

LA NATURALEZA COMO PRINCIPIO DE RACIONALIDAD

1. *La naturaleza física y sus razones*

La naturaleza es un principio intrínseco de movimiento y de operaciones de las cosas materiales. El mundo físico, el mundo de la naturaleza, es un conjunto organizado de seres que espontáneamente se comportan según leyes precisas y unívocas. Los eventos naturales, como la lluvia, el granizo o un terremoto, se producen por sí mismos, en virtud de fuerzas subyacentes a las cosas. Algo ocurre "naturalmente" cuando resulta de la misma estructura de las cosas. En el mundo físico, todo lo que sucede es natural (exceptuando los milagros), no guiado —de manera próxima— por un principio voluntario. Los eventos "pasan" porque tienen que pasar, porque la naturaleza predetermina necesariamente que ocurran así, supuestas ciertas condiciones.

Esta especie de rigidez inapelable y anónima con que la naturaleza actúa y se impone al hombre, le guste o no, puede parecer a veces como un peso para la vida humana, para las veleidades de la pereza o para las ansias de una libertad ilimitada.* Pero cuando el hombre comprende, no sólo científica sino sapiencialmente, que la naturaleza física de la que él forma parte tiene un fondo íntimo de bondad, entonces la realidad material deja de aparecer como agresiva y, al contrario, se manifiesta como colaboradora de la existencia humana en lo que ésta tiene de más esencial. El mismo hecho de que la naturaleza se imponga al hombre significa que existe una ley de la realidad trascendente al ser humano. El hombre nace en un mundo ya hecho, constituido por leyes irreformables a las que debe plegarse. Se comprende por qué la filosofía natural ha sido normalmente un punto débil del idealismo, ya que el idealismo tiende a subyugar la naturaleza en las manos del espíritu. Es necesario penetrar a fondo en la bondad metafísica de la naturaleza, aun cuando ésta actúe según leyes que como tales son indiferentes a los deseos particulares del hombre (con un ejemplo sencillo pero de valor general, un día resulta soleado o lluvioso con total independencia de los intereses humanos).

Los eventos naturales no son ciegos e irracionales, pues tienen un sentido, una inteligibilidad propia. El suceso natural puede ser casual o accidental, no intentado por una naturaleza particular y por sus direcciones de actuación, como es casual que un animal caiga por un precipicio, y le es hasta antinatural, pues evidentemente su naturaleza propia no le conduce a sufrir ese accidente. Pero no hay casualidades para la naturaleza tomada en su conjunto, pues todo lo que ocurre tiene un sentido en el "programa" general del mundo físico. Ese sentido es la finalidad, no sólo el fin específico de las diversas clases de seres naturales, sino los fines universales del orden del

(*) Salvo indicación contraria, por ahora nos referimos a la naturaleza en el sentido de naturaleza de las cosas materiales.

cosmos. La naturaleza particular, en su obrar regular y constante, y siempre la naturaleza en todo su conjunto universal, tienden *a algo* en sus líneas de actuación, podamos o no entender sus "razones" o fines concretos. La naturaleza no obra por intenciones, como la razón humana, pero está *intencionada*, obra tendencialmente porque posee una *intentio naturae* en todas las fases de su desarrollo. Si bien esto salta a la vista en los vivientes, que poseen un finalismo más acusado, en realidad afecta por entero a la naturaleza, haciendo que ésta, sin ser racional, no sea "irracional", caótica y sin sentido.

La existencia del mal físico no se opone al finalismo; es más, en cierto modo lo pone de manifiesto como por un contraste dramático. El mal físico no es más que una demostración de que el bien físico no es completo sino limitado, no sólo por su misma naturaleza, sino también por las condiciones en que de hecho se da, como su duración o el grado de su estabilidad. En definitiva el mal físico se reduce a la necesaria corrupción de los individuos materiales y por tanto es un mal *particular*, que afecta a seres particulares cuya naturaleza no es inmortal. Y desde el punto de vista del universo el mal físico significa que en general la naturaleza del mundo material, o su mismo orden, es corruptible aunque no aniquilable. El sentido último de tal corruptibilidad está vinculado al sentido último de la naturaleza física: ¿por qué existe un mundo físico irracional, y por qué es perecedero? Creo que sin apelar a la espiritualidad del alma humana esta pregunta no puede responderse, a menos que caigamos en una respuesta nihilista. La respuesta positiva es que el mundo físico existe para el hombre, pero para el hombre tomado en su dimensión espiritual sobre todo, y *en orden al hombre* y a su existencia profundamente trascendente, es conveniente que sea perecedero. Por ese motivo el mal físico, si bien afecta a todo el cosmos material, sigue siendo mal particular: es un mal para los seres corpóreos, pero no para la universalidad del ser.

