

¿Existe un orden de la creación? ¿Está reflejado en la *natura rerum*? ¿Es asequible al hombre?

1. *Planteamiento general del tema*

Las tres preguntas que formula el título de este breve estudio plantea tres cuestiones. Las dos primeras son ónticas y la tercera es ontológica y gnoseológica. Esta se refiere al modo de su conocimiento por el hombre y a su expresión ontológica de la realidad óntica de ese orden.

Trataré en estas líneas de mostrar: 1º, cuáles han sido las diversas respuestas dadas a la primera pregunta por el voluntarismo, por el nominalismo y por el realismo; 2º, si es asequible a los hombres el conocimiento de la naturaleza de las cosas, y 3º, cuál es cómo se forma la imagen mental que tenemos de la naturaleza de las cosas y de cada cosa.

2. *¿Existe un orden universal ínsito en las cosas en la Creación divina?*

Es de destacar que algunos filósofos griegos, desde ciertos presocráticos, se plantearon la cuestión inversa. ¿Cuál es la causa del orden que refleja el universo? Es decir, dieron por sentado que existe este orden y se cuestionaron cuál era su origen.

Aristóteles nos lo narra y asume la respuesta dada por algunos presocráticos¹: “Cuando hubo un hombre que proclamó que en la naturaleza, al modo que sucede con los animales, había una inteligencia causa del concierto y del orden universal, pareció que este hombre era el único que estaba en el pleno uso de su razón, en contraste con las divagaciones de sus predecesores”.

“Sabemos, sin que ofrezca duda, que Anaxágoras se consagró al examen de este punto de vista de la ciencia. Puede decirse, sin embargo, que Hermotino de Clazómenas lo indicó primero. Estos dos filósofos alcanzaron, pues, la concepción de la Inteligencia y establecieron que la causa del orden es, a un mismo tiempo, el principio de los seres y la causa que les imprime el movimiento”.

Después de Anaxágoras y Hermotino, pero antes de Aristóteles, lo había dicho Platón², quién en su demostración del origen divino de las leyes, partía de la prueba racional de la existencia divina: “ahí están la tierra y el sol y las estrellas y el universo entero y las estaciones tan hermosamente ordenadas y distribuidas en meses y años”.

Por boca del cretense Clemens, Platón³ sigue sosteniendo, que las leyes “existen por naturaleza o por algo no inferior a la naturaleza si en verdad, conforme a un recto razonamiento, son criaturas de la inteligencia”.

1. Aristóteles, *Metafísica*, I, III, *in fine*.

2. Platón, *Las leyes*, X, 886.

3. *Ibid*, 890, d.

En Roma como fuente primera del conocimiento del *ius*, o *iusti et iniusti scientia* –tal como de Ulpiano recoge el *Digesto*⁴– se consideró la “*divinarum et humanarum rerum notitiae*”.

Cicerón⁵ explicó el fundamento universal del derecho y de las leyes, de suerte que el llamado derecho civil, es decir, el de la *civitas*, “queda reducido, diríamos, a una parte de proporciones muy pequeñas”... “deduciéndolo de la naturaleza del hombre”.

“Muchos doctos varones –sigue– estiman hay que tomar como punto de partida la ley, y quizá sea lógico siempre que se entienda que, como ellos la definen, la ley es “la razón fundamental insita en la naturaleza, que ordena lo que hay que hacer y prohíbe lo contrario”. Tal razón, una vez se concreta y afirma en la mente humana, es ley.” El principio constitutivo del derecho –añade⁶– se toma “de aquella ley fundamental que nació para todos los siglos, antes de que se escribiera ninguna ley o de que se organizara ninguna ciudad”.

“La ley de verdad –comenta D’Ors⁷– es la *ratio divina* que el hombre *sabio* descubre en la misma naturaleza.” Y cita, a este respecto, este texto fundamental de Cicerón⁸: “*prudentium esse legem cuius ea vis sit, ut recte facere iubet vetat delinquere*”. Y, apostilla D’Ors, que es una “*regula iuris atque iniuriae*”; y es la “*mens ratioque prudentis*”.

Cicerón explicó⁹ que “este animal previsor, sagaz, ingenioso, agudo, dotado de memoria, lleno de razón y consejo que llamamos hombre, fue engendrado por el altísimo dios, con una condición verdaderamente privilegiada. Sólo él, entre tantas razas y variedades de seres animados, participa de razón y pensamiento” [...] “razón que, al alcanzar su perfecto desarrollo, se llama justicia, sabiduría”; que “es común a dios y al hombre, la comunión superior entre dios y el hombre es la razón”, “la recta razón”.

