

## ¿QUÉ SUCEDE CUANDO LA CULTURA CAMBIA LA NOCIÓN DE NATURALEZA?

El propósito de esta comunicación es mostrar las consecuencias del cambio en la noción de naturaleza cuando la cosmovisión de la temprana modernidad deja de lado el concepto clásico de naturaleza -entendida como principio de movimiento ordenado a un fin-, reniega de la teleología, y de este modo la naturaleza pierde su valor normativo. Me propongo también mostrar que este cambio trae aparejada una variación en la relación de fe y obras, de naturaleza y gracia.

La primera cuestión que abordaremos es la noción tradicional de naturaleza como principio de movimiento dirigido a un fin. Tomás de Aquino sigue en este tema, directamente, la exposición de Aristóteles en *Física* II. Comentando así la misma definición de naturaleza nos dice: “la naturaleza no es otra cosa que el principio de movimiento y reposo en aquel en el que está primeramente y *per se* y no por accidente”<sup>1</sup>. En la *Summa Theologiae* nos habla de diversas acepciones del término: ...“la naturaleza se dice de muchas maneras. A veces, se dice del principio intrínseco en los entes móviles y tal naturaleza es o bien la materia o bien la forma material, como consta en la *Física*, libro II. De otro modo se dice naturaleza a cualquier sustancia o también a cualquier ente. Y según esto, es natural a una cosa lo que le conviene según su sustancia. Y esto es lo que por sí es inherente a la cosa”<sup>2</sup>. En el *Contra Gentes* es aún más explícito: “El nombre de naturaleza primeramente se impuso para significar la misma generación de los que nacen. Y de ahí pasó a designar el principio de tal generación. Y luego, al principio de movimiento intrínseco en el móvil. Y como tal principio es materia o forma, luego se llama naturaleza a la forma o materia de la cosa natural que tiene en sí el principio de movimiento. Y porque la forma y la materia constituyen la esencia de la cosa natural, se extendió el nombre de naturaleza para significar la esencia de cualquier cosa que existe en la naturaleza, para así llamar naturaleza de una cosa a la esencia que significa la definición”<sup>3</sup>.

Ahora bien, que esta naturaleza se ordene 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: “la naturaleza opera por algo”; “la naturaleza actúa por el fin”; “todo lo que es hecho por la naturaleza es hecho por algo”; “la naturaleza no es otra cosa que la razón de algún arte, a saber el divino, inserto en las cosas, por lo cual la cosa se mueve hacia un fin

---

<sup>1</sup> *In Phys.*, L.II, lec. I, Cf. Aristóteles, *Física* II (Bk 192b20). Todas las traducciones del latín en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, son de mi autoría.

<sup>2</sup> *S.Th.*, I-II, q.10, a.1, c.

<sup>3</sup> *Contra Gentes*, IV, cap.35.

determinado”<sup>4</sup>. En la *Summa* 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: “no solo el intelecto, sino también la naturaleza actúa por un fin”<sup>5</sup>, en la *Summa* afirma que “el agente no se mueve sino por la intención del fin. Pues, si el agente no estuviese determinado a algún efecto, no haría más esto que aquello”<sup>6</sup>. 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 ordenación 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<sup>7</sup>. Con respecto a esta determinación, el Aquinate distingue una doble ordenación posible: “Esta determinación, como en la naturaleza racional se hace por el apetito racional al que se llama voluntad, así en los otros entes se hace por inclinación natural a la que se llama apetito natural”, y concluye el *corpus* en los siguientes términos: “Es propio de la naturaleza racional tender al fin como moviéndose o dirigiéndose al fin por sí misma; en cambio la naturaleza irracional o tiende al fin aprehendido o conocido como actuada o dirigida por otro, tal como los animales brutos, o al fin no conocido tal como aquellos que carecen de todo conocimiento”<sup>8</sup>.