El orden y finalismo de la naturaleza es, pues, la "racionalidad", en sentido analógico, del mundo físico. Se trata de un finalismo intrínseco en un sentido, y extrínseco en otro, pues la armonía y unidad del mundo responden a principios propios de los seres que actúan, pero no a un principio universal inherente al universo como totalidad. El mundo es uno no porque tenga una naturaleza —es una unidad de orden, no una substancia—, sino porque los seres que lo componen actúan naturalmente unos en relación con otros. "La naturaleza de las cosas naturales —afirma Tomás de Aquino— es el principio operativo de cada ente en lo que le compete en relación al orden del universo".¹ El mundo, en otras palabras, es un orden natural. Su carácter intrínseco y espontáneo lo distingue del orden artificial instaurado por el hombre. "El arte no parece diferir de la naturaleza sino en que la naturaleza es un principio intrínseco, mientras que el arte es un principio extrínseco. Si la técnica de la construcción naviera fuera intrínseca a los materiales con que se construye un barco, éste se habría producido por naturaleza".²

¹ *In XII Metaph.*, lect. 12. Esta y las siguientes citas, salvo indicación contraria, son de Santo Tomás.

² *In II Phys.*, lect. 14.

Con todo, si el finalismo es intrínseco por lo que respecta a cada cosa e incluso a las relaciones entre los individuos situados en un mismo nivel ontológico, ya no parece tan intrínseco, según nos sugiere la experiencia, si consideramos las relaciones entre los grados de ser que componen el universo (seres inorgánicos, vegetales, animales, hombre). Quiero aclarar, sin embargo, que la distinción entre fin intrínseco/extrínseco es diversa de la distinción entre fin immanente/trascendente; fin intrínseco es el que la misma naturaleza intenta, y puede ser trascendente, es decir, radicar en algo externo a la naturaleza.

Ciertamente, al desarrollar cada cosa sus efectos propios, colabora espontáneamente con el orden universal. Pero su *intentio naturæ*, so pena de caer en antropomorfismo, no se extiende más allá de lo que muestra la experiencia. La luz solar, por ejemplo, tiene como fin propio iluminar, y al hacerlo posibilita la vida en la tierra. La finalidad de servir a la vida es un fin extrínseco para la luz, no el resultado de una intencionalidad natural intrínseca, como la que tienen los ojos para ver. La formación progresiva del cosmos se orienta de modo singularísimo a permitir la existencia del hombre sobre la tierra, como indica el "principio antrópico" introducido razonablemente por algunas modernas cosmologías científicas, pero esa finalidad es tan sólo extrínseca, pues no se desprende de un estudio de la naturaleza misma de las fuerzas materiales que determinan la expansión del universo.

Más ampliamente, podemos decir que, en el ámbito de un cosmos estratificado ontológicamente, los seres inferiores o más imperfectos "sirven" pasivamente a los superiores o más perfectos, con su propia consistencia y leyes autónomas. No son meros instrumentos, cuyo sentido se acaba en el fin instrumental (y por esto el universo no es una máquina), pero son instrumentalizables por seres más altos, que necesitan naturalmente de ellos. La utilidad de la luz, continuando con el ejemplo anteriormente señalado, es un hecho natural, no accidental, pero no porque el sol tienda a ello, ni porque la naturaleza en su conjunto se oriente por sí misma a producir ese efecto admirable, sino porque los vivientes necesitan naturalmente de la luz y se sirven de ella. Y así se explica, en definitiva, cómo la totalidad de los seres irracionales sirve "naturalmente" al hombre.

2. La inteligencia, principio de la naturaleza

Esta es la "racionalidad" de la naturaleza: su interna estructura de fines intrínsecos y extrínsecos, en el marco de una estratificación esencial que parte de los seres inorgánicos y culmina en el hombre.

El último principio del orden natural físico no puede ser, sin embargo, la misma naturaleza irracional. Ella manifiesta características fundamentales de las que sus propios principios nos dan razón. El orden natural físico responde a un plan universal, pero no encontramos en el mundo ningún principio planificador intrínseco para todo el conjunto. Y aunque ese principio existiera, si es irracional es insuficiente para explicar el orden. Las tendencias naturales a fines, las prodigiosas concatenaciones medios/fin del mundo físico consti-

tuyen un orden sabiamente dispuesto pero impersonal, ni buscado ni comprendido por la misma naturaleza.