Ya en el Bajo Medievo, Santo Tomás de Aquino¹⁰ explicó que “todo el conjunto del Universo está sometido al gobierno de la ley divina. Por consiguiente, esa razón del gobierno de todas las cosas, existente en Dios como supremo monarca del universo, tiene carácter de ley. Y como la razón divina no concibe nada en el tiempo, sino que su concepción es eterna, por fuerza la ley que tratamos debe llamarse eterna”. “Por tanto –concluye¹¹– la concepción eterna de la ley divina tiene razón de ley eterna en cuanto aplicada por Dios al gobierno de aquellas cosas que Él conoce con anterioridad.” Y “se llama providencia¹² la razón del orden de las cosas a sus fines”.

Antes, el mismo Aquinatense, en *S. Th.*, 103, dedica esta *quaesto* completamente a *De gubernatione rerum in communi*, donde, en su primera respuesta, dice¹³: “Algunos filósofos antiguos negaron el gobierno del mundo, afirmando que todas las cosas sucedían por casualidad. Pero esto claramente es insostenible, pues el orden del universo manifiesta claramente que el mundo está gobernado, y la perfección última de cada cosa se cifra en la consecución de su fin, lo que requiere su gobierno en ese sentido”. Y

4. Ulpiano, *Dig.*, 1, 1, 110, §2: “*Iurisprudentia est divinarum et humanarum rerum notitiae, iusti atque iniusti scientia*”.

5. Marco Túlio Cicerón, *De legibus*, I, 17 y 18.

6. *Ibid*, 19, *in fine*.

7. Alvaro d’Ors, *Introducción a Las leyes* de Cicerón, Madrid, IEP 1953, p. 31.

8. Cicerón, *op. cit.*, I, 19.

9. *Ibid*, 22 y 23; cfr. también 26 y 33.

10. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.*, 1^a-2^{ac}, 91, 1, *resp.* Cfr. también 93, 11, 1, *resp.*

11. *Ibid*, *ad 1.*

12. *Ibid*, 1, 22, *resp.*

13. *Ibid*, 1, 103, 1, *resp.*

en ese gobierno, advierte¹⁴, debe considerarse, en primer lugar, “el plan de la gobernan-
ción, que es la providencia propiamente dicha”.

Ese plan divino en el orden de las cosas, no abarca sólo las cosas materiales sino
también las espirituales. Cómo intuyó con su fina sensibilidad femenina la, ya con-
versa, Simone Weil¹⁵: “Sería muy extraño que el orden de las cosas materiales refleja-
ra mejor la sabiduría divina que el de las cosas del alma. Lo contrario es la verdad”. El
logos “a medida en que uno se eleva, crece en vigor y precisión”.

La cuestión tiene mucha hondura y enlaza la teología de la historia, contemplada
por San Agustín y por Bossuet, con la filosofía de la historia, observada por Santo
Tomás de Aquino y por Giambattista Vico. Me ha hecho pensar en esto el pasaje evan-
gélico que narra¹⁶ cuando, en una noche de tormenta caminando sobre las aguas,
Jesús se acercó a la barca en la que se hallaban los apóstoles, y les dijo: “Cobrad ani-
mo: soy yo, no tengais miedo”. Pedro respondió: Señor si eres tú, mándanos ir a ti so-
bre las aguas”. Y él le dijo “Ven”. Pedro bajó de la barca e iba caminando sobre el
agua para llegar a Jesús. Pero viendo la fuerza del viento se atemorizó, y empezando a
hundirse, dio voces diciendo: “Señor sálvame”. Al punto Jesús extendió la mano, le
cogió del brazo y le dijo: “Hombre de poca fe, ¿por qué has titubeado?”.

Es decir, Jesús no reprende a Pedro por ir contra el orden de las cosas materiales
sino por su poca fe, o sea por no seguir con su fe el orden de las cosas espirituales,
conforme el cual la fe puede mover montañas¹⁷.

El orden natural de todas las cosas ya fue negado en Grecia por los atomistas y, se-
gún refirió el rabino cordobés Maimónides¹⁸. “Los antiguos mutacines, tanto griegos
cristianizados como musulmanes, razonaron en filosofía partiendo de sus concepcio-
nes teológicas, de modo tal que “no se atuvieron primordialmente en sus proposicio-
nes a lo que es manifiesto en el ente, antes bien lo consideraron como [...] debía ser, a
fin de poder utilizarlo, como demostración de su opinión, o, al menos, impedir que
fuera rebatida”.

