

Contreras, Sebastián

Tomás de Aquino y el principio de inteligibilidad (regularidad) de la naturaleza. La cuestión de los universales y la Lex Naturalis en la filosofía de Santo Tomás

Sapientia Vol. LXVI, Fasc. 227-228, 2010

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Contreras, Sebastián. “Tomás de Aquino y el principio de inteligibilidad (regularidad) de la naturaleza : la cuestión de los universales y la *Lex Naturalis* en la filosofía de Santo Tomás”[en línea]. *Sapientia*. 65.227-228 (2010). Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/tomas-aquino-principio-inteligibilidad-regularidad.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

SEBASTIÁN CONTRERAS

Pontificia Universidad Católica de Chile

**Tomás de Aquino y el principio de
inteligibilidad (regularidad) de la naturaleza**
La cuestión de los universales y la *Lex Naturalis* en la
filosofía de Santo Tomás

Planteamiento

*De lo sensible, de lo natural, a lo metasensible*¹. Precisamente en ello, en este especial paso de lo empírico a lo metafísico, pareciera estar el centro de la discusión en torno al problema de la inteligibilidad (regularidad) de la naturaleza. Es que, se ha dicho: *la naturaleza no consiste sino en un simple fenómeno*²; *del puro objeto de estudio de la ciencia experimental*³; luego, y porque no se trata más que de pura contingencia, nada tiene que ver con el conocimiento racional.

En este sentido, se centra el debate en el hecho de que la referencia última de los universales se encuentra en la realidad concreta-contingente (en el plano de lo finito), aunque dotada de un cierto orden, de una cierta *inteligibilidad refractada*⁴. La razón, no existen verdaderamente los universales en la realidad, sino tan sólo los entes singulares⁵, a partir de los cuales se posibilita la abstracción y el conocimiento. De modo que se trata el universal de un “signo” de la naturaleza de la cosa, una propiedad de los conceptos según la cual estos resultan predicables de muchos individuos⁶.

Por tanto, nos hemos propuesto un examen de la resolución que entrega la filosofía tomasiana al problema de los universales, ceñidos, fundamentalmente, de las correlaciones existentes entre “esencia” y “ser”. Para ello, hemos tomado como punto de partida el *doble estado* que compete a la *quidditas* en la metafísica de Santo Tomás, a saber: uno en la razón (referido a la solución gno-

¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Notre Dame, Dumb Ox Books, 1995, en adelante: *In Metaph*, VII, 4, 1029b 3-12.

² Cf. KANT, IMMANUEL, *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 1978, en adelante: *KrV*, A537 / B565. Nótese, por tanto, el giro en la comprensión que la filosofía moderna entrega al concepto de naturaleza: no se trata ya de una realidad-ordenada-metafísicamente, sino que de un puro fenómeno, de una simple conjunción de hechos susceptibles de ser constatados por la experiencia, de donde mal podría ser evidenciado, por ejemplo, un principio rector de la vida moral.

³ Cf. MOORE, GEORGE EDWARD, *Principia Ethica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1959, en adelante: *Prin Ethic* II, 26.

⁴ AUBERT, JEAN-MARIE, *Filosofía de la naturaleza*, Barcelona, Herder, 1994, p. 108.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Pamplona, EUNSA, 1999, en adelante: *In Perib*, I, lect. 10.

⁶ Cf. *In Metaph*, VIII, lect. 13.

seológica de la cuestión de los universales); uno en la realidad (referido a la solución ontológica de aquella, basada en la consideración del *actus essendi* en tanto que informa una determinada quiddidad), en virtud de lo cual la esencia de las cosas (materiales) puede examinarse «según su ser en la realidad [...] por ejemplo, la naturaleza del caballo en *este* caballo [...] o bien [...] en cuanto está incorporada a la inteligencia del cognoscente»⁷, es decir, en tanto que es abstraída y *universal*.

En fin, hemos de adentrarnos en la resolución que entrega la filosofía tomista a este problema, puntualizando tanto en el aspecto gnoseológico, como en el aspecto ontológico de la salida metafísica de Santo Tomás, que se apoya, respectivamente, en la certeza y estabilidad epistémica que aporta la esencia al conocimiento de la realidad creada, y en la ordenación y necesidad que imprime la Primera Causa al mundo y la naturaleza. De la misma forma, y buscando articular la respuesta tomasiana a la cuestión de los universales con la problemática moral, hemos de sugerir una especial aplicación de este problema (y su correlativa solución) a la exposición tomista de la ley de la naturaleza (*lex naturae*), en cuanto se trata de una legalidad que procede *ex natura*, que surge de la *contingencia ordenada* que revisten las inclinaciones básicas del hombre.

Santo Tomás y la solución metafísica al problema de los universales

Frente a la problemática de los universales, esto es, de la “aparente” imposibilidad de dar paso de la realidad finita al conocimiento universal, presenta la filosofía de Santo Tomás —apoyada en la tradición peripatética— una resolución de tipo metafísico, que integra epistémica y ontológicamente las categorías de “contingencia” y “necesidad”. Retoma, de este modo, la teleología aristotélica, destacando la finalidad que Dios ha impreso en el mundo, regularidad que hace posible la ciencia y el conocimiento en general.