Por otra parte, sólo en el hombre observamos, dentro del mundo físico, la posibilidad de proyectar nuevos fines y de construir nuevos órdenes inscribiendo en ellos esos fines. La racionalidad humana es contemplativa y constructiva a la vez: contemplativa, en cuanto el hombre puede comprender el orden natural; constructiva, en cuanto esa comprensión le permite controlar, hasta ciertos límites, el orden natural, y crear sobre él nuevos órdenes artificiales.

La razón humana descubre así cierta afinidad con la "racionalidad" análoga de la naturaleza. La naturaleza actúa con una espontaneidad proyectada; la razón humana en cambio es, demás, proyectante. Los cosas previstas y programadas por la razón humana "siempre se hacen por algún fin" (*non operatur nisi intendens finem*).³ En este descubrimiento del modo de actuar de la razón y su diferencia respecto de la naturaleza, el hombre percibe que la razón es principio activo de orden, aunque al mismo tiempo se da cuenta de que él no es el creador de la naturaleza ya ordenada. La razón humana, siendo más alta que la naturaleza física, no es su principio. Y por otra parte, si la naturaleza física fuera el principio absoluto de sí misma, resultaría que la misma razón humana dependería de la naturaleza irracional y estaría así subyugada a las leyes fatales de la necesidad material. Llegaríamos a un naturalismo absoluto que encadenaría la razón humana a la causalidad inapelable de los fenómenos físicos.

El orden natural, e incluso el orden racional inherente al hombre, que tiene mucho de natural, como veremos, nos remiten a un principio *intelectivo* suprarracional, de donde tal orden se derive. "Toda obra de la naturaleza —dice Santo Tomás, en una afirmación de origen neoplatónico que supera el naturalismo— es la obra de una inteligencia".⁴ Por encima de la naturaleza hay una primera causa que no es ya una Razón —como luego diremos, la razón depende de una naturaleza—, sino una Inteligencia suprema, principio absoluto de toda naturaleza y de toda razón. La Inteligencia de Dios no es simplemente ordenadora, como la razón humana, sino creadora de las mismas fuerzas que entran en juego en un orden. La razón puede relacionar inteligentemente y de modo novedoso seres preexistentes a la misma razón, dotados de fuerzas y potencialidades previas a esa nueva ordenación. Pero la primera Causa intelectual no parte de ninguna naturaleza previa, sino que es *Auctor naturae*, autor de esa naturaleza que el Aquinate define como "inclinación puesta en las cosas por la primera Causa, ordenándolas a su fin debido".⁵

De este modo la bondad íntima de la naturaleza, que el hombre puede descubrir estudiando sus fines, aparece en toda su plenitud cuando se revela como la plasmación material de un designio voluntario e inteligente. La naturaleza física deja de parecer una imposición extraña a la vida espiritual humana, y se muestra, en cambio, como colaboradora esencial, en su propio ámbito y con sus límites, de la existencia espiritual del hombre.

³ In II Post. Analyt., loc. 9.

⁴ De Ver., q.3, a.1.

⁵ In XII Metaph., lect. 12.

Hacemos notar que la quinta vía tomista para probar la existencia de Dios, como es sabido, parte del orden teleológico irracional para llegar a la existencia de una Inteligencia suprema ordenadora. Esta vía tiene valor aún si los fines naturales son intrínsecos —como sucedería si el cosmos fuera una única substancia o una especie de gran organismo viviente—, pero se carga de una fuerza mucho mayor si las finalidades intracósmicas son, como hemos explicado, extrínsecas, pues en este caso es más evidente que el orden interior al mundo no se explica sólo con las fuerzas operantes en el mundo.

La naturaleza, en resumen, depende de una inteligencia, lo cual se desprende de las enseñanzas más hondas de Aristóteles. El cosmos aristotélico es naturalista porque, a diferencia del platonismo, reconoce a la naturaleza sus fuerzas propias; pero supera el naturalismo, al asignar al giro eterno de los astros —del que depende todo el orden natural, en la concepción antigua— una causa intelectual permanente. Pero el cosmos aristotélico, en realidad, no es suficientemente naturalista (ni tampoco da a la inteligencia la plenitud de sus funciones), porque el sistema cinemático astral, privado de una dinámica propia auténtica, requiere la moción continua de una inteligencia motriz (teoría de la animación astral, ligada a elementos paganizantes). De este modo, para Aristóteles, el eterno girar de los cuerpos celestes es natural, sí, pero pasivo y no verdaderamente activo. Aristóteles reconoció que los cuerpos graves y leves se mueven por sí mismos porque su misma naturaleza les lleva a moverse a sus lugares naturales (esta moción propia, sin embargo, no es la de un viviente, pues éste *domina* sus propios movimientos naturales),⁶ pero no extendió a los astros tal autonomía, por defecto de su mecánica.

