

NATURALEZA Y ETICA EN HOBBS Y TOMAS DE AQUINO

La intención del presente trabajo es mostrar la importancia de la noción de naturaleza en la determinación de un tipo de ética. Precisamente las corrientes éticas contemporáneas y las polémicas que las mismas suscitan constituyen una manifestación del problema aludido. Sólo a modo de ejemplo se pueden citar el *prescriptivismo* desarrollado por Hare, la *dicotomía "fact/value"* de inspiración humeana, la así llamada "*falacia naturalista*" de Moore, el *teleologismo utilitario*, el *deontologismo* surgido a partir de Kant, todos ellos deudores en alguna medida de una concepción moderna de naturaleza.

I

Nos remontaremos entonces a un autor, quien, además de ser representativo de la época, muestra una característica peculiar en la elaboración de este tema: Thomas Hobbes. Como heredero de la tradición en su formación clásica, utiliza en toda su obra términos que pertenecen tanto al aristotelismo como a la escolástica, pero los vacía de contenido, expresando conceptos totalmente nuevos.

Generalmente en la historia del pensamiento filosófico suele ponerse, según sea la cuestión que se trate, ya sea a Kant ya sea a Hume, como el exponente de la ruptura con la tradición ética. En estas breves páginas se tratará de demostrar que tal ruptura se inicia más tempranamente aún con Hobbes. Su concepto de naturaleza es uno de los pilares de toda su doctrina, y uno de los puntos donde más clara se manifiesta la oposición entre el filósofo inglés y el pensamiento tradicional, ya sea el de Aristóteles o el de Tomás.

Sabido es que lo que se entiende por naturaleza condiciona lo que se considera natural en el hombre, y, a su vez, la concepción de lo humano es fundamento de la concepción de lo moral. Por tanto, antes de referirnos a la naturaleza humana y a su proyección ética debemos retrotraernos al concepto mismo de naturaleza. Tarea esta bastante ardua por la ambigüedad que ofrece Hobbes en el uso de los términos *naturaleza* y *natural*. Pero como bien lo señala Cruz Prados en su reciente obra *La sociedad como artificio*¹ el concepto hobbesiano de naturaleza ha de buscarse en la propia estructura de su pensamiento, más que en sus expresiones o usos lingüísticos. Dentro de esa estructura la naturaleza aparece como negación absoluta de la teleología. Leemos en el *De Corpore*:

"Los autores de metafísica cuentan con otras dos causas además de la eficiente y material, a saber, la esencia, que algunos llaman *causa formal*, y el fin o *causa final*, siendo ambas no obstante causas eficientes. Pues cuando se dice que la esencia de una cosa es la causa de esto, como el ser racional es la causa del hombre, esto no es inteligible; pues es todo lo mismo, como si se dijera que el ser hombre es la causa del hombre, lo que no está bien dicho. Mas el conocimiento de la esencia de algo es la causa del conocimiento de la cosa misma; pues si yo primero sé que una cosa es racional, yo sé a partir de eso que la misma es *hombre*; pero esto no es otra cosa que una causa eficiente. Una *causa final* no tiene lugar sino en aquellas cosas que tienen sentido y voluntad, y esto también habré de probar de aquí en más que es una causa eficiente".²

¹ CRUZ PRADOS, ALFREDO, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes*, EUNSA, Pamplona, 1986.

² *De Corpore*, E.W.I., Ed. Molesworth, London, 2ª ed., 1966, Scientia Verlag, pp. 131-132.

Negadas las causas formal y final, la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente, mecánicamente considerada. Esta reducción así como la explicación mecanicista de la causalidad pueden apreciarse en su definición de causa:

“Una causa simplemente o una causa completa es el agregado de todos los accidentes tanto de los agentes cuantos quiera que sean como del paciente, considerados todos juntos; los cuales cuando se supone que están todos presentes, no puede entenderse sino que el efecto es producido en el mismo instante y si alguno de ellos faltara no podría entenderse sino que el efecto no se produjera”.³

Para Hobbes toda la realidad se reduce a cuerpos en movimiento:

“Cualquier accidente o cualidad que nuestros sentidos nos hacen pensar que existen en el mundo, no están allí sino que son visiones o apariencias solamente; las cosas que realmente están en el mundo independientemente de nosotros son aquellos movimientos por los cuales esas apariencias son causadas”.⁴

Nada escapa al movimiento, ya que éste es para Hobbes la causa universal de todo lo real:

“Pero las causas de las cosas universales (de aquellas, por lo menos, que tienen alguna causa) son evidentes por sí mismas, o (como se dice comúnmente) son conocidas por naturaleza, de tal manera que no necesitan método alguno, pues tienen todas *una sola causa universal que es el movimiento*”.⁵

Hobbes era un materialista que pretendía reducir incluso los fenómenos síquicos a actividades corporales, siendo por tanto también movimientos. En *Human Nature* leemos:

“...los conceptos o visiones no son realmente nada más que movimiento en alguna sustancia interna de la cabeza; movimiento que no parando allí sino continuando hacia el corazón, necesariamente allí debe o bien ayudar o bien obstaculizar ese movimiento que es llamado vital; cuando ayuda se lo llama deleite, satisfacción o placer, que no es realmente nada más que movimiento en torno al corazón, como conceptuar no es realmente más que movimiento dentro de la cabeza”.⁶

En este texto se puede observar los principios de una teoría psicológica fundada en la combinación de una metafísica materialista con ciertas nociones biológicas tomadas de William Harvey. Concretamente el tratamiento del tema del corazón y sus movimientos se funda en afirmaciones que constituían a este órgano como el “primer motor”, “la fuente de la vida”, “la causa de toda acción”.⁷ Watkins resume la cuestión en dos ideas centrales: “la mente depende del cuerpo” y “el cuerpo está centrado en el corazón”.⁸ Volviendo al texto de Hobbes, se concluye que tanto los conceptos como las pasiones son movimientos. Pero, por cierto, el pensador inglés distingue entre movimientos puramente corporales como la circulación sanguínea, la respiración, etc., y movimientos psíquicos como conceptuar, desear o apetecer. Los primeros los llama

³ *De Corpore*, E.W.I., pp. 121-122.