Esa contraposición entre filosofía y teología también la hallamos en el pensamien-
to islámico- como explica Gilson¹⁹. “De que el Profeta, de acuerdo con la Tradición,
había dicho “lo primero que Dios creó fue el Pensamiento o Razón”, dedujeron algu-
nos teólogos mahometanos que la especulación era uno de los deberes de los fieles;
argumento, éste, paralelo a un texto similar de los escritos de Berengario de Tours. En
cambio, para otros teólogos mahometanos, “todo lo que fuese más allá de la enseñan-
za ética corriente era herejía [...] porque la fe debe ser obediencia y no [...] conoci-
miento”; actitud análoga a la de un numeroso grupo de teólogos cristianos posterio-
res.”.

Algacel, en su famosa *Destrucción de los filósofos*, escrita hacia 1090, fue el mejor
expositor de esa tesis. A ella contestó Averroes, con su *Destrucción de la destrucción*.
En lo que, a este respecto, nos interesa especialmente aquí, advierte Gilson²⁰ en su com-
entario, que, frecuentemente: “algunos teólogos, con la mejor intención del mundo,

14. *Ibid*, 6, resp.

15. Simonne Weil, *L'enracinement*, Paris, Gallimard 1949, p. 162.

16. San Mateo, *Evangelio*, 14, 25-31.

17. *Ibid*, 17, 20.

18. Rabi Mose ben Maimón, *Guía de perplejos*, 71; cfr. editado en castellano, Madrid, Editora Nacional 983, p. 199.

19. Etienne Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, IX, cfr. en castellano, Madrid, Gredos 1965, pp. 555 y ss.

20. *Ibid*, *La unidad de la experiencia filosófica*, II, 1, pp. 57 y ss.

dan por verdad filosóficamente establecida que Dios es y hace todo, mientras que la Naturaleza y el hombre nada son y nada hacen; llega entonces un filósofo que da valor a la demostración hecha por el teólogo de la impotencia de la Naturaleza, pero que exaspera aún tal debilidad", y "llega lógicamente a la conclusión de que la Naturaleza está desprovista por completo de realidad y de inteligibilidad. El escepticismo no puede ser evitado, en ese caso. Ahora bien, uno puede vivir sobre un escepticismo filosófico mientras esté respaldado por una fe religiosa positiva. Pero si la fe desaparece, ¿qué nos queda sino un escepticismo absoluto?".

En el ámbito cristiano John Duns Scott²¹, con referencia al orden de la naturaleza, diferenció la perspectiva de los filósofos y la que él mismo, como teólogo, consideraba: "Si Dios pudiera causar cualquier efecto fuera del orden de las causas en el universo, este orden no sería simplemente necesario. Luego tampoco sería esencial; lo que según los filósofos es inconveniente." Y, en sus respuestas correspondientes, efectúa esta precisión²²: "El filósofo pone este poder necesariamente unido al acto porque entre los extremos absolutamente necesarios hay relación absolutamente necesaria", y "necesaria con necesidad de inmutabilidad", "de inevitabilidad". En cambio: "El teólogo disiente" ... "no afirma que Dios mueve el cielo necesariamente, sólo afirma que lo puede mover en tiempo infinito".

La diferencia de las posiciones del Doctor Sutil y el Doctor Común ha sido muy bien precisada por Gilson²³ y resumida con toda precisión por Truyol²⁴: "según Escoto, el orden de la naturaleza no ha sido instaurado por Dios porque su intelecto se lo haya mostrado bueno en sí, sino que, por el contrario, es bueno porque Dios lo ha querido". A su juicio, la potencia ordenada y la potencia absoluta coinciden en Dios, "ya que su voluntad es ley y el hecho de que Dios obrase de otra manera implicaría que daba una nueva ley. En Santo Tomás, por el contrario, la potencia absoluta de Dios es una simple hipótesis, porque la voluntad divina aparece vinculada a la divina sabiduría, actuando necesariamente como potencia ordenada. En consonancia con ello está la tendencia de Escoto a reducir el ámbito de las verdades cognoscibles por la razón y a separar, con mayor vigor que el Aquinate, la esfera de la filosofía y la revelación".