Santo Tomás, aunque evidentemente no modifica la mecánica celeste de los antiguos, llega más a fondo en la comprensión de una naturaleza autónoma, que obra por sí misma, y que a su vez depende de una Inteligencia que no se limita a moverla, como si su materia fuera preexistente, sino que produce sus propias fuerzas, es decir, que la crea como tal naturaleza. “La naturaleza difiere del arte porque aquélla es un principio intrínseco, y éste un principio extrínseco. Si el arte de la construcción naval fuera intrínseca a los materiales de construcción, la nave se produciría de modo natural tal cual es producida por la técnica. Esto se manifiesta máximamente en las técnicas que son intrínsecas a lo producido, aunque accidentalmente, como sucede con el médico que se cura a sí mismo; la naturaleza se asemeja enormemente a este arte. Así se ve que la naturaleza no es más que el plan de un arte, pero un arte divina (*ratio cuiusdam artis, scilicet divinae*), e intrínseca a las cosas (*indita rebus*), por el que las mismas cosas se mueven a sus fines determinados. Como si el constructor de barcos fuera capaz de infundir a los materiales fuerzas propias por las que éstos por sí mismos se movieran a inducir la estructura de la nave”.⁷ Creo que sobran los comentarios ante este magnífico texto.

⁶ Cfr. *In VIII Phys.*, lect. 7.

⁷ *In II Phys.*, lect. 14.

3. Razón humana y naturaleza espiritual

Volvamos ahora nuestra atención a la razón humana. La naturaleza del hombre es racional, y precisamente por eso supera a la naturaleza física. El hombre no es un ser natural entre otros, aunque sí lo es en su parte física (la expresión "naturaleza física" es etimológicamente redundante, como es obvio; pero no lo es si, como veremos, la noción de naturaleza se amplía al ámbito de los seres espirituales).

La razón es un potencia diversa de la naturaleza, porque no se mueve espontáneamente, ni tiene ya predeterminado lo que obrará. La razón tiene que descubrir la actuación más conveniente, más certera, para dirigir a ella su intencionalidad conciente. Con otras palabras, tiene que proponerse un fin, y luego excogitar los medios para alcanzarlo. La racionalidad lleva al esfuerzo, al trabajo, al vencimiento de la pereza, pues el orden no se impone espontáneamente en la vida humana. Si el hombre se deja guiar simplemente por sus impulsos físicos, biológicos, afectivos, en breve tiempo se presenta el desorden, incluso dramáticamente. Sus instintos no le dictan lo que debe hacer concretamente; para ello cuenta, en cambio, con su potencia racional. Con ella debe organizar su vida, defenderse de peligros, acometer empresas, y con ella puede también progresar del modo más variado, mientras que en la naturaleza todo desarrollo ya está predeterminado en los principios naturales.

Pero la razón no está totalmente desconectada de la naturaleza, y por consiguiente no es autónoma. Para entender este punto de suma importancia, es preciso pasar de la noción de naturaleza material o física a la noción de naturaleza en sentido metafísico, en virtud de la cual puede hablarse de una naturaleza espiritual. Este paso es extremadamente difícil para la filosofía postkantiana, que ve en él el peligro de recaer en el naturalismo. Sin embargo, sin él sería ineludible un dualismo irreconciliable entre naturaleza y razón, que está en el corazón de no pocas corrientes de la filosofía contemporánea.

"La naturaleza se dice en muchos sentidos. A veces significa un principio intrínseco de las cosas móviles, y esta naturaleza, como dice Aristóteles en *II Phys.*, es la materia o la forma material. Pero en otro sentido la naturaleza es cualquier substancia o aun cualquier ente. Y en este sentido decimos que algo es natural para una cosa, si le corresponde según su substancia".⁸ Más brevemente: "la naturaleza es la esencia de una cosa",⁹ sentido metafísico de *natura* que permite hablar de una *natura intellectualis*: "la noción de naturaleza se aplica también a los seres intelectuales",¹⁰ e incluso a Dios, pues "el nombre de *Dios* significa la naturaleza divina".¹¹

La ampliación analógica de conceptos metafísicos tomados inicialmente del mundo material, como ocurre con las nociones de ser, substancia, causa, necesidad, etc., es inevitable si se quiere penetrar a fondo en la realidad. La naturaleza del ser espiritual evidentemente es diversa de la naturaleza mate-

⁸ S. Th., I-II, q. 10, a. 1.

⁹ S. Th., I, q. 60, a. 1.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ S. Th., I, q. 13, a. 8.

rial, y la naturaleza Divina es muy distinta de la creada. Tal diversidad, sin embargo, mantiene una unidad analógica, pues es la diversidad que surge de una *misma* perfección realizada en modos variados, más perfectos o más imperfectos.