⁴ *Human Nature*, E.W. IV, p. 8.

⁵ *De Corpore*, E.W. I, p. 69.

⁶ *Human Nature*, E.W. IV, cap. 7, p. 1.

⁷ HARVEY, W., *Works*, p. 4, p. 47: “is the beginning of life; . . . is indeed the foundation of life, the source of all action”, p. 83: “It is the original and foundation from which all power is derived, on which all power depends in the animal body”.

⁸ Cfr. WATKINS, J.W.N., *Hobbes's System of Ideas*, Hutchinson & Co, London, 1973, p. 71.

móvimientos vitales (*vital motions*) que se inician con la generación y se continúan ininterrumpidamente a lo largo de toda la vida prescindiendo de todo proceso "imaginativo" previo; mientras que los segundos se inscriben en lo que Hobbes denomina movimiento animal (*animal motion*) o bien movimiento voluntario (*voluntary motion*) que siempre supone un previo acto imaginativo. Hobbes, no obstante, tiene conciencia de la dificultad de captar esos movimientos prácticamente invisibles (*unobservable motions*). Por esto en el *Leviathan* señala:

"Aunque los hombres no instruidos no conciben que haya ningún movimiento en absoluto allí, donde la cosa movida es invisible; o el espacio en el que se mueve es por su brevedad insensible; no obstante, eso no impide que esos movimientos se den... Estos pequeños inicios de movimiento dentro del cuerpo del hombre antes de aparecer en el caminar, hablar, golpear y otras acciones visibles son comúnmente llamados *Impulso*".⁹

Hobbes introduce el concepto de *endeavour* (*conatus* en la versión latina) que podríamos traducir por impulso, para distinguir entre movimientos voluntarios e involuntarios, y en cierto modo como concepto clave para superar la dicotomía cuerpo-mente (*body-mind*). En el *De Corpore* define al impulso como

"movimiento hecho en el menor espacio y tiempo en que pueda darse; ...esto es movimiento hecho a través de la longitud de un punto y en un instante o punto del tiempo".¹⁰

La noción de *conatus* o *endeavour* en Hobbes se identifica más bien con la presión o fuerza que causa el movimiento que con el movimiento mismo. Por primera vez, el filósofo de Malmesbury introdujo este concepto en su obra *The Elements of Law*, en la primera parte, *Human Nature*, dentro de un contexto psico-fisiológico:

"Este movimiento en el que consiste el placer o la pena es también un requerimiento o provocación, o bien para atraer cerca de la cosa que place, o bien para apartar de la cosa que displace. Y este requerimiento es el impulso o inicio interno del movimiento animal, el cual cuando el objeto place es llamado *Apetito*, cuando displace es llamado *Aversión*".¹¹

Previamente en el *Short Tract*, el *deseo* o *apetito* aparecía como "un movimiento del espíritu animal hacia el objeto que lo mueve".¹² Posteriormente en el *Leviathan* el mismo concepto es considerado como "principio de movimiento" dentro del cuerpo humano, tal como pudo observarse en el texto citado.

El movimiento que constituye toda la naturaleza, no apunta más allá de sí mismo, sólo significa conservación del movimiento que ni siquiera tiene razón de fin, pues no dice nada distinto de lo ya dado. En el *De Corpore* se lee:

"Pero si el movimiento vital es ayudado por el movimiento hecho por el sentido, entonces las partes del órgano en cuestión (el corazón) estarán dispuestas a guiar los espíritus de tal manera que conduzcan mejor a la preservación y aumento del movimiento".¹³

⁹ *Leviathan*, E.W. III, p. 39.

¹⁰ *De Corpore*, E.W. I., p. 206.

¹¹ *Human Nature*, E.W. IV, cap. 7, p. 2.

¹² *Short Tract*, Sect. 3, concl. 8.

¹³ *De Corpore*, E.W. I, p. 407.

Sin finalidad, la naturaleza queda reducida a ese mero impulso o *conatus*. El método analítico aplicado al conocimiento de los cuerpos naturales lleva a Hobbes a la identificación de lo natural con lo primario y elemental. Si el verdadero conocimiento es el conocimiento causal y la única causa universal es el movimiento, lo natural es lo que procede de modo directo e inmediato del movimiento de las causas mecánicas. Lo natural se determina por relación a su origen espontáneo, al modo de generarse. Pero esto sólo expresa la necesidad del fenómeno natural sin que de ello se siga ningún papel normativo, ni el carácter ejemplar que podía tener la *physis* para Platón, ni el carácter teleológico que tendría para Aristóteles.

Partiendo de este nuevo concepto de naturaleza, también alcanza una nueva dimensión la noción de naturaleza humana. El mecanicismo y el materialismo hobbesiano aplicados a la naturaleza humana determinan una noción de hombre-máquina.¹⁴ Podemos leer en la introducción del *Leviathan*:

"Pues qué es el corazón sino un resorte y los nervios sino muchas cuerdas, y las articulaciones sino muchas ruedas, dando movimiento a todo el cuerpo, tal como fue intentado por el artífice?".¹⁵

Al renunciar a una forma sustancial, la naturaleza humana queda reducida a un conjunto de fuerzas, y la vida humana no es otra cosa que un sistema en movimiento.

"Se ve, en efecto, que la vida no es más que movimiento de miembros, cuyo comienzo está dentro en alguna parte principal".¹⁶

Para Hobbes, indudablemente, la naturaleza no expresa una esencia sino una suma de facultades y poderes. En *Human Nature* sostiene:

"La naturaleza del hombre es la suma de sus facultades y poderes naturales, como las facultades de nutrición, movimiento, generación, sentido y razón. Estos poderes, nosotros, unánimemente, los llamamos naturales y están contenidos en la definición de hombre bajo estas palabras, animal y racional".¹⁷

Si bien en el texto citado figura la razón, esto se explica sólo por la necesidad de realizar una enumeración completa. Como acertadamente lo interpreta Cruz Prados "dado el valor sumatorio que tiene aquí la expresión naturaleza humana, el introducir la razón obedece sólo a la necesidad de realizar un recuento completo. Es el poder que supone el cálculo racional, lo que sitúa al hombre por encima de los demás animales, y, por tanto, es razonable que fuera incluido en esta descripción. Pero esto no significa que sea un poder natural, surgido de la sola naturaleza".¹⁸ Rechazando la noción de forma la definición no puede ser una definición esencial sino una descripción del comportamiento. Los movimientos realizados por el hombre no se distinguen de los otros movimientos realizados por otros cuerpos naturales. De tal modo no hay diferencia alguna entre acción y conducta. Bertman sostiene que para Hobbes, a diferencia de Aristóteles, el hombre, de hecho, no tiene ninguna

¹⁴ Cfr. WATKINS, *op. cit.*, cap. 6.

