

Metafísica, naturaleza y orden moral

Sebastián Contreras*

RESUMEN

El presente trabajo analiza el concepto de *physis* como ley moral (norma moral) que encuentra su origen en el realismo aristotélico-tomista, y que se caracteriza por su inequívoca referencia a un orden normativo superior –trascendente, metafísico–, que no sólo pone las bases para el ejercicio de la libertad personal, sino que también permite (como una *conditio sine qua non*) el desarrollo moral del individuo. En el mismo sentido, intenta explicar el vínculo óntico-gnoseológico existente entre naturaleza y moralidad, en virtud del cual la tradición clásica se encamina en la determinación del bien humano.

Palabras clave

Naturaleza (*physis*) • bien humano • vida *secundum naturam* • ley natural (ley moral)
• orden moral

Metaphysics, nature and moral order

ABSTRACT

The present article analyzes the concept of *physis* as moral law (moral norm), originated in aristotelian-thomist realism, and characterized by its unequivocal reference to a higher normative order –transcendent, metaphysical–, that not only lays out the bases for the exercise of personal freedom, but also allows (as a *conditio sine qua non*) for individual moral development. In addition, this article explores the ontic-epistemological nexus between nature and morality, based on which the classical tradition searches for the determination of human good.

Keywords

Nature (*physis*) • human good • *secundum naturam* life • natural law (moral law)
• moral order

* Licenciado en Filosofía Instituto de Filosofía Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor de Antropología Filosófica, Seminario Pontificio Mayor San Rafael. E-mail: s.contreras@uc.cl.

Introducción

Todo lo natural incluye dimensiones metafísicas (Artigas 1992). Es así como el naturalismo ha resuelto una base específicamente metafísica de la moral y el derecho. Esto, que pareciera un absurdo frente a la comprensión puramente fenoménica de la *physis* (predominante, por cierto), no es más que el elemento diferenciador (y distintivo) de la filosofía de Aristóteles y Santo Tomás, donde la existencia de una naturaleza normativo-trascendente viene a presentarse como la matriz y fundamento del orden del ser y de la realidad.

Proponemos, de este modo, una revaloración del significado clásico de naturaleza, entendido este no como el mero *factum brutum* de la ciencia moderna, sino que como el “fondo epistemológico estable, primitivo, y fundamental, aquello que dota a las cosas de una realidad propia y las hace descansar en sí mismas” (Vial Larraín 1982:15). La razón de ello: tan sólo este permite una adecuada consideración del bien humano a partir del orden objetivo de la realidad, que no procede, como lo ha estimado el kantismo, de la mera actividad de la razón (Kant 2002), sino de la ordenación que ha dado al mundo la Suprema Inteligencia, Causa Primera *por cuya providencia se gobierna todo lo real* (De Aquino 1968).

En este contexto, la cuestión de la *physis* como fuente de la juridicidad se ha revitalizado en el diálogo filosófico (en específico, sobre el derecho natural), especialmente gracias a las aportaciones de Heinrich Rommen y su ‘eterno retorno’. A juicio suyo,

visiblemente hay algo de invencible [...] en esta noción ético-espiritual, que, durante siglos, llevó el nombre de derecho natural [...]; hay pocas nociones a las que se haya maltratado tanto como a ésta [...] pero hay pocas también que pueden ufanarse de una tradición tan noble y hermosa y de un pasado tan grande en trance de engendrar un porvenir lleno de gloria. (1950:119)

Pese a ello, la ambigüedad del término naturaleza con que se enfrentan tanto el metafísico como el iusnaturalista, supone tales equívocos sobre su contenido (Madrid 1995) que con razón se le ha presentado como un “concepto altamente peligroso”, puesto que “con demasiada facilidad da lugar a interpretaciones falsas y, con la misma facilidad, puede ser la palabra clave que permita a alguien subir a la tribuna con un programa que cause horror a quien lo oiga” (Adomeit y Hermida del Llano 1999:101). Por este motivo, se hace especialmente apremiante una reconsideración epistémica del sentido clásico de *physis*, tanto en sus implicaciones ético-normativas como en sus dimensiones ontogenoseológicas, puesto que sólo aquel permite la necesaria reunificación del originario vínculo existente entre metafísica, derecho y moral. De esto se trata el presente trabajo.

Etimología de *physis*

Tal y como ha sido atestiguado por Javier Hervada, las palabras natural y naturaleza, tanto en el lenguaje vulgar como en el filosófico, designan una multiplicidad de sentidos, y en tal forma que incluso –señala– “se han detectado hasta una veintena de significados o de modalidades de algunos de ellos” (1996:27). De acuerdo con esto, procede el vocablo naturaleza del término latino *natura*, “traducción exacta del griego φύσις” (Brugger 2005:384), que deriva, a su vez, de la forma verbal φύω, φύομαι, traducida al español como nacer, producir, hacer crecer o formarse. Así, sea desde el griego, sea desde el latín, implica la naturaleza algo viviente, aquello que nace y crece hacia la generación y la muerte, y que muestra el *origen fecundo* de todos los seres (Paniker 1951).