Tal mayor separación la convierte en radical Guillermo de Ockham –discípulo de Escoto y como él franciscano–, tanto que el orden natural queda disuelto en un mero nominalismo. Si para su maestro las ideas están subordinadas a la voluntad divina, según Ockham las ideas no existen. Los universales no tienen realidad, son meros nombres; y puesto que concibe a Dios radicalmente simple, no hay ideas divinas, su esencia no es fuente de ideas –como para Escoto– ni lugar de ideas –como para Santo Tomás de Aquino–; y, apoyado en esa omnipotencia absoluta de Dios, Ockham llegó a un empirismo radical, no ligado por necesidad natural alguna, sino abierto a todas las probabilidades de hecho²⁵.

El *nominalismo*, con indudables antecedentes en los sofistas y atomistas griegos y, en el siglo V, en Boecio, fue designado ya con esta denominación en el siglo XI por el Obispo de Compiegne, Roscelino, y, después de que, en el siglo XIV, se impusiera en la filosofía de Guillermo de Ockham, prevalece después, en la concepción de la ciencia en la Modernidad.

21. Juan Duns Escoto, *Quaestiones quodlibetales*, 7, 2, 46; cfr. en castellano, Madrid, B.A.C. 1968, p. 271.

22. *Ibid.*, p. 288.

23. Gilson, *La filosofía de la Edad Media*, IX, pp. 535 y ss.

24. Antonio Truyol Serra, *Historia de la filosofía del derecho. De los orígenes a la Baja Edad Media*, III, C, III, Madrid, Rev. de Occidente 1954, pp. 250 y ss.

25. G. de Ockham, *Sentencias* 14.

Según Guillermo de Ockham²⁶ el límite de no contradecirse, puesto a la potencia absoluta de Dios, queda tan reducido que no se opone a que incluso Dios pueda ordenar al hombre el odio contra Él, que, en este caso y desde el momento en que Él lo mandara, sería una acción buena y misericordiosa. Así desaparece también el principio escotista de la “consonancia”, única base para inducir, según Escoto, el derecho natural. Pero, además, Ockham niega que exista un orden en la naturaleza ni siquiera en la mente de Dios. Según él, las denominaciones dadas a los universales no son sino signos expresivos, nombres, que sirven lingüísticamente para connotar la concurrencia de varios fenómenos singulares, significando un conocimiento confuso, imperfecto y parcial, indiferenciado de los individuos comprendidos en la denominación. Así trasladó al mundo del lenguaje y del pensamiento lo que por el realismo metódico se observa cómo géneros y especies de las cosas y cómo orden ínsito en ellas.

De ese modo, la *res cogitans*, el mundo del pensamiento, se separa del mundo de las cosas, *res extensa*, al reducir ésta a la materia inerte e informe, a la que aquélla –movida por la voluntad de Dios o de los hombres– debe configurar y poner en movimiento.

La separación de ambos mundos, el del espíritu y el de las cosas, conllevó una contraposición entre idealistas –con Descartes²⁷ a su cabeza– y de empiristas²⁸.

Entre éstos últimos, Francis Bacon aplicó a las ciencias humanas el nuevo método que Galileo había utilizado para las ciencias físicas, resolutivo-compositivo o analítico-sintético. Pretendía el Señor de Berulam²⁹ que el hombre conquistara la naturaleza; que sólo debería ser tenida en consideración para vencer su resistencia a ese pretendido dominio del hombre. Como nominalista, desechaba las causas formales y finales, a las que calificó de “vírgenes estériles”; pero, en cambio, consideraba que la causalidad eficiente, entendida mecánicamente, es la única categoría explicativa de los fenómenos sociales. Por eso en el hombre debe decaer la función de la *praxis* y prevalecer la operatividad de la *póiesis* y la *teckné*. El *homo faver*, gracias al progreso conseguido por esa vía, se antepone y desplaza al *homo sapiens*.

El nominalismo alcanza su máximo vigor con Hobbes³⁰, para quien todo entendimiento y todo progreso lingüístico resultan de convenciones, por las que se asigna sentido y contenido a las palabras, lo mismo que se impone un orden a la sociedad humana. En su manera de operar partió del análisis del hombre aislado, en estado asocial y del análisis de sus sensaciones; y no de sentido ni razón naturales capaces de enjuiciar moralmente lo bueno y lo malo.

La realidad de las causas materiales y las eficientes –afirmada por F. Bacon– que habían sido puesta de antemano en duda por Ockham³¹ –planteando que tal vez resultaba únicamente de una ilación psicológica³²–, sería revisada por Hume, que no veía en ellas sino una “*idea relacionada o asociada con una impresión presente*”³³ que nos

26. Cfr. mi *Metodología de la determinación del derecho*, I *Perspectiva histórica*, 119-120, Madrid, Centro Cultural Ramón Areces 1994, pp. 335-345.