¹⁵ *Leviathan*, E.W. III, IX.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ *Human Nature*, E.W. IV, p. 2.

¹⁸ CRUZ PRADOS, *op. cit.*, nota 41, p. 151.

capacidad para actuar o causar un movimiento diferente de otros cuerpos en movimiento, animados e inanimados. Su capacidad para razonar, para desear lo deseable, aún admitiendo que pertenece exclusivamente al hombre, también es explicada sobre la base de una causalidad eficiente. Todas las cosas en el mundo reaccionan frente a estímulos externos a ellas mismas.¹⁹ Tampoco hay diferencia entre hombre y animal, ya que el comportamiento humano es considerado natural cuando viene determinado "por las afecciones que son comunes con el resto de los animales" pues "el hombre natural es el hombre considerado como un simple animal".²⁰

La ruptura de la correlación entre naturaleza y fin trae como consecuencia la imposibilidad de atribuir a la naturaleza un papel normativo. Leamos cuidadosamente el siguiente texto del *Leviathan*:

"...la felicidad de esta vida no consiste en el reposo de la mente satisfecha. Pues no hay tal *fin último*, objetivo supremo, ni *summum bonum*, el máximo bien, tal como se dice en los libros de los filósofos de la antigua moral. Ni puede vivir más un hombre cuyos deseos apuntan a un fin, que aquél cuyos sentidos e imaginaciones constituyen su término. La felicidad es un continuo progreso del deseo, de un objeto a otro, siendo la obtención del primero un camino para el último. La causa de esto es que el objeto del deseo del hombre no es gozar una vez solamente y por un instante del tiempo, sino asegurar para siempre el camino de su deseo futuro".²¹

De acuerdo a este texto Hobbes no podía interpretar las acciones del hombre en orden a un fin, no quedándole más remedio que considerar natural todo aquello que se diese en el ser humano. No existiendo una naturaleza que funde un orden moral objetivo, las tendencias y operaciones que se dan en los hombres tendrán que ser aceptadas como naturales, por viles y perniciosas que sean. Así respecto del campo práctico la naturaleza humana se identifica y se reduce a las pasiones humanas.

Después de enumerar diferentes comportamientos de los hombres, manifestativos de sus pasiones naturalmente desordenadas, Hobbes sostiene:

"Pero ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza del hombre. El deseo y otras pasiones del hombre no son en sí mismas pecados. No lo son tampoco las acciones que proceden de esas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe".²²

El texto nos permite entrever la difícil compatibilidad entre los conceptos de naturaleza y ley, a tal punto que la ley natural a la que hace referencia Hobbes, no proviene de la naturaleza, como su fundamento inmediato, sino de la razón en su función de cálculo y previsión, que es algo artificial por ser metódico. Leemos en el *De Cive*:

"Por tanto la ley de naturaleza, que yo puedo definir, es el dictado de la razón recta, acerca de esas cosas que debemos hacer u omitir para la constante preservación de la vida y los miembros, en la medida en que dependa de nosotros".²³

¹⁹ Cfr. BERTMAN, M., "Hobbes on 'Good'," *The Southern Journal of Philosophy*, Vol. VI, n° 2, p. 73, note 15.

²⁰ Cfr. *De Cive* I, 1 y 2. *De Homine* X, 3 y 5.

²¹ *Leviathan*, E.W. III, p. 85.

²² *Leviathan*, E.W. III, p. 114.

²³ *De Cive*, E.W. II, p. 16.

Posteriormente, en el *Leviathan* define la ley natural en términos semejantes:

“Una ley de naturaleza, *lex naturalis*, es un precepto o regla general, descubierta por la razón, por la cual a un hombre le es prohibido hacer aquello que es destructivo para su vida, o quitarse los medios de preservarla y omitir aquello por lo cual él piense que puede ser mejor preservada”.²⁴

Nuevamente corresponde aquí aclarar la terminología, ya que Hobbes por *recta ratio* no entiende una luz interior que ilumina el orden inscrito en la misma naturaleza. Él mismo en el *De Cive* pone una nota aclaratoria:

“Por razón recta en el estado natural de los hombres yo no entiendo, como muchos lo hacen, una facultad infalible, sino el acto de razonar, es decir, el razonamiento peculiar y verdadero de cada hombre concerniente a sus acciones”.²⁵

Se desprende de estos textos que la ley natural es el resultado de un cálculo elaborado por la razón sobre nuestras acciones. La razón, considerada sólo como un instrumento al servicio de las pasiones, calcula las consecuencias útiles y perjudiciales de nuestro comportamiento natural en vista del único valor para el hombre: su propia conservación. Así pues, las leyes naturales son en realidad reglas artificiales, construidas por el hombre para asegurarnos los medios más eficaces y seguros para la satisfacción de nuestro propio interés.