En cuanto a *natura*, proviene este de *gnatura*, o sea, *engendrar*. Por ello es que Paulo, o Ulpiano, entre otros juristas romanos, entendieron la naturaleza como derivada de *nasci*, *nascor*, lo que ineludiblemente refiere a la idea de generación, crecimiento o plenitud aludidas por Aristóteles (Martínez 1999). Lo importante, eso sí, es que “no se quedaron los primeros filósofos [...] en las naturalezas particulares, en lo fenoménico, sino que buscaron un cierto principio que fuera lo menos particularizado, siempre en busca de lo universal, en donde pudiera estar explicado [aun] el propio hombre” (Beuchot 1985:170). En consecuencia, conlleva la naturaleza a ‘lo que surge’, ‘lo que nace’, “y por ello también [a una] cierta cualidad innata, o propiedad [...] que hace que esta cosa sea lo que es en virtud de un principio propio suyo” (Ferrater 2001:2779).

Por último, y conforme a la exposición de Eduardo Morón, en su etimología, y hasta el sánscrito, proviene naturaleza de la raíz indoeuropea *bhu*, “cuya significación primaria está emparentada con el más importante de los verbos humanos y la más esencial de todas las palabras: *ser*” (2006:36), raíz que, por ejemplo, se conserva intacta en el actual inglés *to be*.

Physis en Aristóteles y Tomás de Aquino

Tanto la ética como el derecho, y en general todo el realismo teórico, se hacen insostenibles sin la consideración de una antropología (metafísica, por lo demás) consistente en la afirmación de un cierto modo de ser y de operar “que no nos hemos dado a nosotros mismos [...] y que es por completo indispensable para toda nuestra conducta” (Millán-Puelles 1994:171): la naturaleza.

Ya en los presocráticos ha sido entendida la *physis* como principio explicativo de todas las cosas, sustrato inmutable que sirve de eje del cambio y del reposo. Sin embargo, seguía esta siendo concebida desde una cierta perspectiva simplemente aparental. Así, es el aristotelismo el que inicia una verdadera ‘metafísica de la naturaleza’, porque tan sólo este entrega a la filosofía las posibilidades teóricas para una adecuada consideración del carácter esencial-dinámico de la *natura*.

Según esto,

es Aristóteles quien lleva, en el mundo antiguo, el desarrollo del concepto de *physis* o *naturaleza* a su plenitud especulativa; tanto en su aspecto propiamente metafísico, como en su tradición ético-jurídica, y lo deja en condiciones de ser continuado, siglos después, por la Escolástica y otros pensadores medievales, que fundan a su vez la noción tal y como ésta llega a la filosofía contemporánea. (Madrid 1995:62)¹

Conforme con ello, a diferencia de los artefactos, cuya finalidad pende de una realidad externa (extrínseca), las cosas naturales poseen en sí y de por sí la causa de su movimiento y su reposo (Aristóteles 2001). Por esto es que afirma Aristóteles que de los entes, unos se dan por naturaleza; otros, en virtud de otras causas; por naturaleza, los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples, como tierra, fuego, aire y agua, siendo la naturaleza, entonces, un principio y una causa del cambio y del reposo de aquella cosa en la que se da primariamente por sí misma y no sólo en sentido accidental (Aristóteles 2001).

Asimismo, y de acuerdo con la filosofía tomasiana, *las cosas naturales difieren de las no naturales en cuanto tienen naturaleza*, esto es, en cuanto tienen en sí la causa de su propio movimiento. Luego, y tal y como ha sido confirmado por el peripatetismo, la naturaleza no es otra cosa que el principio del movimiento y del reposo en aquello en que está primero y por sí, y no accidentalmente (De Aquino 2001b). De modo que ‘lo por naturaleza’ difiere de ‘lo artificial’ en cuanto que aquello tiene en sí el principio de su automoción.

Se dice “del movimiento y del reposo” –precisa Roberto de Grosseteste (1972)–, porque se busca enfatizar que las cosas que se mueven naturalmente hacia un lugar, reposan naturalmente en ese lugar, lo que es verdadero, señala, con respecto del cuerpo natural corruptible, mas no con respecto de cualquier cuerpo móvil que se mueve naturalmente, porque la naturaleza de los cuerpos celestes es principio del movimiento y no del reposo; por lo tanto, así como la naturaleza es principio del movimiento, así lo es también del reposo.

Según ha podido apreciarse, caracteriza al movimiento natural el hecho de constituirse en uno de los conceptos fundacionales del aristotelismo,² de tal manera que aquello

¹ Ahora bien, la visión aristotélica de la naturaleza se situaría como una vía media entre las propuestas de Demócrito y Platón, porque mientras que para los atomistas griegos la naturaleza no era concebida sino desde una lógica mecanicista, en el platonismo, en cambio, esta era presentada como la bella obra acabada de una razón ordenadora. De este modo, es la naturaleza, para Aristóteles, “lo que en cada ser está latiendo como potencia y [que] se despliega conforme al fin” que le corresponde (Sánchez de la Torre 1962:99).