La naturaleza material se ordena a fines espontáneamente, con un obrar que viene ya dado por los principios naturales en toda su determinación; la naturaleza espiritual creada se ordena a fines con libertad de acción; la naturaleza de Dios no se ordena a ningún fin por su propia plenitud, siendo ella el fin de todas las demás cosas. La naturaleza material obra siempre de la misma manera, unívocamente, de modo determinado, en cuanto dadas unas condiciones, los efectos sobrevienen inevitablemente; los seres espirituales son variados en su obrar, porque son inteligentes y libres. Al tratar del obrar de Dios respecto al mundo, Santo Tomás suele precisar que Dios no actúa como un *agente natural*, sino como una *causa voluntaria*. "La naturaleza obra siempre de un modo idéntico y uno, salvo que sea impedida(...). Todo agente natural (*agens per naturam*) tiene un ser determinado (*esse determinatum*). Como el ser de Dios no es determinado, sino que contiene en sí toda la perfección del ser (*totam perfectionem essendi*), no es posible que obre por necesidad natural(...). No obra por necesidad natural, sino que sus efectos determinados proceden de su infinita perfección según la determinación de su voluntad y de su intelecto".¹²

En Kant se da también una contraposición entre *libertad* y *naturaleza*, algo semejante a la que observamos en la tradición clásica con la diferenciación entre agentes naturales y voluntarios. Pero en Kant se trata de dos mundos separados y opuestos. La libertad kantiana es ausencia de naturaleza y en el fondo es voluntad sin inteligencia, ya que la razón teórica está encadenada al reino fenoménico, sobre el que ejerce su función constructiva; y la naturaleza mecánica está privada de racionalidad, pues no tiene principios propios de inteligibilidad. En la filosofía clásica, en cambio, la voluntad del ser espiritual no pierde su conexión íntima con la inteligencia y con la naturaleza, diversamente en Dios y en las criaturas.

Mas para expresar el modo de obrar de Dios en el mundo, y en general de los seres espirituales, es apropiado hablar de *obrar voluntario* en contraposición al *obrar natural*. Más aún, resulta más preciso hablar de obrar *voluntario* —sin excluir con esto la intervención de la inteligencia—, que no simplemente de obrar *intelectivo*, ya que el paso del pensamiento a la acción está mediado por la decisión voluntaria. Por eso cabe decir netamente que "Dios obra en las criaturas no por necesidad de naturaleza, sino por decisión de su voluntad" (*non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis*).¹³ Dios no produce todo lo que entiende, sino todo lo que entiende y quiere. "El entendimiento no produce efecto alguno sino mediante la voluntad, cuyo objeto es el bien entendido, que mueve al agente como fin. En consecuencia, Dios obra por voluntad y no por necesidad de naturaleza".¹⁴

¹² S. Th., I, q. 19, a. 4.

¹³ C. G., II, 23.

¹⁴ *Ibid.*

4. La racionalidad en la vida del espíritu

En el hombre es un hecho que la naturaleza aparece como un principio interior que da inicio al comportamiento racional. Se trata de la naturaleza humana en su parte espiritual. Todos los comportamientos racionales concretos del hombre tienen un inicio natural común a todos los hombres. Precisamente el hecho de que sean comunes es un signo de que son naturales,¹⁵ y en este sentido *pensar*, *razonar*, aunque no sean actos físicos, son actos naturales, que corresponden a la naturaleza humana.¹⁶

Las potencias físicas de los seres materiales están determinadas unívocamente a sus actos, y si no los realizan es por circunstancias accidentales. En cambio, en las facultades espirituales encontramos una dualidad entre la naturaleza como principio genérico o indeterminado de cara al obrar, y la racionalidad en la que se ejercen los actos concretos sujetos a elección voluntaria.