Según esto, conjuga el Aquinatense la existencia finita del mundo, su contingencia, con la necesidad que procede de la Suprema Inteligencia y de la determinación esencial, dando cabida a una vinculación epistemológica entre singular y universal. Por este motivo, hemos preferido exponer la solución metafísico-trascendental (trascendental, no en el sentido de la filosofía crítica) que entrega el tomismo al problema de los universales desde i) la cuestión de la inteligibilidad del mundo, así como de ii) la regularidad de la *physis* que pende de la inteligencia ordenadora de Dios.

Acerca de la inteligibilidad de lo real

Sostiene Santo Tomás que algo es universal en tanto que posee la aptitud para ser predicado de muchos, aunque no sólo respecto del nombre, sino que, fundamentalmente, en razón de lo significado por él⁸, o sea, en cuanto refiere a un ente finito, creado, que dotado de un específico constitutivo formal (su composición esencia-ser) es susceptible de ser conocido de un modo universal por la inteligencia (gracias a su quiddidad). De ahí que el clásico problema

⁷ Sanguineti, Juan José, *Lógica*, Pamplona, EUNSA, 1985, p. 45.

⁸ *In Perib* I, lect. 10.

de los universales pueda presentarse como el «de la búsqueda de lo que es a la vez universal y existente, ideal y concreto, válido para siempre y, a pesar de ello, distinto de lo netamente formal»⁹.

Ahora bien, postula el tomismo la realidad de los universales en tanto que existen *realmente* en los individuos particulares, pero como formas de lo singular: «el singular en las cosas materiales, nuestro entendimiento no puede conocerlo directamente y en primer lugar. La razón es que el principio de singularidad en las cosas materiales es la materia individual, y nuestro entendimiento [...] entiende abstrayendo de dicha materia»¹⁰. Pese a ello, es consciente Santo Tomás de que no puede negarse al intelecto un cierto conocimiento de la realidad concreta, puesto que «no podríamos conocer la comparación del universal con el particular, si no hubiese una potencia que conociera ambos. Así pues, el entendimiento conoce ambas cosas, pero de distinto modo»¹¹.

Dado lo expuesto, se presenta el problema de los universales para la filosofía medieval como aquél que se pregunta por el tipo de existencia que compete a las *quiddidades universales* que pensamos. Y la posición de Santo Tomás es clara: el universal como tal no existe en sí, sino solamente en el espíritu, porque la universalidad de una esencia se deriva de su estado de abstracción. Luego, la esencia que el espíritu concibe de manera universal existe en la realidad concreta de que se trate, de suerte que el universal halla siempre un fundamento *in re*: *los universales existen, si bien sólo en tanto que formas de las cosas singulares*, es decir, en tanto que tienen su fundamento en la realidad concreta.

Es en este plano donde exhibe la escolástica tomista su primera solución a este asunto a partir del principio de inteligibilidad de lo real, que no consiste sino en la consideración de la realidad como dotada de una racionalidad intrínseca (pero derivada de Dios), en tal forma, que no obstante no existiera entendimiento creado, aún así «la cosa [contingente] sería verdadera en orden al intelecto divino»¹², que conoce «perfectamente todas las cosas, y las conoce con entera verdad, o sin posible error, desde siempre y por siempre»¹³.

Existe, pues, un principio de inteligibilidad de lo real, presupuesto «lógico y necesario, no sólo pragmático»¹⁴, en virtud del cual tanto las cosas naturales, como las artificiales, son perfectamente aprehensibles por la inteligencia no obstante su individualidad (singularidad), de manera que la contingencia de lo real-creado queda *superada gnoseológicamente* por la susceptibilidad que tiene aquello de ser conocido por la razón, en tanto que abstrae la forma de una materia afectada por sus principios individuantes (y signada por la cantidad). De este modo, es la esencia de las cosas materiales, *forma* dice Santo Tomás, la que posibilita el conocimiento universal de la realidad particular-contingente.

⁹ DE ALEJANDRO, JOSÉ MARÍA, *Gnoseología*, Madrid, BAC, 1974, p. 447.

¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*. Madrid, BAC, 2006, en adelante: *Summa Theol*, I, q. 86, a. 2.

¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario al Libro del alma de Aristóteles*, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979, en adelante: *In De anima*, III, lect. 8.

¹² TOMÁS DE AQUINO, *Sobre la verdad*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2003, en adelante: *De ver*, q. 1, a. 2.

¹³ GARCÍA LÓPEZ, JESÚS, *Metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, 2001, p. 362. La cognoscibilidad de lo real está garantizada plenamente en el tomismo, aún cuando no existiera inteligencia humana alguna, porque «Dios conoce todas las cosas [...] cualquiera que sea su ser», sea que se trate de entes realmente existentes, o de entes posibles, a los que conoce con ciencia de simple inteligencia. Sobre esto: Cfr. *Summa Theol* I, q. 14, a. 9.

¹⁴ CASANOVA, CARLOS AUGUSTO, *Reflexiones metafísicas sobre la ciencia natural*, Santiago, RII, 2007, p. 90.