² Cabe apuntar que la afirmación del movimiento natural es de tal importancia en la filosofía peripatética, que ha llegado a sostenerse que su no conocimiento conlleva, forzosamente, al no conocimiento de la naturaleza misma.

que distingue a las cosas naturales como su atributo propio es la condición de poseer la matriz de su automoción. Que esto es así, señala Aristóteles, resulta evidente por la experiencia, por lo que toda discusión referida a la existencia misma de la naturaleza carece de interés (Vigo 2007). La *natura* es, entonces, el *esse ut quo*.

En los mismos términos, se llama naturaleza, en un sentido, a la generación de las cosas que crecen; en otro sentido, a aquello primero e inmanente a partir de lo cual crece lo que crece; además, a aquello de donde procede en cada uno de los entes naturales el primer movimiento, que reside en ellos en cuanto tales (Aristóteles 1970). Por este motivo, es la naturaleza, en cada ente, su peculiar modo o manera de ser, en tanto que efectivamente dada en él como su más radical principio activo (Millán-Puelles 1984). De ahí que sea posible presentar a la naturaleza como *quiddidad*, no desde una consideración estática (la *quidditas* como fuente de tales o cuales determinaciones permanentes), sino en tanto realidad dinámica (dinamizada), esto es, como el principio operativo de la cosa natural en cuanto a la actividad que le es propia según el orden del universo (De Aquino 1995).

En tanto que principio explicativo del obrar, es que la ‘quiddidad-esencia’ es llamada naturaleza por los clásicos, pues como dice Santo Tomás (2002), naturaleza, tomada en este sentido, significa la esencia de la cosa en cuanto tiene un orden a la operación propia de la cosa, es decir, la *essentia* como principio de los seres en los que la *vida* es su valor fundamental (Blázquez 1994:596). Por ello es que la *physis* tiñe todo el ámbito del ser (Ocampo 2002), afectando a la raíz del problema ético central: el bien que corresponde a la naturaleza humana.

Dado lo anterior, se dice naturaleza en varios sentidos, a saber: i) en tanto que generación de las cosas que nacen y crecen; ii) en tanto que “principio interno de esas cosas a partir del cual comienza el crecimiento” (Reale 1999:51), o sea, en cuanto principio específico de la generación; iii) en tanto que principio intrínseco del movimiento de los entes; iv) en cuanto materia; v) en cuanto sustancia o esencia de las cosas naturales; y, vi) en general, como *toda sustancia*. De la misma manera expone el Angélico su investigación acerca de la *natura*, motivo por el cual “sin ninguna duda, la noción de naturaleza es una encrucijada donde el Aquinate espera al Estagirita para dialogar acerca de casi todos los asuntos filosóficos [...] La naturaleza es entonces un asunto de interés común para ambos” (Martínez 2006:16).

Pese a esta multiplicidad de sentidos, es claro que existe un primer analogado que hace las veces de realidad fundacional de la cual fluyen los diversos significados atinentes a la *physis*: la naturaleza como esencia de las cosas que poseen en sí, y de por sí, la causa de su movimiento y su reposo. Tal es su fundamentalidad, que todos los otros sentidos de naturaleza se explican sólo en función de aquel porque, en tanto que principio, es una realidad inmanente a la cosa natural, algo que la constituye como tal (Vigo 2007), que la hace ser tal o cual cosa y no una cosa diferente. La naturaleza es, así, la *essentia*, ‘forma’, *quidditas* de una cosa (De Aquino 2006).

De otro lado, tanto en el terreno de lo físico como en el campo de lo metafísico, la naturaleza se ordena respecto de un fin. Es, por tanto, una realidad teleológica. Así lo ha explicitado Santo Tomás al decir que el fin es la naturaleza en cuanto acabada, perfección del acto segundo que constituye la misma actividad del ser (De Aquino 2006). De modo que la naturaleza es un fin y una causa final que nunca hace nada en vano (Aristóteles 1989), y que siempre aspira a lo mejor y más perfecto (Aristóteles 1954). Por ello es que Aristóteles señala que la naturaleza de cada cosa es su fin —o como dice el Aquinatense, *finis rerum naturalium est natura ipsarum*—, porque —declara— llamamos naturaleza de cada cosa a lo que cada una es, una vez acabada su generación, ya hablemos del hombre, del caballo o de la casa (Aristóteles 1989).

Necesario es precisar que el fin *por naturaleza* no es un mero término, sino aquello por lo que el ente actúa y hacia lo que este tiende (González 1996). Sólo así se explica el que “las cosas que se producen naturalmente sean realizadas hacia un [cierto] fin; luego, son tan naturalmente aptas para ser ejecutadas por un fin; [que] apetecer su fin es tener aptitud natural para aquél. Por tanto, es evidente que la naturaleza obra por un fin” (De Aquino 2001b:184).

En el mismo sentido, Aristóteles (1989) declara que la *physis* no hace (produce) nada al azar o sin una cierta finalidad. De ahí que la *essentia-natura* sea concebida por la filosofía clásica desde una teleología (más bien, desde una teleonomía), según la cual la naturaleza no equivale más que a la *enérgeia* orientada, coherente y constructiva de una cosa (Guthrie 1993), finalidad que “no es [...] sobreañadida por el espíritu y posterior al ser” (Olgiati 1977:123), sino que pertenece a su misma determinación esencial.