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 y el intelecto se identificaría 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”<sup>9</sup>. Podemos concluir que naturaleza y fin son correlativos. En el plano óntico el fin tiene la primacía, pues él 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* Tomás sostiene que la naturaleza se identifica con la forma: “La naturaleza es por lo que una cosa se dice cosa natural. Se dice cosa natural a partir de esto que tiene forma. La forma de la cosa natural es su naturaleza”<sup>10</sup>. En cuanto al fin hay que distinguir en él dos

<sup>4</sup> *In Phys.*, L.II, Lec.XI, XII, XIII, XIV.

<sup>5</sup> Cf. Bk 196b21.

<sup>6</sup> *S.Th.*, I-II, q.1, a.2, c.

<sup>7</sup> Cf. O.N.Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, EDUCA, 4ª ed., 1980, p.28.

<sup>8</sup> *S.Th.*, I-II, q.1, a.2,c.

<sup>9</sup> *Contra Gentes*, III, 2.

<sup>10</sup> *Contra Gentes*, IV, 35.

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 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*: “Aquello a lo que tiende alguna cosa cuando está fuera de ella y en lo que descansa cuando lo posee, es su fin. Cada cosa, si carece de la propia perfección, se mueve o tiende hacia ella en cuanto le es posible. Si la alcanza reposa en ella. El fin, pues, de cada cosa es su propia perfección. La perfección de cada ente es su propio bien. Por tanto, todo ente se ordena al bien como a su propio fin”<sup>11</sup>. La forma, identificada con la naturaleza, nos manifiesta el fin o perfección hacia la que el ente se inclina. Con gran claridad se expresa Derisi sobre este tema: “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”<sup>12</sup>.

Otra corriente clásica que sostiene una noción de naturaleza entendida como un orden teleológico en el que participan todos los entes vivientes es la estoica, de quien rescato la figura de Cicerón, pues su influencia llega hasta la modernidad<sup>13</sup>. Cicerón recibe la clásica teoría estoica de la *oikeiosis* considerada como un fenómeno natural por el cual las plantas, los animales y los hombres se caracterizan por sus impulsos vitales orientados a la autopreservación. La expresión latina de Cicerón es la “*conservatio sui*”. Pero en su obra *De finibus bonorum et malorum* amplía, en el caso del hombre, este impulso vital del orden meramente biológico al orden moral. Aquí la fuerza de la naturaleza (*naturae vis*) por su significado normativo, surge en el hombre como un deber moral, lo que Cicerón denomina

---

<sup>11</sup> *Contra Gentes*, III, 16.

<sup>12</sup> O.N.Derisi, *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, pp.35-36.

<sup>13</sup> Cfr. Vigo, A. (ed.), *Oikeiosis and the natural basis of Morality, From Classical Soticism to Modern Philosophy*, Georg Olms Verlag, Hildesheim, 2012. En esta obra colectiva se muestra la influencia de Cicerón en autores modernos como Grocio, Spinoza, Hume, Adam Smith, Kant y Fichte.

*officium*<sup>14</sup>. Como sostiene Corso, una especialista en la doctrina ciceroniana, “todo hombre porta en sí originariamente la *vis* de su propia finalidad perfectiva, en tanto se halla naturalmente investido de una racionalidad participada que, en su desenvolvimiento descubre ante él la existencia de un orden natural cósmico, de cuya realización depende la bondad moral que cabe a su especie”<sup>15</sup>. Documentamos lo dicho en palabras del mismo Cicerón: “el sumo bien es vivir según la naturaleza”, esto es: “según su ley”; pues la *virtus* es “seguir lo que la naturaleza reclama”<sup>16</sup>.

En la cosmovisión moderna sigue el interés por la naturaleza, pero el predominio de su estudio pasa de la filosofía a la astronomía. Pensemos en las figuras de Copérnico, Kepler, Galileo y Newton. Indudablemente, la naturaleza es considerada por ellos como el conjunto de fenómenos naturales, no como un principio metafísico. El movimiento, a partir de Galileo, se considera como variación de fenómenos, algo del orden cuantitativo, capaz de medirse y expresarse matemáticamente. Este modo de ver a la naturaleza y el método usado por la nueva ciencia moderna, ejercen fascinación, especialmente en un filósofo de la temprana modernidad, Thomas Hobbes.