Es esa misma falta de finalidad en la naturaleza la que trae como contrapartida la consideración de todo lo que implique una orientación, un orden, como algo no-natural, es decir, para Hobbes, algo artificial. Sólo así podemos entender esa oposición entre leyes de la naturaleza y nuestras tendencias naturales a las que Hobbes se refiere en el *Leviathan*:

“Pues las leyes de la naturaleza como la justicia, equidad, modestia, misericordia y en suma el hacer a otros lo que deseamos que nos hagan, por sí mismas, cuando falta el terror hacia algún poder que obligue a observarlas, son contrarias a nuestras pasiones naturales, que nos llevan a la parcialidad, orgullo, venganza y cosas por el estilo”.²⁶

Acertadamente interpreta Cruz Prados que el término natural en un caso y en otro no sigue el mismo criterio ni encierra el mismo significado. “Que la ley es de la naturaleza significa que es lo natural —impulso sin orden— lo sometido por ella a regla. Esta reglamentación es obra de la razón, que sólo ofrece capacidad de dominio. La racionalización de la naturaleza es, por tanto, una racionalización extrínseca, la cual no encuentra en lo natural su propio fundamento, sino sólo el material sobre el que actúa”.²⁷

Ahora bien, estas leyes de la naturaleza no son estrictamente leyes. Calculan nuestro mejor interés y sólo son seguidas por el beneficio personal que supone hacerlo. Son sólo preceptos condicionales: su cumplimiento está en función de mi interés.²⁸ Los textos de Hobbes no dejan lugar a dudas. Leemos en el *Leviathan*:

²⁴ *Leviathan*, E.W. III, pp. 116-7.

²⁵ *De Cive*, E.W. II, p. 16.

²⁶ *Leviathan*, E.W. III, pp. 153-4.

²⁷ CRUZ PRADOS, *op. cit.*, p. 137.

²⁸ Cfr. CRUZ PRADOS, *op. cit.*, pp. 273 y 291.

“Esos dictados de la razón que los hombres suelen llamar leyes, pero impropia-
mente, pues ellos son conclusiones o teoremas concernientes a lo que conduce a la propia conser-
vación y defensa; por cuanto la ley propiamente hablando es la palabra de aquél que por
derecho tiene el mando sobre otros”.²⁹

Esto condice con una distinción que previamente Hobbes había hecho en
el mismo capítulo del *Leviathan*: la obligación *in foro interno* e *in foro externo*:

“Las leyes de naturaleza obligan *in foro interno*; esto significa que nos atan al deseo
de que ellas se cumplan; pero *in foro externo*, esto es en cuanto a ponerlas en acto, no
siempre”.³⁰

Esta obligación *in foro interno* muestra la necesidad racional de estos pre-
ceptos que se imponen a nuestra mente o conciencia con la misma fuerza de
un teorema geométrico, pero por sí mismos no entrañan mandatos o deberes
en sentido estricto y por tanto no mueven en modo alguno nuestra voluntad.
El mandato o deber, la obligación *in foro externo* surge de la única normativa
posible para Hobbes: la ley en sentido estricto, es decir, la ley positiva esta-
blecida por convenio. Esta ley es definida por Hobbes en el *Dialogue* afirmando:

“Una ley es una orden de aquél o aquéllos que tienen el poder soberano, dada a aqué-
llos que son sus súbditos, declarando pública y claramente, lo que cada uno de ellos pue-
de hacer y lo que debe abstenerse de hacer”.³¹

De esta definición se concluye que la ley es tal sólo por la autoridad
(poder) de la que emana, no por la racionalidad de lo que manda. Lo cons-
titutivo de la ley no es la calidad de su contenido sino la calidad del man-
datario. Así la verdadera ley se funda en su eficiencia, es decir, en la capa-
cidad de asegurar su cumplimiento. Pero si bien Hobbes distingue entre el
contenido racional de la orden y su fuerza coercitiva, dicho en sus palabras,
entre la “obligación *in foro interno*” y la “obligación *in foro externo*”, en su
sistema pretende lograr la unificación afirmando la identificación de la ley
natural con la ley civil positiva una vez establecida la sociedad. Así lo expresa
en el *Leviathan*:

“La ley natural y la ley civil se contienen una a otra y son de la misma extensión.
Pues las leyes naturales, que consisten en la igualdad, justicia, gratitud, y las otras virtu-
des morales dependientes de éstas, en la simple condición natural... no son propiamente
leyes sino cualidades que disponen a los hombres a la paz y a la obediencia. Cuando una
sociedad está ya establecida, entonces se convierten actualmente en leyes, y no antes; siendo
entonces órdenes de la sociedad y, por tanto, también leyes civiles, pues es el poder
soberano el que obliga a los hombres a obedecerlas”... “La ley natural, por tanto, es una
parte de la ley civil en todas las sociedades del mundo. Recíprocamente también, la ley
civil es una parte de los dictados de la naturaleza”... “La ley civil y natural no son
clases diferentes sino diversas partes de la ley”.³²

²⁹ *Leviathan*, E.W. III, p. 147.

³⁰ *Leviathan*, E.W. III, p. 145 —cfr. *De Cive*, E.W. II, p. 46—. El tema del significado
de las leyes de la naturaleza es muy polémico entre los estudiosos de la doctrina hobbe-
siana. Las posturas fluctúan de un extremo al otro: desde la afirmación del carácter moral
de las leyes naturales, en virtud de su origen divino (Taylor, Warrender, Hood), pasando
por una postura intermedia que acepta las leyes naturales como leyes morales, pero niega
que para esto sea necesario considerarlas como leyes divinas (McNeilly, Strauss), hasta el
rechazo de toda obligación moral frente a dichas leyes y de su origen divino (Watkins,
Polin).

³¹ *A dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England*,
E.W. VI, p. 26.

³² *Leviathan*, E.W. III, pp. 253-4 —cfr. *De Cive*, E.W. II, p. 186—. Es conveniente
señalar que mientras en el *De Cive* la distinción entre leyes naturales y leyes civiles es mar-
cada, posteriormente en el *Leviathan* atenúa tal distinción, tratando inclusive de mostrar la
inclusión de unas en otras como se manifiesta en los textos citados.