De esta forma, la naturaleza es la esencia de un ente considerado como principio intrínseco de su obrar, de aquel que lo conduce a su correlativa (y natural) perfección. Es esto lo que quiere expresar el tomismo al decir que la *physis* no es más que la razón de cierto arte, el divino, en cuanto inscrito en la esencia de las cosas y por el cual estas se mueven en razón de sus fines (De Aquino 2001b).

Conforme a la tesis tomista, que la naturaleza sea el *fin* de las realidades naturales se prueba del siguiente modo:

la naturaleza de cada realidad es aquello que le conviene cuando su generación es perfecta. Y así como la naturaleza del hombre es la que posee después de consumarse la perfección de su generación [...], la disposición de la cosa, que posee por su perfecta generación, es el fin de todo lo que hay antes de su generación. Luego, lo que es fin de los principios naturales por lo que algo se genera, es la naturaleza de esa realidad. (De Aquino 2001c)

Pero la naturaleza no es tan sólo *fin* o *esencia-dinámica*. Es, además, causa formal (*forma*), toda vez que es natural a una cosa “lo que le conviene por la condición de su forma mediante la cual está constituida en tal naturaleza, como el fuego [que]

tiende naturalmente hacia arriba” (De Aquino 2008). De ahí que se diga que la forma es también la naturaleza, porque nada se dice que tenga naturaleza sino por la forma (De Aquino 1995). Así, *forma est natura*.

Por último, la naturaleza es también *medida y proporción*. Es medida, en tanto que regla operativa orientada hacia un fin (Hervada 1996). Y es razón, o medida de proporción, en cuanto consiste en el plan constructivo de un ente, norma determinante de su obrar (Brugger 2005), su índole constitutiva y su modo de ser fundamental (Llano 2007), lo que, por cierto, adquiere una relevancia mayor en el caso del hombre, donde la naturaleza no consiste sino en la norma suprema de su perfeccionamiento (Rommen 1950).

Natura ut lex (la naturaleza como norma moral)

Tal y como se ha descrito en la sección anterior, no es la ‘naturaleza’ un concepto vacío y meramente empírico-descriptivo, sino que una realidad dinámica y explicativa de la estructura entitativa de los seres: su esencia. Es esto, pues, lo que la constituye como criterio de bondad en la filosofía realista. Pese a ello, dicha remisión a la estructura esencial del ser humano –su *natura-quidditas*– es el aspecto más problemático de la concepción clásica de la ley y el derecho natural, concretamente porque desde la gnoseología moderna se ha juzgado impropcedente la derivación de proposiciones deónticas desde la pura *describibilidad del ser*.

Contra esto, confirma el realismo la posibilidad de un ordenamiento que procede *ex natura*, porque dondequiera que existan naturalezas determinadas, han de darse, por ello, operaciones determinadas que convengan a esas naturalezas. Así, señala Santo Tomás, la operación propia de cada uno sigue a su naturaleza del modo que más le conviene (De Aquino 1968), a tal punto que *por naturaleza* conviene a cada hombre aquello por lo cual se tiende al fin, motivo suficiente para evidenciar que la bondad o malicia de los actos no depende únicamente de lo mandado por la ley, sino que, primeramente, de lo preceptuado por el orden natural.

Es este el entramado conceptual que posibilita la existencia de actos rectos por naturaleza. La clave está, por tanto, en la teleología natural. Y es que si la naturaleza es en algún sentido normativa, no podrá serlo sino en tanto que depositaria de una racionalidad derivada de un fin (González 1998). De manera que para Aristóteles, lo mismo que para Santo Tomás, negar el carácter teleológico de la *physis* equivaldría a suprimir no sólo las cosas naturales, sino que también la naturaleza, porque lo que condiciona a los seres naturales es el hecho de moverse continuamente (y según un cierto orden) hacia fines determinados.

En efecto, la naturaleza que concibe la tradición clásica no sólo se encuentra ‘transida de valores’ (y, con ello, dotada de legalidad e inteligibilidad); se halla, asimismo,

determinada por su intrínseca finalidad y ordenación al bien. En este sentido, se funda “la iusfilosofía realista [...] en una filosofía realista, de modo tal, que la comprensión plena de aquélla exige conocer las soluciones metafísica, gnoseológica y antropológica que la posibilitan y fundan” (Vigo 1984:37). Luego, la interpretación teleológica de la naturaleza no es sólo legítima, a nuestro entender, sino que también indeclinable y necesaria para el diálogo filosófico (Del Vecchio 1916).

De acuerdo con ello, interpreta la teleología los estadios de las cosas como procesos dinámicos que van desde un comienzo hasta su realización, porque el principio operativo en que consiste la naturaleza se encuentra siempre orientado hacia un determinado fin: la causalidad final es lo que atrae y dirige el movimiento; el comienzo es un principio orientado a un ‘tender hacia’, que es consciente pero externo en el caso del arte, e inconsciente pero intrínseco en el caso del orden natural (Viola 1998).