Con todo, el punto de partida de esta solución no se halla tanto en la *esencia abstracta* de la metafísica tomista, sino que en la *esencia concreta*, y específicamente en la *esencia concreta singular*, aquella que expresa en acto todas las determinaciones del ente particular, tanto las esenciales, como las individuantes, y que es sujeto del acto de ser, precisamente porque *por ella y en ella el ente tiene ser*¹⁵. De ahí que, *stricto sensu*, se trata la esencia concreta singular de la única que existe en la realidad¹⁶, y que posibilita la abstracción de la quiddidad universal en tanto que elemento de *certeza* de la realidad creada, condición de estabilidad epistemológica de la cosa singular-contingente.

Por tanto, se entiende que la “certeza” de la esencia, en cuanto que hace posible el conocimiento universal, equivale a “naturaleza determinada” por medio de la cual una cosa es tal cual cosa, de modo que la «*certitudo* de un triángulo es aquello por lo que es un triángulo, [y] la de la blancura aquello por lo que es blanca»¹⁷. Así, lo que se quiere significar con ella es algo así como la firmeza o estabilidad epistémica de una cosa.

De este modo, recuerda Santo Tomás que la esencia «se llama también forma, en cuanto [que] por la forma se significa la certeza de cada cosa, como dice Avicena en [...] su Metafísica»¹⁸, porque, tal y como ha sido declarado por Karl Rahner, «la esencialidad concreta de un “existente en sí” [...] es [...] la expresión del área dentro de la cual el *esse*, en el ente respectivo, como fundamento que es de la realidad de todo, hace ser realmente al ente en cuestión»¹⁹. En este sentido, la *certitudo* aviceniana no equivale sino a la “inteligibilidad” de la metafísica medieval. Por ello es que *res*, en tanto que propiedad trascendental, equivalga al *quid* de una cosa, su naturaleza²⁰, por la cual la realidad concreta es inteligible para la razón.

Dado que «se llama ente a lo que participa de una manera finita en el ser, y esto es lo proporcionado a nuestro intelecto, cuyo objeto es lo que es [en tanto que es], como dice Aristóteles»²¹, se sigue que sólo es aprehensible para nuestra inteligencia aquello que posee una *quidditas* que participe del ser. Por ende, es la *essentia rei*, en tanto que forma de una materia signada, el fundamento (inmediato) de la inteligibilidad de la cosa concreta. Y es que la inteligencia toma por abstracción la forma sin la materia, lo permanente y lo específico, sin lo cambiante y lo individual; y, por eso, aprehende la esencia de un modo abstracto y universal²².

Ahora, este tratamiento del principio de inteligibilidad de lo real no es más que un aspecto de la solución onto-gnoseológica que entrega Santo Tomás al problema de los universales. De hecho, representa solamente la arista epistemológica del asunto. Junto con él, presenta el Angélico una argumentación de

¹⁵TOMÁS DE AQUINO, *El ente y la esencia*, Pamplona, EUNSA, 2002, en adelante: *De ente et ess*, I, 5.

¹⁶FORMENT, EUDALDO, “Estudio preliminar”. De Aquino, T. *El ente y la esencia*, Pamplona, EUNSA, 2002, p. 79.

¹⁷AERTSEN, JAN, *La filosofía medieval y los trascendentales*, Pamplona, EUNSA, 2003, p. 192.

¹⁸*De ente et ess* I, 5.

¹⁹RAHNER, KART, *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según Santo Tomás de Aquino*, Barcelona, Herder, 1963, p. 179.

²⁰Cf. *De ente et ess* I, 5.

²¹TOMÁS DE AQUINO, *Exposición sobre el Libro de las causas*, Pamplona, EUNSA, 2000, en adelante: *In De causis*, lect. 6.

²²DERISI, OCTAVIO, *Tratado de existencialismo y tomismo*, Buenos Aires, EMECÉ, 1956, p. 240.

tipo metafísico (o directamente metafísica), y no estrictamente epistemológica, según la cual el *ser*, en tanto que primera determinación de los entes creados, se presenta como el fundamento último (mediato) de su inteligibilidad. Puede decirse, entonces, que mientras que la justificación del universal que parte de la esencia representa una salida gnoseológica y fundamento inmediato del principio de inteligibilidad de lo real, la justificación por el ser (existencia), y más concretamente por el *actus essendi*, se trata más bien de una vía metafísica, fundamento mediato del principio de inteligibilidad de lo creado.

De manera que sólo es posible articular gnoseológicamente el ente concreto singular con el universal que le corresponde (justificación inmediata del principio de inteligibilidad de lo real), cuando existe una primera determinación ontológica que garantice tal fundamentación del universal (justificación mediata). Y es que lo que llamamos *esse* no es sino «la actualidad de todos los actos, y por esta razón [...] la perfección de todas las perfecciones»²³, la causa de la verdad de las cosas, o mejor, la forma de todas las formas²⁴.

Este *esse*, lo primeramente conocido por la aprehensión intelectual, no significa más que el “estar puesto en la existencia” de las cosas²⁵. Según esto, y en tanto que *primer conocido*, es también la condición de inteligibilidad de lo real, ya que no sólo da cuenta de la *realidad efectiva* de los seres, sino que también de su verdad ontológica. Consiguientemente, se concibe el *actus essendi* como la primera y más radical de las perfecciones que posee la cosa concreta-singular, principio interno de su cognoscibilidad, fundamento último de la intelección, y causa de la estabilidad óptica de la realidad²⁶: el ser, de este modo, es formalmente inteligible; dada su condición trascendental, nada escapa a su inteligibilidad (el ser es inteligible en toda su extensión trascendental).