El filósofo inglés rompe con la cosmovisión teleológica propia del pensamiento clásico, tanto aristotélico como escolástico, al negar expresamente las causas formal y final, con lo que la naturaleza queda reducida a materia y efecto de la causalidad eficiente mecánicamente considerada. En el *De Corpore* afirma: “Los escritores de metafísica enumeran otras dos causas además de la eficiente y la material, a saber, la esencia que algunos llaman la causa formal, y el fin o causa final, siendo ambas, no obstante, causas eficientes”<sup>17</sup>. El movimiento que constituye, para Hobbes, 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<sup>18</sup>. El método analítico aplicado al conocimiento de los cuerpos naturales lleva a Hobbes a la identificación de lo natural con lo primario y

---

<sup>14</sup> Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, III, 6,20 y 7,23, citado en Laura Corso de Estrada, “Ciceronian reading and XIII Century receptions”, en Vigo-González (ed.), *Reason and Normativity*, Georg Olms, Hildesheim, 2012, pp. 67-94.

<sup>15</sup> Corso de Estrada, L., *Naturaleza y Vida Moral*, EUNSA, Pamplona, 2008, p.89.

<sup>16</sup> Cicerón, *De Legibus*, I, 21, 56

<sup>17</sup> Todas las citas de Hobbes están referidas a la edición Molesworth, *The English Works of Thomas Hobbes (E.W.) y Opera Philosophica Latina (O.L.)*, Londres, 1839-1845, Scientia Verlag, 2º ed., 1966. *De Corpore*, E.W. I, p.131. La traducción en el cuerpo del texto, para una lectura más accesible, es de mi autoría.

<sup>18</sup> *De Corpore*, E.W. I, p.407: “But if vital motion be helped by the motion made by sense, then the parts of the organ (the heart) will be disposed to guide the spirits in such manner as conduceth most to the preservation and augmentation of the motion”.

elemental<sup>19</sup>. 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 con 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.

A partir de este nuevo concepto de naturaleza, el giro semántico se extiende y alcanza a la expresión *naturaleza humana* y también a la expresión *leyes de naturaleza*. 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<sup>20</sup>. Para Hobbes la naturaleza no expresa una esencia sino una suma de facultades y poderes. Por eso, en el tratado de *Human Nature*, primera parte del *The Elements of Law*, define la naturaleza del hombre como la suma de sus facultades y poderes naturales, como la nutrición, el movimiento, la generación, el sentido y la razón<sup>21</sup>. Rechazada la noción de forma, Hobbes no puede dar una definición esencial sino hace, como acabamos de leer, una descripción del comportamiento humano. Los movimientos que integran el mismo, realizados por el hombre, no se distinguen de otros movimientos realizados por otros cuerpos naturales. De este modo no hay diferencia alguna entre acción y conducta. Para Hobbes el hombre, de hecho, no tiene ninguna capacidad para actuar o causar un movimiento diferente a otros cuerpos en movimiento, animados e inanimados. Su capacidad para razonar, para desear lo deseable, admitiendo aún 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, y el hombre no es una excepción<sup>22</sup>. La visión mecanicista implica la negación de toda estructura intencional. De este modo, sin considerar una finalidad en la naturaleza, las facultades no pueden ser concebidas como potencias operativas, con una realidad distinta de su ejercicio en acto. La doctrina de las potencias propia de la antropología aristotélica y, posteriormente, de la antropología escolástica, queda desprovista de todo valor explicativo en la antropología hobbesiana. Ya no puede hablarse de capacidades, en sentido estricto, pues

---

<sup>19</sup> Cf. Sheldon Wolin, "Hobbes and the Culture of Despotism", en M. Dietz, (ed), *Thomas Hobbes & Political Theory*, University Press of Kansas, Kansas, 1990, p.33: "'Nature' is identified with abstraction rather than with the 'natural' differences apparent to common observation".

<sup>20</sup> *Leviathan*, E.W.III, ix: "For seeing life is but a motion of limbs, the beginning whereof is in some principal parts within".

<sup>21</sup> E.W. IV, p.2.

