valor de la persona en su individualidad irreductible respecto a la especie: siendo ésta común, sus requerimientos son alcanzados por el dinamismo de la inclinación natural, no dependen de la singularidad de la decisión individual. Esta se ordena a la propia perfección del sujeto a la cual puede adecuarse en su concreta realidad.³²

La singular realidad individual abre una potencialidad operativa que no está determinada por la inclinación natural en cuanto el requerimiento de la especie no desciende a lo singular. Ese ámbito operativo de las decisiones concretas donde se plasma la creatividad humana de la libertad (guiada por la prudencia) no queda ajeno a la Providencia extensivo-intensiva, de modo que *el hombre es dirigido por Dios a sus actos no sólo en orden a la especie sino también en orden al individuo*.³³

La emergencia del individuo respecto a la especie tiene, pues, su raíz, desde el punto de vista del análisis ético, en la capacidad racional de *distinguir el bien y el mal en lo concreto*, valoración según la cual se *autoconduce*

³⁰ Cfr. SCG, III, 112 (n. 2865).

³¹ SCG, III, 113 (n. 2869).

³² Cfr. *ibidem* (n. 2870).

³³ Cfr. SCG, III, 90 (n. 2657-2658).

por la decisión voluntaria al *propio fin individual*: en ese acto personalísimo es también dirigido por Dios.³⁴

Ahora bien, el hombre en su *acto personal* de autoconducción y de dominio de lo demás, *participa de la Providencia de Dios* ejerciendo una providencia a su medida (una providencia inferior). De manera que el acto personal que es el acto ético revela un nivel de participación del hombre que lo introduce en la misma Providencia divina.³⁵

V. — *El fin de las leyes*

Para esos actos personales, donde hay raciocinio y decisión, la dirección que Dios ejerce se cumple a través de *las leyes* que da al hombre, para que sirvan de principios según los cuales él se autodirige. Así la ley, como razón y regla del obrar, resulta el *medio formal de participación del hombre en la Providencia de Dios*.³⁶ Por la ley originada en Dios, conocida y querida por el hombre que la acepta como razón de su obra, la persona llega a Dios, su Fin Ultimo: conducido por El, que lo introdujo en su dinamismo interior participativamente.

El efecto de la ley como principio formal *se da en la voluntad del hombre* que la acepta; la asimila y la voluntad es especificada como buena y así *el hombre se hace "bueno"*.

"Finis cuiuslibet legis, et praecipue divinae, est homines facere bonos. Homo autem dicitur bonus ex eo quod habet voluntatem bonam, per quam reducit quicquid boni in ipso est. Voluntas autem est bona ex eo quod vult bonum: et praecipue maximum bonum, quod est finis. Quanto igitur huiusmodi bonum magis voluntas vult, tanto magis homo est bonus".³⁷

Porque aquellos bienes interiores, que proceden de la voluntad y de la acción del hombre, son los más propios de él porque son los que lo hacen "bueno" es que *el amor providente de Dios a lo que principalmente atiende es a los movimientos de la voluntad y a las elecciones humanas* con la finalidad de que lo amen a El.³⁸

En efecto, porque el amor providente quiere el bien para el amado, y lo que más hace "bueno" al hombre es el amor al Bien Sumo ("amor Summi

³⁴ Cfr. *ibidem* (n. 2872).

³⁵ Cfr. *ibidem* (n. 2873).

³⁶ Cfr. SCG, III, 114 (n. 2876-2880).

³⁷ SCG, III, 116 (n. 2890).

³⁸ Cfr. SCG, 90 (n. 2657-2658).

Boni, scilicet Dei, maxime facit bonos, et est maxime intentum in divina lege³⁹), *la ley divina que el hombre recibe tiene sentido en él: desde los primeros principios universalmente conocidos,⁴⁰ la ley sirve al designio de la participación emergente del hombre en el dinamismo originado por el amor de Dios.*

JULIO RAÚL MÉNDEZ

Universidad Católica de Salta

³⁹ SCG, III, 116 (n. 2890).

⁴⁰ Cfr. SCG, III, 47 (n. 2243 b.).