En fin, ni la esencia puede ser aprehendida por la inteligencia sino en tanto que refiere a un determinado existente y al *actus essendi*; ni la existencia puede ser inteligida como tal sino en cuanto imperfeccionada por la esencia, que «la ilumina desde el seno de su verdad ontológica [...], asidero por donde intencionalmente la asimila la inteligencia humana; la cual, si bien es espiritual y, como tal irreductible a experiencia sensible, sin embargo, no es angélica o puramente espiritual [...] sino encarnada y, por eso mismo, incapaz de alcanzar su objeto formal [...] a no ser por abstracción de las cosas materiales»²⁷, inmediatamente dadas en el conocimiento que proviene de la sensibilidad. Por tanto, la correcta intelección de la *quidditas* sólo podrá alcanzarse desde la adecuada consideración del individuo existente (de la realidad finita): lo fundamental es, por ello, la esencia *in re*, porque lo propiamente existente es el individuo²⁸, declara Santo Tomás.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, Pamplona, EUNSA, 2001, en adelante: *De pot*, q. 7, a. 2.

²⁴ Cf. *Summa Theol* I, q. 3, a. 4.

²⁵ Cf. *De ente et ess* I, 3.

²⁶ LLANO, ALEJANDRO, *Gnoseología*, Pamplona, EUNSA, 1991, p. 96.

²⁷ DERISI (1956), *op. cit.*, p. 250. Entonces, de algún modo u otro, la solución metafísica de Santo Tomás al problema de la inducción parte de una revaloración del conocimiento sensible. Piénsese, por ejemplo, en el rol que asigna el Aquinatense al dato que proviene de la sensibilidad (al “testimonio de los sentidos”) en sus pruebas racionales de la existencia de Dios.

²⁸ Cf. *In Metaph* XI, lect. 2.

Sobre el orden del mundo y su fundamento trascendente

Tal y como se ha planteado en la sección anterior, la respuesta de Santo Tomás a la cuestión de los universales dice relación con el fundamento *real* que estos presentan en la metafísica tomasiana, de modo que la última resolución a este problema se halla, no en la lógica o en la epistemología, sino que en la metafísica y en las leyes del ser, un ser que manifiesta una cierta ordenación y legalidad, y que no es, por ende, pura contingencia informe.

De esta manera, la realidad creada, la naturaleza dice Heisenberg, «está hecha de tal manera [...] que puede ser entendida», porque «las mismas fuerzas ordenadoras que han configurado la naturaleza en todas sus formas son también las responsables de la estructura [...] de nuestra facultad de pensar»²⁹. Luego, no sería posible la justificación del conocimiento universal a partir de la realidad creada-contingente si no existiera, primero, una cierta necesidad (*anánke*) en el ser.

En este sentido, la inteligibilidad de lo real, depende *necesariamente* de la estructura del ser³⁰, que, en tanto que ordenado, da cuenta de una determinada regularidad óptica que posibilita la ciencia y la investigación filosófica. En consecuencia, es la realidad, en tanto que orden de las cosas existentes por virtud de una Primera Inteligencia, el plano de aquello que presenta un ser extramental dotado de una esencia o naturaleza que el hombre «no le ha conferido»³¹, sino que procede de Dios. Sin Dios, entonces, no existe ni orden en el mundo, ni inteligibilidad, por cuanto Él es causa de ese orden y de la *certitudo* que entregan las esencias a las cosas materiales.

Pues bien, se caracteriza esta segunda solución tomasiana al problema de los universales por su consideración del principio de la regularidad natural: tal es la “necesidad” que se halla en el mundo, que bien puede afirmarse que la naturaleza no hace nada al azar o sin una cierta finalidad³². Dicha ordenación, en tanto que expresa la regularidad del ser, no exige que cada fenómeno en particular ocurra siempre del mismo modo dondequiera se cumplan ciertas condiciones, porque «la legalidad universal es compatible con excepciones individuales [...]»; la irregularidad individual en algunos aspectos es compatible con la regularidad colectiva»³³. Por este motivo, la naturaleza cristiana, en cuanto obra de Dios, «no comete faltas», razón por la cual «los *defectus naturae*, cuando se producen, son queridos por Dios en vista de cierto fin»³⁴.

Con todo, dicha regularidad natural no existe como manifestativa de un mundo increado o eterno, sino que de un mundo finito-contingente, creado *ex nihilo* por la divinidad, en tal forma, que es entitativa y epistemológicamente dependiente de Dios, ya que sólo Él puede *sacar las cosas de la nada y ponerlas en el ser*³⁵. De acuerdo con ello, pende la regularidad de la naturaleza de la inteli-

²⁹ HEISENBERG, WERNER, *Diálogos sobre física atómica*, Madrid, BAC, 1975, pp. 126-128 (por ambas citas).

³⁰ TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2001, en adelante: *In Ethicorum*, I, lect. 1.