Prueba de la importancia del tratamiento metafísico de la naturaleza en el diálogo de la ética con las restantes ramas del conocimiento son las palabras de Martin Heidegger: la *physis*, entendida como salir o brotar, “puede experimentarse en todas partes [...] *es el ser mismo, en virtud del cual el ente llega a ser y sigue siendo* [...]”; *physis* significa [en consecuencia] la fuerza imperante que sale y el permanecer regulado por ella” (1959:52-53), conjugación óntico-epistemológica entre ser y devenir. Entonces, consiste la naturaleza en un ordenamiento de la realidad asentado en la propia estructura metafísica del ser.

Ahora bien, emerge la *physis* para los clásicos como una realidad divina y superior a toda norma humana (Kwiatkowska 2001). Es a esta conclusión a la que llega Aristóteles cuando declara que existe, por cierto, una causa divina de la naturaleza, en tal manera que todas las cosas tendrían, por ello, *algo de divino*. Y es esto lo que hace entender a la naturaleza como realidad completa, perfecta y perfectible, principio englobante *de lo humano y lo divino* (Villey 1978), *quidditas dinámica* que posibilita el conocimiento (a partir de su regularidad nómica) de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, según el planteamiento de Santo Tomás.

En cuanto a la naturaleza humana, no se trata esta de un mero fenómeno descriptivo; se trata, fundamentalmente, de la determinación esencial del hombre que se manifiesta en la función ‘ordenadora’ de su inteligencia, en tanto que adecuada a la normatividad del ser. Sólo así alcanza a comprenderse la importancia de que la racionalidad sea también ‘algo natural’ para el hombre, puesto que explicita la tendencia propia y definitoria de su constitutivo esencial: el ejercicio de la razón en la captación del ser, ‘lo primero que es aprehendido’, ‘la cosa más conocida’.

De acuerdo con ello, destaca Karl Hörmann que “el fundamento óntico de la moralidad está en la naturaleza racional del hombre, con los fines [y tendencias] que le están previamente señalados en los instintos de su propia determinación [...]”; lo moralmente recto sería [pues] lo naturalmente recto” (1985:708), es decir, lo exigido por la plena realidad de su naturaleza. De manera que en la misma ordenación de las inclinaciones básicas del hombre se halla, patentemente, el criterio diferenciador del bien y el mal moral.

Cierto es, entonces, que lo puramente fáctico, los ‘desnudos hechos biológicos’, no constituyen un criterio de moralidad (Arregui 2002:450), como sí lo es la naturaleza tomada en su sentido normativo. Y esto es claro en Dietrich von Hildebrand (1983), para quien el fundamento objetivo del bien no consiste en el simple atenerse a la naturaleza entendida esta como pura y neutra facticidad. Y es que “si tratamos de aplicar [...] este sentido [...] a la esfera moral, vemos inmediatamente que es imposible”,³ pues mientras “partamos de una concepción neutral de la naturaleza humana [...] nunca podremos deducir ningún valor moral de la norma de conformarnos con esta naturaleza” (Von Hildebrand 1983:188). Así, únicamente concibiendo la naturaleza como ordenada respecto del mundo del valor es posible atender el contenido ético que en ella subyace.

Desde esta perspectiva, no sólo el derecho, sino que también la justicia y la ley moral, son realidades de índole ontológica, puesto que tanto el derecho como la ley son proporción y medida que se asientan en la estructura metafísica de la realidad. Luego, de la propia naturaleza surge un orden o ley vigente para todos los hombres, que no se encuentra limitado por el tiempo o el lugar (Owens 1981); mucho menos por el consenso o la opinión. La propia naturaleza es, de este modo, fuente de legalidad, lo que se esclarece aun más con las palabras de Lactancio (1990): *verdadera ley es la recta razón en tanto que ajustada a la naturaleza.*

Naturaleza y bien humano

Parte el aristotelismo de una constatación fundamental: todo arte y toda investigación, como también toda acción y elección, parecen tender a algún bien. Por esto es que *el bien es aquello a lo que todas las cosas aspiran* (Aristóteles 1954), y quizás también, afirma el filósofo, haya en los animales inferiores un instinto específico superior a sus instintos individuales que procure el bien propio de la especie (Aristóteles 1954).

Siguiendo a Josef Fuchs (1977), se entiende por ‘bien del hombre’ aquello que este ha valorado como consistente en razón de su fin (τ λοζ), a causa de las leyes ‘escritas en su naturaleza’. Se trata, por tanto, de una ‘identificación natural’ entre lo que un individuo concibe intelectualmente como rectitud y valor intrínseco, y su capacidad, también natural, para comportarse de manera ‘ajustada’ con dicho valor. Se trata, en definitiva, de su correcta (y completa) realización corpóreo-espiritual.