<sup>22</sup> Cfr. *The Elements of Law*, E.W. IV, p.247: "Therefore, when first a man hath an appetite or will to something to which immediately before he hath not appetite nor will, the cause of this will, is not the will itself, but something not in his own disposing".

aceptar para ellas un carácter potencial o intencional significa negarles existencia, pues las facultades se justifican en sí como poderes y éstos son tales en la medida en que se ejercitan.

La ruptura de la correlación entre naturaleza y fin trae como consecuencia la imposibilidad de atribuir a la naturaleza un papel normativo. Léase 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"<sup>23</sup>. Al no poder interpretar las acciones del hombre en orden a un fin, que a su vez sea perfecto, Hobbes considera natural todo aquello que surge espontáneamente del hombre como lo son sus pasiones, en tanto resultados de la acción de las cosas externas sobre el movimiento vital, tal como lo afirma en *Leviathan* VI<sup>24</sup>. En síntesis, lo natural en el hombre hobbesiano se identifica y se reduce a lo pasional.

Cabe también aclarar que Hobbes recibe el influjo de Cicerón, único autor al que cita con admiración, pero la teoría ciceroniana de la *conservatio sui* es resemantizada por el inglés, aplicándola exclusivamente a la autopreservación biológica. Al negar la visión teleológica de la naturaleza, no puede aceptar su normatividad. Toda la doctrina ciceroniana que extiende la *conservatio sui* a cumplir con el deber moral, vale decir, alcanzar la virtud desarrollando lo que el hombre es por naturaleza, un viviente racional, se pierde en el materialismo y relativismo hobbesiano, para quien el hombre es egoísta por naturaleza.

Hay otro elemento importante a considerar en la antropología hobbesiana y esto es la formación teológica protestante que recibió en el Magdalen Hall de Oxford, que lo lleva a considerar la naturaleza humana como corrupta, y referirse al hombre en el estado de naturaleza como "lobo del hombre"<sup>25</sup>. Solo podrá salir de ese estado natural a través de un artificio que es el pacto de unión, del que proceden el Estado civil y el soberano o Leviatán. Pero la naturaleza humana, tanto en el estado de naturaleza como en el estado civil, sigue

---

<sup>23</sup> *Leviathan* IX, E.W.III, p.85.

<sup>24</sup> Cfr. *Leviathan* VI, E.W. III, p.42: "That which is really within us, is, as I have said before, only motion, caused by the action of external objects, but in apparence...so, when the action of the same object is continued from the eyes, ears and other organs to the heart, the real effect there is nothing but motion or endeavour, which consisteth in appetite or aversion...This motion, which is called appetite, and for the apparence of it delight and pleasure, seemeth to be a corroboration of vital motion...."

<sup>25</sup> Cfr. *De Cive*, Epístola Dedicatoria, E.W. II,ii.

siendo la misma, es decir, siguen existiendo en ella las tres causas principales de la discordia: la competencia, la desconfianza y la gloria<sup>26</sup>. Y esto es así porque la naturaleza humana, desde el pecado original hasta el fin de los tiempos, permanece corrupta porque Hobbes identifica el pecado original con la concupiscencia. El inglés acepta a Jesucristo como el Salvador, pero no acepta que por su sacrificio en la cruz la naturaleza humana se haya transformado en una naturaleza redimida. Por este motivo, en el capítulo 43 del *Leviathan* afirma: “Todo lo necesario para la salvación está contenido en dos virtudes, la fe en Cristo y la obediencia a las leyes”<sup>27</sup>. La justificación es algo exterior por eso, para Hobbes como para el resto del protestantismo, nos salvamos por la sola fe. Nuestras obras no pueden ser meritorias, porque siempre están manchadas por la concupiscencia.