³¹ GARCÍA LÓPEZ (2001), *op. cit.*, p. 85.

³² ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, en adelante: *Polít.*, I, 2, 1253a 9.

³³ BUNGE, MARIO, *Causalidad*, Buenos Aires, EUDEBA, 1961, p. 33.

³⁴ GILSON, ÉTIENNE, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 338 (por ambas citas).

³⁵ Cf. *Summa Theol* I, q. 45, a. 2; Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los Gentiles*, Madrid, BAC, 2007, en adelante: *SrG*, III, c. 66.

gencia ordenadora de la Primera Causa, porque «aún el concurso en apariencia accidental de las series de causas depende del orden invariable»³⁶ establecido por la Providencia. Así lo ha explicitado Severino Boecio.

Entonces, dado que todo es obra de una inteligencia ordenadora *que ha querido lo necesario como necesario, lo contingente como contingente, lo libre como libre*³⁷, se aprecia que la contingencia del mundo, la contingencia de los singulares que posibilitan el conocimiento universal, se trata de una contingencia *relativa*, no absoluta, que ha sido impregnada por Dios de una cierta finalidad-necesidad. De ahí que se requiera de un ser necesario por sí, por cuya necesidad el mundo finito sea ordenado³⁸. De esta manera, el contingenismo absoluto de todo lo que no sea la Primera Causa es algo que de ninguna manera es admitido por la metafísica de Santo Tomás³⁹: la realidad contingente, habiendo sido ordenada por la Suprema Inteligencia, se *recubre* de una necesidad *ab alio* que posibilita su cognoscibilidad⁴⁰.

En suma, Dios es la garantía de la inteligibilidad del mundo, a tal punto, que *no hay ente tan contingente que en sí mismo no tenga algo de necesario*⁴¹. Por tanto, si el mundo es contingente, lo es en virtud de una contingencia relativa, que no es puro desorden e irregularidad; si el mundo es necesario *per alio*, lo es por razón de una necesidad hipotética, aquella que se deriva de la consideración de Dios como Causa Final de todo lo creado. De modo que es por Dios que todo lo existente tiene racionalidad y legalidad.

Por ende, «existe el momento de contingencia en la creación del mundo, porque Dios escoge de entre las esencias potenciales (ideas divinas) una serie de esencias para su actualización. Pero como la voluntad divina de crear es inmutable, cada esencia escogida tiene que realizarse con necesidad»⁴², necesidad que no es inmanente al mundo, por cuanto éste no es increado como en el aristotelismo, sino que trascendente y derivada, dependiente de la necesidad *por sí* del Supremo Ordenador. Así, por la lógica de esta segunda solución tomista a la cuestión de los universales es que puede ser planteado que en la metafísica de Santo Tomás existe una cierta recuperación de la contingencia de los seres.

³⁶ BOECIO, SEVERINO, *La consolación de la filosofía*, Buenos Aires, Aguilar, 1977, en adelante: *De consolatione*, V, prosa 1.

³⁷ DE HIPONA, AGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, Madrid, BAC, 1998, en adelante: *De civ Dei*, V, 9, 3.

³⁸ *Summa Theol* I, q. 2, a. 3. Y es que «es imposible que cosas contrarias y disonantes convengan siempre o las más de las veces en un orden si alguien no las gobierna, haciéndolas tender a todas y cada una a un fin determinado. Vemos que en el mundo las cosas de naturaleza más diversa convienen en un orden, no casualmente y rara vez, sino siempre o casi siempre. Debe darse, por tanto, alguien por cuya providencia se gobierne el mundo. Y a ese tal llamamos Dios». Sobre esto: *ScG* I, c. 13.

³⁹ Cf. GONZÁLEZ, ÁNGEL LUIS, *Teología natural*, Pamplona, EUNSA, 1995, p. 133.

⁴⁰ Cf. *Summa Theol* I, q. 2, a. 3.

⁴¹ *Summa Theol* I, q. 86, a. 3.

⁴² ESTERMANN, JOSEF, *Historia de la filosofía*, Lima, Salesiana, 1997, p. 93.

La legalidad de la naturaleza frente al problema de los universales

Especial énfasis ha tenido el problema de Hume en el plano de la ética y política. Y es que a juicio del autor es imposible la derivación del bien desde la simple describibilidad del ser, de modo que el *dictum* de la ética humeana no es sino la imposibilidad de fundar el bien moral en el orden de la naturaleza, que no es más que un puro conjunto de hechos.

Según esto, y a nuestro entender, representa el problema de la legalidad natural una específica variante del problema de los universales aplicada al ámbito de la ética, precisamente porque nunca habría razones suficientes para justificar las proposiciones universales de índole moral, como el primer principio práctico de la filosofía tomista, en la mera contingencia del mundo y la realidad finito-creada. En contra de ello, declara Santo Tomás que se fundamenta el bien humano en la consideración de una naturaleza normativa, que determina, por medio de las inclinaciones básicas del hombre, los criterios teórico-prácticos de la perfección humana. Procederemos, pues, a partir de la exposición tomasiana de la ley de la naturaleza, buscando presentar la solución que entregaría Santo Tomás a la problemática de la inteligibilidad de la naturaleza en el plano de la moralidad.