En el inicio genérico de esas facultades se dan originariamente actos naturales espirituales, que son fundamento de todo el obrar consiguiente: así sucede con la tendencia natural de la voluntad humana a la felicidad, o la tendencia natural del hombre a saber, a comunicarse con los demás, a vivir en sociedad, o con su capacidad natural para hablar, jugar, trabajar, dedicarse al arte, etc. El inicio se sitúa en las facultades espirituales, voluntad e inteligencia, en su ejercicio *natural* y todavía no especificado. En este "momento" inicial tenemos, pues, *inclinaciones naturales* (o tendencias), *potencias naturales* (o capacidades), y ciertos *hábitos naturales* que llevan a ejecutar unos pocos, pero fundamentales actos naturales.¹⁷ La inteligencia empieza a operar partiendo del hábito natural —no innato, pues procede de la experiencia, pero de modo natural— de los primeros principios, donde seminalmente se contiene todo el saber humano; en la voluntad se da correspondientemente su inclinación activa al bien (*voluntas ut natura*), que precontiene potencialmente el desarrollo de las virtudes y de todo el obrar bueno. Y no sólo hay en el alma humana potencias y hábitos constitucionalmente naturales, sino también actos naturales, como para la inteligencia son los actos de pensar, abstraer, juzgar, razonar, y para la voluntad los actos de querer, desear, elegir, y otros semejantes (como es obvio, en el acto natural se incluye también su objeto propio). Todo estos principios, por otra parte, son específicos, pero hay además en el individuo, debido a su constitución física,

¹⁵ Cfr. *In I Perih.*, lect. 2.

¹⁶ "Un movimiento se dice natural porque la naturaleza inclina a él. Y esto sucede en dos sentidos. Uno, realizándose entero en virtud de la naturaleza, sin intervención de la facultad cognoscitiva (...) como crecer es un movimiento natural para las plantas y los animales. En otro sentido, un movimiento es natural porque la naturaleza inclina a él, pero realizándose de un modo cognoscitivo (...) Y así los mismos actos del conocimiento, como entender, sentir, recordar, y los apetitos animales, son actos naturales" (*S. Th.*, I-III, q. 41, a. 3).

¹⁷ "Los principios del conocer intelectual son conocidos naturalmente. Y de modo semejante, el principio de los movimientos voluntarios debe ser algo naturalmente querido" (*S. Th.*, I-II, q. 10 a. 1). "Lo que pertenece a la naturaleza tiene carácter de principio" (*S. Th.*, I, q. 60, a. 2).

ciertas predisposiciones naturales aún con relación a aspectos de la vida racional.¹⁸

Estas consideraciones prueban que el hombre posee una auténtica *naturaleza* espiritual, de la que brota su conducta racional, que radicalmente es, para la inteligencia, el ejercicio de la discursividad del pensar, y para la voluntad su actuación electiva (*voluntas ut ratio*), que una y otra vez va conformando la conducta humana en lo que ésta tiene de más personal.

Los actos naturales específicos no pueden faltar en ninguna persona humana (salvo impedimento físico), pero los actos racionales y electivos, diversos en cada uno y no sujetos al determinismo natural, constituyen la realización progresiva, histórica, de la persona humana en cuanto ser individual de naturaleza racional.¹⁹

La filosofía postkantiana, decíamos antes, encuentra dificultades en aceptar la existencia de una *natura intellectualis*, porque tiene un concepto de naturaleza excesivamente condicionado por las ciencias naturales. La existencia de una naturaleza se opondría a la libertad, que sería la superación de toda naturaleza. Pero la racionalidad humana, aunque supera la naturaleza física, no es la modalidad más alta de la vida del espíritu, sino al contrario, la más baja, la específica del hombre, inferior a la vida del espíritu de los ángeles y de Dios. La deliberación, la inquisición racional, la pregunta, el esfuerzo, el "pararse a pensar", distinguen la vida racional de los procesos físicos, pero son también señales de deficiencia espiritual. "El artista no delibera en cuanto posee el arte, sino en cuanto no alcanza la certeza propia del arte; en las técnicas con mayor certeza no se delibera, como uno que escribe no delibera sobre cómo deberá formar las letras. E incluso los artistas que deliberan, en cuanto adquieren principios ciertos de arte, ya no deliberan en la ejecución, como el citarista, que si delibera al tener que sonar las cuerdas de la cítara, se demostraría muy falto de pericia".²⁰ En definitiva, si la racionalidad no dependiera de ninguna naturaleza, entonces sería el principio último y Dios debería ser una Razón suprema, no un Intelecto, lo cual es una forma de racionalismo.

Respecto a Dios, es importante hablar de *naturaleza divina*, porque con ese concepto, debidamente purificado de las estrecheces implicadas en la noción de naturaleza creada, significamos la inmutable posesión de perfecciones esenciales. Pero la naturaleza de Dios no es un principio interno del ser divino, pues en Dios no hay una parte que sea principio y otra principiada; por eso más propiamente cabe decir que su naturaleza es su esencia, y que su esencia es la plenitud del Ser subsistente. La naturaleza de Dios es espiritual en plenitud de actualidad, y por eso Dios entiende sin discursividad

¹⁸ Cfr. S. Th., I-II, q. 63, a. 1.