Por este motivo declara Henry Veatch (1981) que el mismo ‘es’ de la naturaleza humana tiene inscrito un ‘debería’ y, en tal modo, descubre el hombre lo que ‘debe’

³ Pese a ello, no es posible decir, stricto sensu, que existe en von Hildebrand un naturalismo ético al modo de la filosofía clásica. Para el autor, la moralidad surge por un conocimiento a priori del valor: sólo así es posible el obrar humano recto, de modo que la designación de algo como bueno o como malo no depende sino de su participación en el valor moral: *la justicia, por tanto, no es buena porque sea conforme a la naturaleza, sino que, porque es buena, nuestra naturaleza está llamada a poseerla.*

sólo mediante la comprensión intelectual de la legalidad del ser (porque es el *esse* el que determina los estándares de su propia perfección). De ahí que la naturaleza se encuentre inevitablemente ordenada hacia ciertas normas que regulan su perfeccionamiento. Consecuencialmente, y tal y como ha sido descrito por Josef Pieper, “todo deber ser se funda en el ser. La realidad es el fundamento de lo ético. El bien es lo conforme con la realidad” (1974:15). De modo que pensar que el bien humano consiste en lo adecuado a lo mecánico-natural, a lo puramente aparential, no equivale más que a presentar a la naturaleza como un simple fenómeno, sencillamente irrelevante en la determinación del bien moral, lo que no se corresponde, evidentemente, con el tratamiento aristotélico-tomista del derecho y la ley natural.

Dado lo anterior, y de acuerdo con el carácter *tópico-prudencial* del bien humano en la filosofía realista, el bien que debe obrar el hombre no constituye un ‘abstracto’, un a priori de la razón, sino que un ‘bien concreto’, prácticamente alcanzable (Hervada 1996:60), porque es manifiesto que el bien que buscamos –dice Aristóteles– no es ni la idea del bien, ni tampoco el bien común, ya que la primera es inmóvil y no practicable, y lo segundo es móvil pero no practicable (Aristóteles 1994). Entonces, no se aspira sino al bien *propriamente humano, y al mejor de todos dentro de lo realizable*. Según esto, la naturaleza del hombre es, precisamente, la condición de posibilidad de su despliegue hacia el bien final constitutivo de su propia perfección. Por ello es que lo ‘bueno’ para el hombre tiene carácter ‘natural’ (‘esencial’), y a tal punto, que el hombre “o es ético, o no es hombre” (Yepes 2006:80).

En contra de esta interpretación normativa de la *physis*, sostiene el positivismo de Hans Kelsen (1966) que la naturaleza no es más que un puro conjunto de hechos vinculados entre sí mediante el principio de causalidad. Dicha *natura* es, pues, un ser (*Sein*) del cual no podría deducirse un deber (*Sollen*), puesto que “ningún deber puede ser inmanente al ser, ninguna norma a un hecho, ningún valor a la realidad empírica [...], porque la realidad y los valores pertenecen a dos campos distintos” (Kelsen 1966:103).

Así, el recurso a la naturaleza humana nunca podría servir de base para la fundamentación de la conducta recta, porque, en opinión de la gnoseología moderna, no se deduce la ética desde la naturaleza del hombre, no se pueden fijar desde fuera, “desde la antropología [...], los márgenes en que se ha de desenvolver la conducta humana” (Yarza 2001:85). Sin embargo, y desde la teoría del derecho clásica, supone la *physis* una finalidad y racionalidad tales, que sin inconvenientes el bien del hombre puede ser determinado por su conformidad o correspondencia con el orden natural. Más adelante profundizaremos en ello.

Por último, como el obrar sigue al ser –*operari sequitur esse*–, la norma moral del actuar reside indefectiblemente en el constitutivo esencial del agente, en su *quidditas* como principio de operación, que no es el devenir puro o existencia en el sentido moderno, sino que la misma esencia en tanto que principio operativo tendiente hacia un fin.

Luego, la norma, lo normante, “radica en la naturaleza [...]; el orden impreso en el ser, participación del intelecto ordenador divino, huella o vestigio de la sabiduría divina, se encuentra en la naturaleza del ser: es un orden natural” (Hervada 1996:157). Del mismo modo, siendo el ser el origen de la perfección de los actos, se constituye, por esto, en el origen mismo de las operaciones.

En definitiva, entiende la filosofía clásica que la realización del bien humano es multifacética, porque son muchas las dimensiones irreducibles de su bienestar. No niega esto que la naturaleza humana sea determinada (en cuyo caso, no le corresponderían operaciones determinadas constitutivas de su bienestar), sino que dispone que, no obstante ser determinada, es, también, compleja. Por ello es que Robert George (2009) ha señalado que “somos animales, pero animales racionales. Nuestro bien integral incluye nuestro bienestar corporal, pero también nuestro bienestar intelectual, moral y espiritual. Somos individuos, pero la amistad y la sociabilidad son aspectos constitutivos de nuestra prosperidad” (2009:3)

Finalmente, y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por su inteligencia como buenas, y, por consiguiente, como necesariamente practicables (De Aquino 2006), de manera que todo aquello a lo que el hombre tiende naturalmente es conocido por este como su bien propio: *las inclinaciones naturales son, entonces, buenas y perfectivas para el hombre*. Así, no se considera únicamente “a bondad de una criatura en cuanto que es subsistente en su naturaleza, sino también [y especialmente] en cuanto que la perfección de su bondad consiste en una cierta ordenación respecto de un fin” (De Aquino 1980).

Consideraciones finales

Es la naturaleza, entendida en su dimensión epistémica (la naturaleza en tanto que fuente del conocimiento moral), la que hace posible la comprensión (y descubrimiento por la razón) de la pauta jurídica suprema: la legalidad de la *physis*, que no vale más que como modelo normativo del derecho justo (Höffe 1988). En este sentido, se parte en el naturalismo clásico de una concepción metafísica del ser, que no corresponde, como ha pensado el positivismo, a lo mutable y contingente, “sino a lo trascendente, lo que *es*, no lo que tenemos delante [...] sino la esencia, que se oculta tras la apariencia sensible” (Robles 1989:45).