Lo primero que ha de ser precisado es, pues, lo siguiente: el orden en el mundo antiguo es un orden natural, orden de la regularidad de la naturaleza, de la legalidad que procede *katà phýsin*. Dado lo anterior, se apoya la iusfilosofía tomasiana en la existencia de ciertos principios normativos invariables, constitutivos no sólo de una pauta universalmente válida y obligatoria para el hombre, sino que configurativos de la rectitud moral. A tales máximas de la vida buena es que ha llamado la filosofía tomista *ley de la naturaleza*.

En este contexto, toda teoría de la ley y el derecho natural, que lo sea verdaderamente, ha de ser estimada como un pliego de reflexiones críticas sobre las bases óntico-naturales de la moralidad. Tales postulados no han de ser, entonces, meros enunciados de valor condicionado, sino proposiciones deónticas de validez irrestricta que recogen los aspectos esenciales de la prosperidad humana, supuestos directivos «para nuestro pensamiento sobre qué hacer y qué no hacer [...], y más que razones simplemente instrumentales para la acción o el autocontrol»⁴³.

Es claro, por tanto, que el fundamento objetivo (*real*) de la moralidad humana no consiste en el simple atenerse a la naturaleza entendida ésta como pura y neutra facticidad, ya que «si tratamos de aplicar [...] este sentido [...] a la esfera moral, vemos inmediatamente que es imposible»⁴⁴. Luego, únicamente concibiendo la naturaleza como ordenada respecto del mundo del valor es posible atender al contenido ético de la legalidad natural. Por ello es que se ha dicho que en el propio ser se halla una carga de deber, que en la misma ontología existe deontología, tal y como ha sido sostenido por Mauricio Beuchot.

Conforme con ello, afirma Santo Tomás la existencia de ciertas operaciones que de suyo le convienen a la naturaleza humana, aunque no por el mero

⁴³GEORGE, ROBERT, "Ley natural". *Moral pública*, Santiago, IES, 2009, p. 2.

⁴⁴VON HILDEBRAND, DIETRICH, *Ética*, Madrid, Encuentro, 1983, p. 185.

acuerdo o imperio de la ley, sino que por su conformidad con el orden natural⁴⁵, de suerte que no *existiría en absoluto la justicia que no se halle fundada sobre la naturaleza*⁴⁶. En este sentido, no es cierto que entre el plano del ser y el ámbito del bien no existe más vínculo que aquél que procede de una relación accidental (de mera contingencia), que no hace posible el planteamiento de una moral naturalista; al contrario, precisamente porque la norma, lo normante, «radica en la naturaleza»⁴⁷ es posible la obtención de juicios universales sobre el bien humano a partir de la contemplación del orden natural. Por consiguiente, no se trata la naturaleza de Santo Tomás de un simple conjunto de hechos; se trata de una realidad ordenada y normativa, *transida de valores*, y dotada de una necesidad *ab alio* que se expresa por la regularidad de las inclinaciones humanas.

Así es como Tomás de Aquino concibe la legalidad de la *physis* como un orden eterno del ser, cuyo origen estaría en la propia inteligencia ordenadora de Dios, *lex aeterna que manda obrar el bien y prohíbe lo contrario*. Por tal razón, encuentra el derecho *katá phýsin* tanto un fundamento próximo (inmediato) en la regularidad nomoprágmatca de los procesos naturales, como un fundamento último (mediato) en la propia racionalidad de Dios, que imprime *legalidad* en los procesos naturales a causa de la creación (acto por el que ha dado i) estabilidad gnoseológico-entitativa a la contingencia del mundo y la naturaleza, y ii) actualidad y existencia a las esencias de las cosas). Tal doble fundamento no origina, ni podría originar, una ambigüedad epistemológica en la fundamentación de la justicia natural, ya que «el fundamento inmanente y el trascendente se hallan armonizados en tal forma, que su coincidencia no es sólo cuestión de facto, sino, ante todo, de iure»⁴⁸.

Por tanto, sostiene Santo Tomás que «todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables»⁴⁹. De este modo, se comportan las tendencias naturales como la *ratio cognoscendi* de la legalidad de natural, que, en tanto que descubierta por la actividad de la razón, no nos muestra sino las determinaciones objetivas del bien moral humano. Por ello es que «el hombre se nos aparece como un ser en el que ciertas necesidades materiales son, a la vez, necesidades morales»⁵⁰.

Pues bien, exhibe la naturaleza, en tanto que *causa ordinationis* que se halla en las cosas⁵¹, tres niveles de tendencias a las que el hombre se encuentra sujeto por su condición de *animale rationale*, referidas tanto a la conservación de su ser y la perpetuación de la especie, como al conocimiento de la verdad y al ejercicio de la sociabilidad. Así, existe primero una cierta inclinación al bien según

⁴⁵ S^cG III, c. 129.

⁴⁶ Cf. CICERÓN, MARCO TULIO, *Las leyes*. Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, en adelante: *De leg*, I, 15, 42.

⁴⁷ HERVADA, JAVIER, *Historia de la ciencia del derecho natural*, Pamplona, EUNSA, 1996, p. 157.