¹⁹ Notemos en Cayetano la vinculación entre racionalidad y elección: "una potencia es racional si obra con razón y elección, como el arte de la medicina, por el que el médico sabe qué conviene a la salud del enfermo, y queriendo aplica las medicinas. Una potencia es irracional si no obra por razón y libertad, sino por su disposición natural" (*In II Perth.*, lect. 11). La potencia activa irracional se orienta *ad unum*, afirma también, mientras que la potencia activa racional se orienta *ad opposita*, pues puede obrar o no, obrar de un modo u otro.

²⁰ *In II Phys.*, lect. 14.

racional, y obra electivamente sólo respecto de las criaturas, mientras que respecto de Sí mismo obra por necesidad natural (no se ama a sí mismo por elección, sino necesariamente). Cuando predicamos de Dios, Ser espiritual, el concepto de naturaleza, queremos significar precisamente que su espiritualidad no es racional, y que en su obrar en orden a sí mismo no se ve precisado a elegir, a ejercer la voluntad electivamente.

La naturaleza espiritual del hombre, en cambio, tiene la forma de la racionalidad. No es una naturaleza "cerrada", como la de los seres irracionales, ni "colmada" o llena de plenitud, como la de Dios, sino "abierta" a un progresivo perfeccionamiento en la fase temporal de su existencia. Todo en ella está preparado para el comportamiento racional. Todo en ella es incoactivo.²¹ La naturaleza se nos da como un principio que nos empuja a realizar una tarea en la que tal naturaleza alcanzará una forma de plenitud. Ella misma inclina a la conducta racional: "una inclinación natural inhiere a cada hombre para que obre según la razón".²² En este sentido, la naturaleza humana tiene como una estructura "genérica" o "indeterminada", no lógica sino real, y no por indiferencia ante el obrar sino por amplitud de un objeto al que se tiende activamente: los objetos formales de las potencias son géneros (la vista capta el color), y los de las facultades espirituales son trascendentales (el ente para la inteligencia, el bien para la voluntad); en esta misma línea, es natural que el hombre viva en sociedad y con leyes, pero la naturaleza no determina las leyes y sociedades concretas que el hombre debe decidir; es natural que el hombre hable, pero la naturaleza no impone ningún lenguaje específico.

Los primeros principios, las inclinaciones naturales, pese a su indeterminación, no pueden trivializarse ni infravalorarse, como si esa indeterminación fuera meramente lógica. Son principios activos, que no sólo mueven al comienzo, sino constantemente, pues la naturaleza no deja nunca de empujar, incluso en los casos de frustración personal. Así, siempre que el hombre convive con otros, en medio de las circunstancias más variadas, está impulsado de modo concreto por sus tendencias sociales. Si estos principios naturales incoativos desaparecieran, la racionalidad humana perdería el terreno de donde surge, y no podría realizarse más que como arbitrariedad.

En resumen, podemos decir que aunque lo racional es más alto que lo natural en sentido físico, la naturaleza espiritual es más alta que la racionalidad, y que la naturaleza espiritual es precisamente el principio activo de la vida racional.²³ La racionalidad humana —la única racionalidad— asume la función de llevar a término el movimiento iniciado por una naturaleza espiritual imperfecta.

La razón humana, desde luego, es norma de conducta para que el hombre regule su vida pasional e instintiva, su comportamiento físico, y todo el ámbito de la naturaleza irracional. Pero es una *norma regulada*, a su vez, por los principios de la naturaleza humana; nada sino ella puede captar esos

²¹ Cfr. S. T., I-II, q. 63, a. 1.

²² S. Th., I-II, q. 94, a. 3.

²³ Cfr. S. Th., I-II, q. 41, a. 3.

principios, pero debe estar atenta a éstos, pues también puede equivocarse. Por este motivo, la razón no es una potencia intensivamente infinita, pues tiene límites funcionales: no puede hacer todo lo que quiere, sino que debe respetar la naturaleza de las cosas, que preexiste a ella.²⁴ Privar a la razón humana de su vinculación con la naturaleza no es realzarla, sino que más bien equivale a vaciarla de contenido, a condenarla a llevar una existencia de pura razón formal, sin principio ni fin.