Si bien Bertman interpreta estos textos como que la ley natural se expresa a través de la ley civil, siendo la apelación a la racionalidad de la ley natural equivalente a la justificación de la propiedad de obedecer la ley civil,³³ corresponde más bien concluir la sumisión de la ley natural a la ley civil siendo ésta la que constituye la medida de todas las acciones, la que determina si algo es justo o injusto, virtuoso o vicioso tal como se deduce del siguiente texto de *Elements*:

"En el estado de naturaleza donde cada hombre es su propio juez y difiere de otros en lo referente a nombres y apelativos de las cosas, y estas diferencias surgen disputas y alteraciones de la paz, era necesario que hubiera una medida común para todas las cosas que pudieran ser objeto de controversias, como por ejemplo: a qué debe llamarse recto, a qué bueno, a qué virtud, a qué mucho, a qué poco, a qué mío o tuyo... Pues en estas cosas los juicios privados pueden diferir y producir controversias. Esta medida común, algunos dicen es la recta razón, con lo que yo estaría de acuerdo, si pudiera tal cosa encontrarse o conocerse *in rerum natura*. Pero generalmente aquellos que invocan la recta razón para decidir alguna controversia, se refieren a su propia razón. Pero esto es cierto, así viendo que la recta razón no existe, la razón de algún hombre u hombres debe suplirla, y ese hombre u hombres es aquél o aquéllos que tienen el poder soberano, como ya ha sido probado, y consecuentemente las leyes civiles son para todos los súbditos la medida de sus acciones, las que determinan si son rectas o erradas, provechosas o no, virtuosas o viciosas".³⁴

De este modo la moral se convierte en un ordenamiento artificial y la ética así como la política, en cuanto ciencias, se convierten en ciencias a priori, demostrativas, pues estudian un orden artificial cuyos principios son establecidos por el hombre mismo. Leemos en el *De Homine*:

"Por consiguiente se entiende que aquéllos que consideran a los hombres por sí mismos y como si ellos existieran fuera de la sociedad civil, no pueden tener cierta moral porque adolecen de cierta norma o pauta respecto de la cual la virtud y el vicio pueden ser juzgados y definidos... Por tanto, una norma común para la virtud y el vicio no aparecen excepto dentro de la vida civil".³⁵ "Finalmente, la política y la ética (esto es las ciencias de lo justo e injusto), la igualdad y la desigualdad, pueden ser demostradas a priori, porque nosotros mismos hacemos los principios, esto es, las causas de la justicia (es decir, la ley y los pactos), de donde es sabido qué es la justicia e igualdad, y sus opuestos la injusticia y desigualdad. Pues antes de que los pactos y leyes fueran redactados ni la justicia ni la injusticia, ni el bien público ni el mal público eran naturales entre los hombres más que lo que lo eran entre las bestias".³⁶

Podemos concluir este breve estudio antropológico-ético de Hobbes con la acertada expresión de Leo Strauss: "lo que hizo Hobbes fue mantener la idea de ley natural pero divorciándola de la idea de la perfección del hombre".³⁷ Con el advenimiento de la ciencia y de la filosofía modernas, las causas finales fueron simplemente eliminadas del orden natural. Y una vez que éstas fueron removidas desaparecieron con ellas todas las obligaciones y deberes naturales dejando el paso al prescriptivismo ético y al positivismo jurídico.

³³ BERTMAN, M., "Hobbes's homo lupus convenanted", *International Studies in Philosophy*, IX, 1977: "The two cannot be separated in fact, since the natural law is expressed through the civil law; that is, not by each particular civil law, but through the civil law as a whole considered in its goal, identical with the goal of natural law, to promote peace".

³⁴ *The Elements of Law*, Ed. por Tönnies, Barnes & Noble, New York, 2ª ed., 1969, part II, chap. 10, 8, pp. 188-9.

³⁵ *De Homine*, XIII, viii, 9.

³⁶ *De Homine*, O. L. II, p. 94.

³⁷ STRAUSS, LEO, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago, 1953, p. 180.

II

Debemos ahora confrontar esta visión moderna con la visión tradicional que el P. Gauthier denominó como "metafísica de la finalidad".³⁸ La primera cuestión que deberá ser abordada es la noción tradicional de naturaleza como principio de movimiento dirigido a un fin. Sto. Tomás sigue en este tema directamente la exposición de Aristóteles en *Física* II. Comentando así la misma definición de naturaleza nos dice: "natura nihil aliud est quam principium motus et quietis in eo in quo est primo et per se et non secundum accidens".³⁹ En la *Suma Teológica* nos habla de diversas acepciones del término:

"...natura dicitur multipliciter. Quandoque enim dicitur principium intrinsecum in rebus mobilibus. Et talis natura est vel materia, vel forma materialis, ut patet ex II Physic. Alio modo dicitur natura quaelibet substantia, vel etiam quodlibet ens. Et secundum hoc, illud dicitur esse naturale rei quod convenit ei secundum suam substantiam. Et hoc est quod per se inest rei".⁴⁰

En el *Contra Gentes* es aún más explícito:

"Nomen naturae primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium. Ex exinde translatum est ad significandum principium generationis huiusmodi. Et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili. Et quia huiusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus. Et quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis: ut sic natura alicuius rei dicatur essentia, quam significat definitio".⁴¹

Ahora bien, que esta naturaleza se ordena a un fin lo afirma el Aquinate tanto en el orden físico como en el antropológico. En el *Comentario a la Física* encontramos expresiones como las siguientes:

"natura operatur propter aliquid", "natura agat propter finem", "omnia quae fiunt a natura, fiunt propter aliquid", "natura nihil est aliud quam ratio cuiusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, quae ipsae res moventur ad finem determinatum", "epilogando dicit, manifestum esse quod natura sit causa, et quod agat propter aliquid".⁴²

En la *Suma* y en el *Contra Gentes* sostiene que todo agente obra por un fin. Y al decir todo agente incluye tanto a la naturaleza racional como a la irracional. Partiendo de la expresión aristotélica "non solum intellectus, sed etiam natura agit propter finem",⁴³ afirma en la *Suma*:

"Agens autem non movet nisi ex intentione finis. Si enim agens non esset determinatum ad aliquem effectum non magis ageret hoc quam illud".⁴⁴

³⁸ GAUTHIER, *La Morale d'Aristote*, PUF, Paris, 1958, pp. 47-48.

³⁹ *In Phys.*, L. II, lec. I. Cfr. *Física* II (Bk 192b20).

⁴⁰ *S. Th.*, I-II, q. 10, a. 1, c.