⁴⁸ ORDÓÑEZ, FRANCISCO, *La fundamentación del derecho natural*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 1967, p. 130.

⁴⁹ *Summa Theol* I-II, q. 94, a. 2. Conforme con ello, se presenta el orden moral como *paralelo* al orden de las inclinaciones inscritas en la naturaleza humana.

⁵⁰ MILLÁN-PUELLES, ANTONIO, *Persona humana y justicia social*, Madrid, Rialp, 1982, p. 12.

⁵¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Comentario a la Física de Aristóteles*, Pamplona, EUNSA, 2001, en adelante: *In Physic*, VIII, lect. 3.

la naturaleza que el hombre tiene en común con todas las substancias, y a causa de la cual apetece la conservación de su naturaleza. En segundo lugar, «existe en el hombre una inclinación hacia algo más específico, según la naturaleza que tiene en común con los restantes animales. Y [...] en tercer lugar existe en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que es la suya propia, de modo que el hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad»⁵².

De esta forma, pertenecen a la ley natural, en primer lugar, ciertos principios comunísimos que son de todos conocidos, y que no admiten excepción alguna. Tales son sus particularidades, que no cabe a su respecto que la ley de la naturaleza pueda ser borrada del corazón humano: dichos principios, que la propia naturaleza enseña, son *per se nota omnibus*, dice Santo Tomás. Existen, también, una serie de conclusiones próximas y remotas de los principios primarios, que originan, tanto los preceptos de orden secundario, como aquellos de orden terciario⁵³, que además de poder variar en algunas situaciones, no son conocidas por todos los hombres de la misma manera que los principios primarios.

En consecuencia, el *dikaion phýsei* procede *ex inclinatione hominis in proprium finem*, donde cada inclinación sigue a una forma, y donde toda forma está provista de una determinada inclinación⁵⁴, básicamente porque la inclinación de cada cosa se da en ella según su propio modo⁵⁵. Entonces, tal es la *legalidad* que reviste el orden natural, que presenta el tomismo al derecho natural como un orden surgido por instinto de la naturaleza⁵⁶. De modo que el orden moral se originaría, según la tradición clásica, en el mundo de las cosas o de la realidad objetiva, presentándose, por ello, como un orden del ser legible en la naturaleza. Así, el bien del ser humano no sería otro que aquel que es descubierto por la actividad de la razón en la contemplación de lo real, de suerte que el derecho natural «no es, en verdad, inventado por la razón, sino simplemente conocido por ella»⁵⁷, a diferencia de lo propuesto por el neokantismo o la teoría neoclásica de la ley natural.

Por último, el conocimiento de la legalidad de la *phýsis* «supone el de la naturaleza e inclinaciones del hombre; de sus fines, y [...] el conocimiento de la existencia de Dios y de la relación de absoluta dependencia del hombre respecto de Él»⁵⁸, básicamente porque el carácter normativo de la legalidad natural tiene como fundamento último, no la regularidad inmanente de los procesos naturales, sino que la *realidad de lo real*, Dios, Causa Primera del orden del mundo. Luego, el análisis del obrar humano se encuadra, consecuentemente, dentro de la concepción general del universo creado que tiene Santo Tomás⁵⁹, donde lo natural queda caracterizado como la razón del arte divino grabado en las cosas por el cual éstas se mueven hacia sus respectivos fines⁶⁰.

⁵² *Summa Theol* I-II, q. 94, a. 2.

⁵³ Cf. *Summa Theol* I-II, q. 94, a. 6.

⁵⁴ *Summa Theol* I-II, q. 8, a. 1.

⁵⁵ *Summa Theol* I, q. 87, a. 4.

⁵⁶ Cf. DE SEVILLA, ISIDORO, *Etimologías*, Madrid, BAC, 1951, en adelante: *Etimol*, V, c. 4, 1.

⁵⁷ SILVA, ALEJANDRO, *Tratado de derecho constitucional. Principios, Estado y Gobierno*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 1997, p. 13.

⁵⁸ UGARTE, JOSÉ JOAQUÍN, *Derecho a la vida*, Santiago, Editorial Jurídica de Chile, 2006, p. 53.

⁵⁹ SARANYANA, JOSÉ IGNACIO, *Historia de la filosofía medieval*, Pamplona, EUNSA, 1985, p. 226.

⁶⁰ Cf. *ScG* III, c. 3.

Finalmente, no tiene cabida en la argumentación tomasiana del derecho natural la objeción humeana al conocimiento moral que procede de la naturaleza (en tanto que realidad creada-contingente). Y es que no consiste ésta en un mero *factum brutum*, en un puro conjunto de hechos sin más vinculación que el azar. Todo lo contrario. Se trata de un principio que mueve al hombre con carácter normativo y que se descubre a través de la regularidad de las tendencias humanas, de manera que bien puede pasarse de los hechos al mundo del valor, porque en los propios hechos se encuentra una determinada ordenación que mueve al hombre a la consecución de su fin.