No es, pues, la razón una instancia reguladora externa a la naturaleza, sino que está en íntima armonía con ella. Hay armonía entre las inclinaciones humanas más profundas y los dictámenes normativos de la razón: "todas aquellas cosas a las que el hombre tiene una inclinación natural, la razón *naturalmente* las aprehende como buenas, como algo que hay que buscar operativamente, y lo contrario como algo malo que se ha de evitar. El orden de los preceptos de la ley natural se corresponde con el orden de las inclinaciones naturales".²⁵ La vida humana no puede regularse por las apetencias sensibles del *aquí* y el *ahora*, como sucede en cambio con los animales, porque el hombre no es un *agente natural*, sino un *agente voluntario*, y por tanto su regla próxima de actuación no es el impulso natural, que es insuficiente, sino la razón, en virtud de la cual se decide; pero la razón dictamina poniéndose en la línea de lo que conviene o no conviene a la naturaleza humana y a sus inclinaciones naturales profundas.²⁶ La misma razón posee un ejercicio natural incoactivo: existe una lógica espontánea previa a la lógica como arte; y en el orden moral, "a cada uno la razón le dicta naturalmente que obre de manera virtuosa".²⁷ El completamiento de ese inicio se deja al solo esfuerzo racional: "hay muchas obras de virtud a las que la naturaleza no inclina primariamente, pero los hombres las descubrieron mediante la inquisición racional, como útiles para el buen vivir".²⁸

5. La razón racionalista

Terminaremos con una breve referencia al naturalismo y al racionalismo. El naturalismo considera que la razón puede llegar a ser una enfermedad mortal para el hombre y para la misma naturaleza física. Esa enfermedad se verificaría cuando la razón coarta la expansión de las fuerzas vitales de la naturaleza, o incluso las destruye. Esto es correcto, sin duda, pero el naturalismo se queda corto al valorar la función racional; no ve en ella más que operaciones lógicas, la organización conceptual con el fin exclusivamente técnico de dominar la naturaleza. El ecologismo es, en este sentido, la forma actual de naturalismo, que quiere defender los derechos de la naturaleza frente a los derechos de la razón. Pero, repetimos, la razón del naturalismo es muy pobre, porque en el fondo es la razón racionalista, que ha cortado su conexión con la naturaleza, buscando con esto una expansión infinita de libertad, que no es propia de la finitud del ser humano.

²⁴ "La voluntad se funda en una naturaleza" (S. Th., I-II, q. 10, a. 1.).

²⁵ S. Th., I-II, q. 94, a. 2.

²⁶ Cfr. S. Th., I-II, q. 18, a. 5.

²⁷ S. Th., I-II, q. 94, a. 3.

²⁸ *Ibid.*

El racionalismo, en el otro extremo, tiene el defecto de tomar a la naturaleza como meramente pasiva y sin consistencia propia. El hombre es racionalidad y construye su mundo con la racionalidad. La mayor victoria sería el sometimiento pleno de los fenómenos naturales al control de la razón humana. Propiamente no habría naturaleza, sino tan sólo juegos de fuerza irracionales, sin finalidad natural, que sólo cuando el hombre controla adquieren un sentido. Para el racionalismo estricto, no hay leyes naturales ni en sentido físico ni en sentido moral; la normatividad es propia de la razón, que se da normas a sí misma y legisla sobre la naturaleza. La razón sería, así, el principio último del universo y la raíz de la victoria del hombre sobre su ser natural meramente fáctico y contingente.

A pesar de los actuales movimientos ecologistas, que nos han venido a recordar que existe una naturaleza, el menos física, el racionalismo no deja de prevalecer. La solución no es un término medio entre racionalismo y naturalismo, entre tecnificación moderada y sentido del equilibrio ecológico. La solución verdadera es llegar a un concepto adecuado de naturaleza y razón. Si la razón es sólo proyecto humano, hipótesis constructiva, elección arbitraria, entonces sus obras serán efímeras y pobres. Con una razón formal sólo llegamos a juegos racionales, a técnicas de manipulación, a la ley positiva sin Derecho natural, a lógica sin metafísica, a historia sin trascendencia. Y, a su vez, si la naturaleza se reduce a fenómenos físicos, a datos empíricos sin significado, a fuerzas ciegas y mecánicas, entonces el hombre está perdido en un mundo hostil al que no tiene más remedio que recuperar imponiéndole su racionalidad y creándolo como "mundo humano".

La asunción de la naturaleza como principio metafísico lleva, en cambio, a la revalorización de la función positiva de la racionalidad humana. La racionalidad mueve al cumplimiento de las exigencias de una naturaleza operativamente inacabada, aunque constitucionalmente definida e inmodificable. Si la racionalidad sigue el rumbo marcado teleológicamente por la naturaleza, su desarrollo es constructivo y enriquecedor. Y con ese desarrollo el hombre puede adquirir nuevas potencialidades en forma de hábitos (segunda naturaleza), y puede completar con la cultura y la técnica lo que la naturaleza no da pero exige. El hombre se pone así en condiciones, libremente, de realizar actos personales más plenos, porque más acomodados al bien de su naturaleza.

JUAN JOSÉ SANGUINETI