Pero la naturaleza no sólo expresa lo trascendente. Expresa, asimismo, ‘lo ideal’, en el sentido de que no da cuenta solamente de lo que ‘se es’, sino que también, y primeramente, de lo que ‘se debería ser’. Por ende, no manifiesta la esencia, únicamente, al ser considerado desde el prisma existencial. Expresa, además, al ser en tanto que ‘plenamente constituido’, precisamente porque desde la metafísica tradicional *ser* y *bien* se identifican,

ens et bonum convertuntur: la propia *natura-essentia* se presenta, así, como el bien final que ha de conseguirse. No existe, por tanto, más obligación que el *vivir conforme con la naturaleza* (Séneca 1981).⁴

De acuerdo con ello, la vida *secundum naturam* no consiste para el hombre sino en un ajustarse-al-orden-natural, que descubre este por la actividad del entendimiento. Y es que *lo natural en el hombre es lo propio de ese hombre, y lo propio y natural de ese hombre es alcanzar su fin y perfección*: el bien humano reside, en consecuencia, en la rectitud del obrar, cuya medida de bondad no radica sino en la legalidad del ser (y no en una determinación ‘autónoma’ de la razón práctica, como lo ha estimado el kantismo).

Sólo de esta forma es posible una adecuada comprensión de la ontología tomasiana que habla de las naturalezas determinadas, por la cual se concluye la necesidad de ciertas operaciones que de suyo le convengan a la naturaleza del hombre, aunque no por el simple imperio de la ley, sino que por su conformidad con el orden natural. Se precisa, pues, que el concepto clásico de *physis* no sea entendido como la mera ‘idea naturalista’ (puramente fenoménica) de un hecho, sino desde su significación deóntico-teleológica, porque “la naturaleza [...] es dinámica y finalizada, mientras que los hechos de los positivistas son estáticos y carentes de toda orientación hacia un fin” (Llano 2007:29).

Si se atiende al fin que se alcanza, la naturaleza se refiere también al estadio último de desarrollo de un ente, aquel en el que su esencia se ha desplegado en toda su potencialidad. Así, el principio motor del proceso no reside en el inicio, sino en el cumplimiento y plenitud del desarrollo (Viola 1998). Por esto es que se ciñe la ética clásica dentro de la esfera de una *filosofía del vélos*, ya que para Aristóteles, como para Santo Tomás (2006), todo ente tiende, como a su fin natural, hacia su propia perfección.

En suma, y puesto que la *physis* no se trata más que de la ‘ley moral suprema’, el derecho natural –parte suya, referida a las relaciones de justicia construidas sobre la base de la alteridad, la exigibilidad y la exterioridad (Madrid 2004:629)– no se ha de entender sino como lo justo extraído de la naturaleza, porque el iusnaturalismo no arranca sino de los datos objetivos que proporciona una instancia humana básica: la *natura-quidditas*. Tan sólo así se alcanza a comprender que la justicia no le sea impuesta desde fuera a la vida humana, sino que más bien le sea inmanente, ya que no consiste en otra cosa que en la perfección que viene al hombre por el mero respeto del orden que este descubre en su ser (Beuchot 1989).

Recibido diciembre 2009
Aceptado marzo 2010

⁴ También Cicerón (1989) centra su reflexión ética en torno a la vida *secundum naturam*.

Referencias bibliográficas

- Adomeit, Klaus, Cristina Hermida del Llano, 1999. *Filosofía del derecho y del estado. De Sócrates a Séneca*. Madrid: Trotta.
- Aristóteles, 1954. *Ética Nicomaquea*. México D.F.: UNAM.
- _____, 1970. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- _____, 1989. *Política*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- _____, 1994. *Ética Eudemia*. México D.F.: UNAM.
- _____, 1996. *Acerca del cielo*. Madrid: Gredos.
- _____, 2001. *Física*. México D.F.: UNAM.
- Arregui, Jorge, 2002. *Filosofía del hombre*. Madrid: Rialp.
- Artigas, Mariano, 1992. *La inteligibilidad de la naturaleza*. Pamplona: EUNSA.
- Beuchot, Mauricio, 1985. "El derecho natural en la ética". *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. México D.F.: UNAM, 161-181.
- _____, 1989. *Los principios de la filosofía social de Santo Tomás*. México D.F.: Instituto Mexicano de Doctrina Social de la Iglesia.
- Blázquez, Niceto, 1994. "Ley natural". En Gerardo del Pozo. *Comentarios a la "Veritatis Splendor"*. Madrid: BAC, 593-618.
- Brugger, Walter, 2005. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Herder.
- Cicerón, Marco Tulio, 1989. *Sobre los deberes*. Madrid: Tecnos.
- De Aquino, Tomás, 1968. *Suma contra los gentiles*. Madrid: BAC.
- _____, 1980. *Compendio de teología*. Madrid: Rialp.
- _____, 1995. *Commentary on Aristotle's Metaphysics*. Notre Dame: Dumb Ox Books.
- _____, 2001a. *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.
- _____, 2001b. *Comentario a la Física de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.
- _____, 2001c. *Comentario a la Política de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.
- _____, 2001d. "De la verdad". *Opúsculos y cuestiones selectas. Filosofía*. Madrid: BAC.
- _____, 2002. *El ente y la esencia*. Pamplona: EUNSA.
- _____, 2006. *Suma de teología*. Madrid: BAC.
- _____, 2008. *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*. Pamplona: EUNSA.
- De Grosseteste, Roberto, 1972. *Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles*. Buenos Aires: Eudeba.
- Del Vecchio, Giorgio, 1916. *El concepto de la naturaleza y el principio del derecho*. Madrid: Hijos de Reus.
- Ferrater, José, 2001. *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
- Fuchs, Josef, 1977. *Natural Law. A Theological Investigation*. New York: Sheed and Ward.
- George, Robert, 2009. "Ley natural". *Moral pública*. Santiago: IES, 1-21.
- González, Ana Marta, 1996. *Naturaleza y dignidad*. Pamplona: EUNSA.
- _____, 1998. *Moral, razón y naturaleza*. Pamplona: EUNSA.
- Guthrie, William, 1993. *Historia de la filosofía griega. Introducción a Aristóteles*. Madrid: Gredos.