Si para la cosmovisión clásica medieval, la gracia supone la naturaleza, la cosmovisión moderna disocia la gracia de la naturaleza, porque entiende la gracia como una sentencia aprobada por el Juez divino que imputa la bondad de Cristo a los elegidos. La justificación no es un cambio interior por el cual el alma cambia en una cosa sagrada, sino una mera no-imputación de los pecados. La fe no significa una aceptación firme de la revelación divina sino una convicción personal e individual que los méritos de Cristo son aplicados para liberarnos del castigo. El pecador es liberado del castigo debido por el pecado, pero no del pecado. Para documentar lo sostenido cito un texto del *De Servo Arbitrio* de Lutero: “Lo que no es hecho por la gracia de Dios, no es bueno; por lo que sigue que sin la gracia de Dios, el libre albedrío no es de ninguna manera libre, sino que es un cautivo y siervo de lo malo, y lo es inmutablemente, puesto que por sí solo no puede dirigirse hacia lo bueno”<sup>28</sup>. Una de las expresiones más típicas de Lutero es la del *simul iustus et peccator*, cuya idea desde luego, se encuentra también en San Agustín y en Tomás de Aquino. Pero mientras estos últimos, aunque también consideren al hombre un pecador, teniendo una visión de la naturaleza caída pero redimida, entienden que la gracia penetra al pecador y lo transforma, para Lutero nada puede erradicar el natural egoísmo de la naturaleza humana, incluso en los cristianos.

Para el especialista James McCue, Lutero alrededor del 1515-1516 había modificado la doctrina agustiniana tradicional sobre el pecador y la acción de la gracia, profundizando su postura de que el pecador permanece irremediablemente pecador y es justificado solamente por un acto externo a él, por la misericordia y el perdón de Dios ganados por Cristo<sup>29</sup>. Para

<sup>26</sup> Cfr. *Leviathan* XIII, E.W.III, p.112.

<sup>27</sup> E.W. III, p.585.

<sup>28</sup> Lutero, M, *De servo arbitrio*, cap.6. “Dogmas y Vida”, *Obras*, T.IV, Paidós, 1976.

<sup>29</sup> McCue, J., “*Simul iustus et peccator* in Augustine, Aquinas, and Luther: Toward Putting the Debate in Context”, *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 48, No. 1 (Mar., 1980), pp. 81-96.

este autor, cuya interpretación suscribo, Lutero transforma la doctrina de la justificación en una doctrina de la consolación que permitirá a los cristianos confiar en el perdón y la misericordia divina no importando cuán graves sean sus pecados. Como documentación cita el texto de Lutero en su *Comentario a la Epístola de San Pablo a los Gálatas* de 1519: “quoties verbum dei praedicatur, reddit laetas, latas, securas conscientias in deum, quia est verbum gratiae, remissionis, bonum et suave, quoties verbum hominis, reddit tristem, augustam, trepidam conscientiam in seipsa, quia est verbum legis, irae et peccati, ostendens, quid non foecerit, et quanta debeat”<sup>30</sup>.

En cambio, para la cosmovisión cristiana medieval de Tomás, mediante la gracia somos engendrados nuevamente y realmente participamos de la vida divina de Dios, de modo tal que nuestra naturaleza es, en cierta forma, “divinizada” por la participación en la naturaleza divina. En el Tratado de la Gracia, Tomás de Aquino enseña que el don de la gracia en el hombre es la obra máxima de Dios, mayor que la excelencia de toda la creación de la naturaleza: “es mayor obra la justificación del impío, que termina en el bien eterno de la participación, que la creación del cielo o de la tierra, que termina en el bien de una naturaleza sujeta al cambio”<sup>31</sup>.

Espero haber logrado, en estas pocas páginas, el objetivo señalado en el comienzo de este trabajo, es decir, haber mostrado cómo la resemantización de la noción de naturaleza, operada por los cambios culturales, produce, como consecuencia, transformaciones en la noción que los hombres y las comunidades religiosas tienen de la gracia, o por lo menos de las relaciones de naturaleza y gracia.

Maja Lukac de Stier  
CONICET-UCA

---

<sup>30</sup> Lutero, WA 2:453.2-6, *In epistolam Pauli ad Galatas commentarius* (1519). Weimarer Ausgabe, 2. Band. Weimar: Hermann Bihlhau, 1884, citado por McCue en el artículo de nota 29.

<sup>31</sup> *S.Th.* I-II, q.113,a.9, c.