⁴¹ *Contra Gentes*, IV, cap. 35.

⁴² *In Phys.*, L. II, Lec. XI, XII, XIII, XIV.

⁴³ Cfr. Bk 196b21.

⁴⁴ *S. Th.*, I-II, q. 1, a. 2, c.

Sin la intervención del fin no habría razón de ser de la determinación de la acción en un preciso sentido; no habría razón de ser de la canalización de la acción eficiente. Así como la existencia del efecto evidencia la necesidad de una causa eficiente, la determinación de ese mismo efecto en lugar de otro igualmente posible demuestra la existencia de un fin, de una determinación previa que ha dirigido con precisión tal causalidad.⁴⁵ Con respecto a esta determinación el Aquinate distingue una doble ordenación posible.

"Haec autem determinatio, sicut in rationali natura fit per rationalem appetitum, qui dicitur voluntas; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quae dicitur appetitus naturalis".

Concluye el corpus en los siguientes términos:

"Proprium est naturae rationalis ut tendat in finem quasi se agens vel ducens ad finem: naturae vero irrationalis, quasi ab alio acta vel ducta, sive in finem apprehensum, sicut bruta animalia, sive, in finem non apprehensum, sicut et quae omnino cognitione carent".⁴⁶

En el *Contra Gentes* esta doble ordenación al fin la explica indicando que "todo agente obra o por naturaleza o por el intelecto". En ese contexto naturaleza abarcaría todas las formas posibles de la naturaleza irracional e intelecto se identifica con la naturaleza racional. Pero en ambos casos "tanto el que obra según la naturaleza como el que obra según el arte y a propósito, obra por un fin".⁴⁷ Podemos concluir que naturaleza y fin son correlativos. En el plano óntico el fin tiene la primacía pues él es quien determina en un ente el modo específico de tender a su perfección, vale decir, su naturaleza. En el orden de la ejecución, en cambio, la primacía está en la naturaleza que realiza el fin como un efecto.

Las nociones de naturaleza y fin requieren todavía algunas precisiones. En el *Contra Gentes* el Aquinate sostiene que la naturaleza se identifica con la forma:

"Natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam. Forma igitur rei naturalis est eius natura".⁴⁸

En cuanto al fin hay que distinguir en él dos sentidos: el de término o extremo de una cosa como lo último y acabado, o bien el otro sentido perfectivo, cuando expresamos el acabamiento en las realidades cualitativas, en el orden de la forma. El sentido perfectivo corresponde al fin que es término de la acción, pues la acción siempre tiende a producir una perfección en las cosas, o bien es ella misma, en la actividad inmanente, una perfección del

⁴⁵ Cfr. DERISI, O., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, EDUCA, 4ª ed., 1980, p. 28.

⁴⁶ *S. Th.*, I-II, q. 1, a.2, c.

⁴⁷ *Contra Gentes*, III, 2.

⁴⁸ *Contra Gentes*, IV, 35.

sujeto. De allí la identidad del término griego *télos* (fin) y *téleion* (lo perfecto). Ese sentido perfectivo es el que está presente en el Aquinate al afirmar que el fin de todas las cosas es el bien. Así lo expresa en el *Contra Gentes*:

“Illud ad quod aliquid tendet cum extra ipsum fuerit, et in quo quiescit cum ipsum habuerit, est finis eius. Unumquodque autem, si perfectione propria careat in ipsam movetur, quantum in se est; si vero eam habeat, in ipsa quiescit. Finis igitur uniuscuiusque rei est eius perfectio. Perfectio autem cuiuslibet est bonum ipsius. Unumquodque igitur ordinatur in bonum sicut in finem”.⁴⁹

La forma, pues, identificada con la naturaleza, nos manifiesta el fin o perfección hacia la que el ser se inclina. Con gran claridad se expresa Mons. Derisi sobre este tema en *Los fundamentos metafísicos del orden moral* al afirmar: “De la forma como acto procede toda la actividad del ser; de la forma como acto sustancial específico procede la actividad específica de esa naturaleza, es decir, aquello por lo que el ser se mueve esencialmente hacia su último fin. De aquí que el último fin de un ser está expresado por su forma considerada no sólo estática, sino también dinámicamente, o sea no sólo como constitutivo de una sustancia sino también como principio dirigente de una actividad que se desplaza hacia la plenitud de la misma forma, hacia la perfección específica. Así el hombre hacia la plenitud de su vida racional o espiritual”.⁵⁰

Corresponde ahora, confrontar con la noción hobbesiana de naturaleza humana ya expuesta, la noción que desarrolló el Aquinate. Frente a una naturaleza entendida como una simple suma de facultades y poderes donde la razón sólo figura para que la descripción sea completa, no habiendo más que una diferencia de grados entre animal y hombre, encontramos en el Doctor Angélico la insistencia en el discernimiento de las operaciones propias del hombre. Así en la *Suma* afirma:

“Natura enim uniuscuiusque rei ex eius operatione ostenditur. Propria autem operatio hominis, in quantum est homo, est intelligere: per hanc enim omnia animalia transcendit”. . . . “Oportet ergo quod homo secundum illud speciem sortiatur, quod est huius operationis principium” . . . “Relinquitur ergo quod intellectivum principium sit propria hominis forma”.⁵¹

Observamos que mientras la mentalidad moderna hobbesiana rechaza la noción de forma y debido a ello no encuentra diferencia esencial entre los movimientos realizados por el hombre y los realizados por otros cuerpos naturales, la tradición escolástica hace hincapié en la forma identificada con el principio de la operación propia del hombre para así distinguirlo de los demás entes. Y aún más precisa es la distinción que realiza el Aquinate, cuando, entre

⁴⁹ *Contra Gentes*, III, 16.

⁵⁰ DERISI, O., *op. cit.*, pp. 35-36.

⁵¹ S. Th., I, q. 76, a.1, c.

las mismas acciones que el hombre ejecuta, distingue entre las que son propiamente humanas de las que son simplemente del hombre.