- Heidegger, Martin, 1959. *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Nova.
- Hervada, Javier, 1996. *Historia de la ciencia del derecho natural*. Pamplona: EUNSA.
- Höffe, Otfried, 1988. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*. Barcelona: Alfa.
- Hörmann, Karl, 1985. *Diccionario de teología moral*. Barcelona: Herder.
- Kant, Immanuel, 2002. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
- Kelsen, Hans, 1966. "Justicia y derecho natural". *Crítica del derecho natural*. Madrid: Taurus, 29-163.
- Kwiatkowska, Teresa, 2001. *Mundo antiguo y naturaleza*. México D.F.: Plaza y Valdés.
- Lactancio, Lucio Cecilio, 1990. *Instituciones divinas*. Madrid: Gredos.
- Llano, Alejandro, 2007. *La vida lograda*. Barcelona: Ariel.
- Madrid, Raúl, 1995. "El concepto normativo de *physis* en Tales de Mileto". *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 22, N° 1, 61-78.
- , 2004. "Derecho y moral. Relaciones y conflictos". En Jaime Araos. *Amor a la sabiduría*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 628-647.
- Martínez, Jorge, 1999. *Reconsideraciones al pensamiento político de Santo Tomás de Aquino*. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo.
- , 2006. "El comentario de Santo Tomás a la *Política* de Aristóteles. Un análisis desde el *Prooemium*". *Veritas*, Vol. 51, N° 3, 15-48.
- Millán-Puelles, Antonio, 1984. *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp.
- , 1994. *La libre afirmación de nuestro ser*. Madrid: Rialp.
- Morón, Eduardo, 2006. *El ser, el hombre y la razón como fundamentos de la moral y el derecho*. Córdoba: Alveroni.
- Ocampo, Manuel, 2002. "Algunas precisiones sobre el concepto de naturaleza en Santo Tomás de Aquino". En David Berger. *Doctor Angelicus II*. Köln: Thomisticae, 57-83.
- Olgiate, Francesco, 1977. *El concepto de juridicidad en Santo Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- Owens, Joseph, 1981. "Nature and ethical norm in Aristotle". En John Catan. *Aristotle*. Albany: State University of New York Press, 165-168.
- Paniker, Raymond, 1951. *El concepto de naturaleza*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Pieper, Josef, 1974. *El descubrimiento de la realidad*. Madrid: Rialp.
- Reale, Giovanni, 1999. *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*. Barcelona: Herder.
- Robles, Gregorio, 1989. *Introducción a la teoría del derecho*. Madrid: Debate.
- Rommen, Heinrich, 1950. *Derecho natural*. Madrid: Taurus.
- Sánchez de la Torre, Ángel, 1962. *Los griegos y el derecho natural*. Madrid: Tecnos.
- Séneca, Lucio Aneo, 1981. *Sobre la felicidad*. Madrid: Alianza.
- Veatch, Henry, 1981. "Natural law and the 'Is'-'Ought' question". *Catholic Lawyer*, N° 26, 251-265.
- Vial Larraín, Juan de Dios, 1982. "Una contribución al esclarecimiento de la idea de naturaleza". *Revista Universitaria*, N° 7, 9-16.
- Vigo, Alejandro, 2007. *Aristóteles*. Santiago: IES.

Vigo, Rodolfo Luis, 1984. *Visión crítica de la historia de la filosofía del derecho*. Santa Fe: Rubinzal y Culzoni.

Villey, Michel, 1978. *Método, fuente y lenguaje jurídico*. Buenos Aires: Gherzi.

Viola, Francesco, 1998. *De la naturaleza a los derechos*. Granada: Comares.

Von Hildebrand, Dietrich, 1983. *Ética*. Madrid: Encuentro.

Yarza, Ignacio, 2001. *La racionalidad de la Ética de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.

Yepes, Ricardo, 2006. *Fundamentos de antropología*. Pamplona: EUNSA.