Por tanto, puede sostenerse una conjugación epistémica entre la realidad finito-contingente (pero ordenada por la Suprema Inteligencia) de las inclinaciones básicas del hombre, y las verdades morales universales como el primer principio de la razón práctica que ordena hacer el bien y evitar el mal. La razón de ello, existe en la naturaleza un elemento de certeza y estabilidad gnoseológica, que posibilita la fundamentación del conocimiento moral a partir de las tendencias humanas. En esto consiste la tesis tomista sobre el conocimiento de la legalidad que procede de la naturaleza. Baste por ahora lo que acá hemos señalado.

Conclusiones

Según ha podido apreciarse, frente al llamado problema de los universales, ha presentado la síntesis tomista una solución metafísico-trascendental, trascendental no en el sentido de la filosofía kantiana, sino que en cuanto se apoya en la *trascendentalidad* del ser y la *trascendencia* de Dios, condición *sine qua non* de la ordenación e inteligibilidad de los seres finitos. Es en este contexto que la metafísica de Santo Tomás ha postulado, pues, la existencia de un orden permanente y uniforme en la realidad, que, no obstante su calidad de contingente-creada, exhibe tal estabilidad (y necesidad *per alio*) que permite la obtención de conocimientos verdaderos y universales que hacen posible la ciencia y la tarea filosófica⁶¹.

Conforme con ello, bien pueden las determinaciones formales de una *quidditas* ser representadas *universalmente* por un mismo concepto, de modo que el universal, «en cuanto a lo que es (*id quod*), existe real, aunque fundamentalmente, en las cosas singulares»⁶². De manera que una vez abstraída del ente concreto, la esencia se presenta como un contenido inteligible común a muchos singulares, como un universal: «si no somos capaces de trascender el caso individual *hic et nunc* [...], de universalizar, no llegaremos a comprender la naturaleza de la cosa», esto es, del ente singular-contingente⁶³. De ahí que los universales expresen la naturaleza de la cosa, no obstante que su carácter de universalidad proceda *directamente* de la mente (tanto de la mente de Dios, que es causa de todo lo creado, como de la mente finita, que conoce lo creado en tanto que participa en el orden del ser).

⁶¹ Cf. CROMBIE, ALISTAIR CAMERON, *Medieval and early modern science I*, New York, Doubleday Anchor Books, 1959, p. 5.

⁶² DE ALEJANDRO (1974), *op. cit.*, p. 460.

⁶³ SANGUINETI (1985), *op. cit.*, p. 43.

En este sentido, se opone el realismo de Santo Tomás a la filosofía de Hume por su condición de hiperplatónica⁶⁴, porque identifica una contingencia mental con una contingencia real. Se opone, asimismo, al nominalismo de Ockham, precisamente porque este concibe el ser real como realidad singular, como enteramente incomunicado. Y se opone también al ultrarrealismo (realismo extremo), porque a juicio del Aquinatense las palabras y conceptos universales «significan, ciertamente, naturalezas, pero no independientes, sino [que] individualizadas en las cosas»⁶⁵. Por tanto, declara Santo Tomás que la esencia, «la naturaleza misma a la que le ocurre o ser entendida, o ser abstraída [...] no existe salvo en las cosas singulares», sin perjuicio de que «el ser entendido o el ser abstraído o la intención de universalidad existan en el intelecto»⁶⁶.

Así, y tal y como ha sido testificado por Étienne Gilson⁶⁷, los pensadores medievales «se apoyan siempre en la observación de una necesidad para deducir de ella la existencia de una naturaleza; [porque] cada vez que es posible comprobar la existencia de una constancia, de algo que sucede *ut in pluribus*, podemos estar seguros de que esa constancia tiene una causa, y esa causa no puede ser sino la presencia de una esencia, o naturaleza». Tal es la importancia de este asunto, que el existir mismo de la ciencia sería imposible si la naturaleza no mostrara una cierta regularidad⁶⁸. Luego, en la propia regularidad de la naturaleza se descubre su necesidad misma⁶⁹.

Pero tal necesidad de lo real se debe, no a un fundamento inmediato en la regularidad de la naturaleza, sino que a la inteligencia divina en cuanto razón creadora que ha impreso libremente racionalidad (e inteligibilidad) en la creación. Por ende, «todo lo que es, en un sentido cualquiera, debe necesariamente su ser a Dios», de modo que se comprueba que «lo que es primero y perfecto en un orden cualquiera es causa de lo que le es posterior en el mismo orden»⁷⁰, y dado que Dios es el ser primero y absolutamente perfecto, ha de ser, forzosamente, la causa que hace ser a todo lo que es, y de la cual pende el orden y necesidad *ab alio* de la contingencia del mundo. En esto consiste la salida metafísica de Santo Tomás al problema de la inteligibilidad de la naturaleza.

⁶⁴CASANOVA (2007), *op. cit.*, p. 178.

⁶⁵SANGUINETI (1985), *op. cit.*, p. 50.

⁶⁶*Summa Theol* I, q. 85, a. 2 (por ambas citas).

⁶⁷GILSON (1981), *op. cit.*, p. 334.

⁶⁸Cf. ARTIGAS, MARIANO, *La mente del universo*, Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 60 ss.

⁶⁹Cf. *In Physic* VIII, lect. 8.

⁷⁰TOMÁS DE AQUINO, *Compendio de Teología*, Madrid, Rialp, 1980, en adelante: *Comp Theol* I, c. 68 (por ambas citas).