"...illae solae proprie dicuntur 'humanae', quae sunt propriae hominis in quantum est homo. Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus. Est autem homo dominus suorum actuum per rationem et voluntatem... Illae ergo actiones proprie humanae dicuntur, quae ex voluntate deliberata procedunt. Si quae autem aliae actiones homini conveniant, possunt dici quidem 'hominis' actiones; sed non proprie humanae, cum non sint hominis in quantum est homo".⁵²

El hombre es por definición un ser racional y la razón lo constituye en su ser y en su obrar. Los actos humanos se definen y configuran por orden al fin, en función del cual se pone siempre en movimiento la actividad del hombre. El fin es así, como ya se ha probado, el principio y la razón de ser del acto humano, pero ese orden al fin es algo propio de la razón, pues es ella la que propone y presenta el fin a la voluntad.

Ahora bien, si la razón es necesariamente el primer principio de los actos humanos en cuanto tales, ha de ser también su regla y su medida, y la ley será la razón que mide y regula. Corresponde ahora una breve consideración del tema de la ley en el pensamiento del Aquinate en orden a mostrar cómo Hobbes, si bien en apariencias ha usado una terminología escolástica, en su interpretación se ha desviado totalmente de la orientación filosófica, ética y jurídica de Santo Tomás.

En la I-II, q. 90, a. 1 se lee:

"lex quaedam regula est et mensura actuum, ... Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum... In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis... Unde relinquatur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem".

Debemos señalar que la razón aquí debe entenderse como razón práctica, pues es ella la que versa acerca de lo operable: "lex est quoddam dictamen practicae rationis".⁵³ Ya en esta primera aproximación general al tema de la ley podemos observar la diferencia con la noción hobbesiana de ley fundada en la autoridad y el poder, y no en la racionalidad. Avanzando con el examen que realiza Sto. Tomás debemos continuar con el siguiente orden argumental: el primer principio en el orden operativo al que se refiere la razón práctica es el fin último, y el fin último de la vida humana es la felicidad o bienaventuranza. Si la parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, siendo el hombre individual parte de la comunidad perfecta, es necesario que la ley propiamente mire al orden que conduce a la felicidad común.⁵⁴

"Lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune".⁵⁵

⁵² S. Th., I-II, q. 1, a.1, c.

⁵³ S. Th., I-II, q. 91, a.3, c. Cfr. I-II, q. 90, a.1, ad 2.

⁵⁴ Cfr. S. Th., I-II, q. 90, a.2, c.

⁵⁵ S. Th., I-II, q. 90, a.3, c.

Con estos elementos podemos entender la definición clásica a la que arriba el Aquinate al fin de la q.90:

“Lex nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata”.⁵⁶

Nuevamente en la comparación choca el criterio absolutamente individualista de Hobbes con el de una comunidad perfecta en la que el hombre individual desarrolla su natural sociabilidad y politicidad. Así mientras que para el filósofo de Malmesbury el único fin de la ley es la propia conservación, para el Aquinate el fin de la ley es el bien común.

Pasando ahora de la noción general de ley a la de ley natural, también debemos señalar importantes aspectos de la doctrina tomista con la que entra en colisión el pensamiento hobbesiano. Mientras que para éste la ley natural no es propiamente ley sino precepto condicional, cualidad dispositiva del hombre, para Sto. Tomás, tal como toda ley, la ley natural es un *opus rationis*, algo producido por la razón práctica no como actos, sino como proposiciones que son primariamente los juicios o principios primeros que dirigen la operación humana, que son evidentes por sí mismos, se conocen por todos naturalmente desde el uso de razón y no son meros enunciados sino juicios imperativos. Estos principios expresan los fines primarios de la naturaleza humana, a los cuales está ordenada o inclinada naturalmente. Leemos en la *Suma*:

“Omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae... secundum quod regulantur ratione pertinent ad legem naturalem”.⁵⁷

Este tema de las inclinaciones nos lleva indefectiblemente a la relación que el Aquinate establece entre la ley natural y la ley eterna al definir la primera:

“Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura”.⁵⁸

Esta definición se explica a partir de la siguiente argumentación: todas las cosas participan de alguna manera de la ley eterna, pues por la impresión de la misma tienden y se inclinan a sus propios actos y fines. La Razón Eterna es la que inclina a todas las creaturas al fin y a la acción debida. Pero el hombre como creatura racional participa de un modo especial, es decir, participa intelectual y racionalmente de la ley eterna, y precisamente por eso su participación puede llamarse con propiedad *ley natural*, pues la ley, como ya se ha dicho, es *opus rationis* o *aliquid rationis*. Por eso, inclusive, la participación de los entes irracionales de la Razón Eterna es una participación “suo modo” y sólo puede denominarse ley por cierta semejanza, es decir impropriadamente.⁵⁹ Vale en este punto, traer a colación, lo que afirma el Dr. Soaje

⁵⁶ S. Th., I-II, q. 90, a.4, c.

⁵⁷ S. Th., I-II, q. 94, a.2, ad 2.

⁵⁸ S. Th., I-II, q. 91, a.2, c.

⁵⁹ Cfr. I-II, q. 91, a.2, ad 3.

Ramos en su tesis sobre la noción de ley en Suárez: "Las inclinaciones naturales sólo cuando son asumidas y formuladas racionalmente por la sindéresis revisten la razón de regla y de ley natural".⁶⁰ Con esto queda demostrado que para Sto. Tomás la ley natural, a diferencia de Hobbes, es *propriamente* ley.

Pero quedan aún dos aspectos que no podemos omitir: la noción de "recta ratio", y la fundamentación de lo bueno, lo justo y lo recto. Con referencia a la "recta ratio" recordemos que en Hobbes hay una posición ambigua, pues así como en el *De Cive* la acepta, aunque la malentienda como instrumento de cálculo al servicio de las pasiones, en *Elements of Law* directamente niega su existencia debiendo apelar al poder del soberano para proporcionar una regla de los actos humanos. La coherencia del sistema tomista, en cambio, presenta como regla de los actos humanos la razón, pero como puede haber una razón recta y una errónea, el Aquinate insiste en afirmar que no es una razón cualquiera sino la razón recta la que regula nuestros actos.⁶¹ Así se expresa en las *Sentencias*:

"Et ideo regula humanorum actuum non est ratio qualibet, sed ratio recta".⁶²

Y de similar modo en el *Comentario a la Ética*:

"Quia contingit rationem esse et rectam et erroneam, oportet virtutem secundum rationem rectam operari".⁶³

Además, en la "recta ratio" como regla próxima de los actos humanos, se vierte todo el contenido de la naturaleza por intermedio de la razón natural o razón perfeccionada por la sindéresis. Pues la naturaleza humana es considerada como fundamento de esa regla próxima, ya que la regla de la razón humana se toma de las cosas creadas que el hombre conoce naturalmente, entre las que precisamente se incluye la naturaleza humana.⁶⁴ Esto nos conduce al otro aspecto señalado, la fundamentación de lo bueno, lo justo y lo recto. Precisamente porque para Hobbes no existe un orden natural, lo bueno, lo justo y lo recto no encuentran su fundamento en la naturaleza de las cosas (*in rerum natura*), debiendo apelar él a las leyes civiles emanadas del poder soberano. De este modo la ley civil, además de ser medida de todas las acciones del hombre, se convierte en fundamento de la bondad, la justicia y la rectitud ya que antes de existir la ley nada es ni bueno ni malo, ni justo ni injusto, ni recto ni vicioso. Por el contrario, Sto. Tomás aceptando la existencia de un orden natural, rechaza la posición de los que dicen que lo justo y lo recto sólo lo establece la ley ("excluditur positio dicentium quod iusta et

⁶⁰ Cfr. SOAJE RAMOS, G., *Sobre algunos aspectos fundamentales de la noción de ley en Francisco Suárez*, Tesis doctoral, UNC, Córdoba, 1951, p. 218.

⁶¹ Cfr. LEHU, L., *La Raison, Règle de la Moralité d'après Saint Thomas*, Ed. Gabalda, Paris, 1930.

⁶² *In II Sent.*, dist 24, q. 3, a.3, ad 3.

⁶³ *In II Ethic.*, 1,7.

⁶⁴ Cfr. SOAJE RAMOS, *op. cit.*, pp. 217-218 —cfr. I-II, q. 74, a. 7—: "Manifestum est autem, quod actus humani regulari possunt ex regula rationis humanae, quae sumitur ex rebus creatis, quas naturaliter homo cognoscit".

recta sunt solum lege posita).⁶⁵ En el *Contra Gentes* afirma que se dan acciones humanas naturalmente convenientes y otras que naturalmente no convienen. A una cosa le conviene naturalmente todo lo que tiende hacia su fin natural, y lo contrario le es naturalmente inconveniente. Hay, por consiguiente, acciones que convienen al hombre según su naturaleza, que son de por sí rectas y no sólo por ser mandadas por la ley. Así pues concluye Tomás

“bonum et malum in humanis actibus non solum sunt secundum legis positionem, sed secundum naturalem ordinem”. (Id.).

Finalmente, debemos concluir este examen con la comparación del sentido que la moral y la ética tienen en uno y otro sistema. Ya hemos apreciado, apoyándonos en los textos, el carácter de ordenamiento artificial que el sistema hobbesiano imprime a la moral. La ética y la política son para Hobbes demostrables *a priori* en cuanto que, como ya se ha señalado, los principios que son para él causas de la justicia, esto es las leyes y los convenios, por los que se discierne lo justo de lo injusto, son establecidos por el hombre mismo. ¡Otro vaciamiento de la noción aristotélica de demostración *a priori*!.⁶⁶ Por contraposición, el sistema tomista nos presenta un saber que se ocupa de las “costumbres” humanas (*mores*) en su dimensión individual o colectiva, o del “ethos” en el sentido moral del término como carácter o modo de ser de una persona o de una comunidad. Del Comentario de Sto. Tomás a la *Ética* podemos concluir que la filosofía moral por su objeto propio material y formal parte de la experiencia; y el orden que establece así como los principios que estudia tienen su fundamento en la naturaleza misma, entendida como orden natural dado. He aquí los textos:

“Sic ergo moralis philosophiae circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas, secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem”.⁶⁷ “Dico autem operationes humanas, quae procedunt a vountate hominis secundum ordinem rationis... Sicut autem subjectum philosophiae naturalis est motus, vel res mobilis, ita subjectum moralis philosophiae est operatio humana ordinata in finem vel etiam homo prout est voluntarie agens propter finem”.⁶⁸

A modo de conclusión, me permito señalar que una naturaleza ateleológicamente concebida sólo puede originar una concepción mecanicista del mundo y de la vida, estéril, e insensible a los valores, donde la ética representa un ordenamiento exterior de las relaciones interpersonales que solamente ase-

⁶⁵ *Contra Gentes*, III, 129.

⁶⁶ Se dice esto último porque ya unos párrafos antes del texto transcrito en nota 36, Hobbes caracteriza en general la *demonstración a priori* en términos de los cuales dicho texto es una aplicación. Allí dice: “Itaque earum tantum rerum scientia per demonstrationem illam a priori hominibus concessa est, quarum generatio dependet ab ipsorum hominum arbitrio. Y esta noción la aplica incluso a la geometría en cuanto “generationesque figurarum ex nostro dependeant arbitrio... Itaque ad hanc rem, quod figuras nos ipsi creamus, contingit geometriam haberi et esse demonstrabilem”.

⁶⁷ *In Ethic.*, I, lect. I, n° 2.

⁶⁸ *In Ethic.*, I, lec. I, n° 3.

gura el interés individual. Sólo la noción de una naturaleza ordenada a un fin perfectivo puede ser fundamento de una concepción arquitectónica del mundo y de una vida virtuosa, donde la grandeza de la ética reside en su *objeto*: la moralidad en la conducta y radicalmente en la persona humana, en su *tarea*: la conducción mediata de la vida humana recta, y en su *fin último* identificado con el propio fin supremo del hombre, el bien humano perfecto.

MARÍA L. LUKAC DE STIER
Instituto de Filosofía Práctica
CONICET
Universidad Católica Argentina