27. *Ibid* 178, pp. 573-576.

28. Cfr. mi estudio *Contraste entre un texto de Baldo y otro de Hume*, A.R.A.J. y L. 27, p. 141 y mi *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho*, I *La ciencia del derecho a lo largo de su historia*, 86, desde el texto que lleva la nota 30 hasta el final, Madrid, Fundación Cultural del Notariado 2000, p. 508.

29. Cfr. mi *Metodología de la determinación del derecho*, I *Perspectiva histórica*, 176, pp. 566-570 y II *Parte sistemática*, 31, Madrid, Centro de Estudios Ramón Areces-Consejo General del Notariado 1996, p. 149.

30. Cfr. *Perspectiva histórica* 120, pp. 338 y *La ciencia del derecho a lo largo de su historia*, Madrid, Fundación Cultural del Notariado, 2000, 59, pp. 337 y ss.

31. Ockham, loc. ult. cit.

32. *Perspectiva histórica*, 119-120, pp. 334-343.

33. *Contraste entre un texto de Baldo y otro de Hume*, A.R.A.J. y L. 27, p. 141 y *La ciencia del derecho a lo*

hace creer en la conjunción causal de ciertos objetos porque nos aparecen siempre unidos³⁴.

El descarte por el nominalismo de que exista un orden ínsito en las cosas creadas, no sólo captable por la física sino más allá de ella por la metafísica, repercutió, incluso, en la concepción del orden físico del universo. Este, que fue muy debatido en la Modernidad –sobretodo por Newthon y Clarke con Leibniz–, tenía por trasfondo la escisión entre *res extensa* y *res cogitans*, radicante en ese caso en la mente divina³⁵. Ese dualismo del mundo de la mente y el de las cosas, lo superó Spinoza, en un monismo panteísta, pero cayó en un determinismo universal, en el cual se confunden Dios y la naturaleza, mente y cuerpo resultan dos modos finitos de ser, dos atributos de la sustancia divina³⁶.

Con ésto se produce el fenómeno que Michel Villey³⁷ ha denominado la “rebelión de las cosas”. Frente al intento de “dominar” las cosas –aunque sea “obedeciéndolas” en lo que se estime su “línea inatacable de resistencia”– se origina en la concepción nominalista una corrupción *maximalista* de las cosas. El mismo Villey, explica este “extraño fenómeno”, como “curioso castigo del orgullo humano”. El pensamiento moderno “había creído restituir al hombre el dominio de la producción del derecho, liberando el derecho de la naturaleza sin tener que pedir a ésta sino informaciones técnicas”; pero llega un momento en que “la naturaleza olvidada se venga, expulsada de la teoría de las fuentes del derecho, vuelve como el demonio del Evangelio, siete veces más fuerte; readmitida la naturaleza de las cosas como simple sirvienta se hace dueña del derecho”. Así había ocurrido con Spinoza y, en el siglo XIX, ocurre con Marx y el marxismo³⁸.

Esta losa continua pesando sobre la filosofía moderna a pesar de los esfuerzos de sus figuras cumbre, Kant y Hegel principalmente, porque se parte de un camino equivocado, el que tomó al apartarse del realismo metódico, con consecuencias muy graves, especialmente para el derecho, confundido con la ley y monopolizado por el Estado. Michel Villey³⁹ lo ha observado con claridad: “Cuando se ha errado de camino y se ha llegado a un impasse [...] mejor que perderse sin resultado en las fragosidades de la derecha o de la izquierda, es retroceder hasta la encrucijada. Es decir, en nuestra moderna situación, puede resultar tal vez lo más corto remontarse el gran debate filosófico de la escolástica medieval, al momento decisivo de elegir entre Santo Tomás y Ockham, en el momento en que el nominalismo y el realismo cruzaron sus espadas.”

Reconozco que en el segundo tercio y en la mitad del tercero del siglo XX, algunos autores alemanes, singularmente Helmut Coing, Heinrich Henkel, Karl Larenz y sobre todo Arthur Kaufmann⁴⁰, han avanzado mucho en su intento de recuperar la no-

largo de su historia, 86, desde el texto que lleva la nota 30 hasta el final, p. 508.

34. Cfr. *Perspectiva histórica*, 178, pp. 573-576.

35. *Perspectiva histórica*, 176, pp. 566-570 y *Parte sistemática* 31, p. 149.

36. Cfr. mi libro *Montesquieu. Leyes, gobiernos y poderes*, Madrid, Cívitas 1986, cap. II, 2, pp. 85 y ss., donde observo las explicaciones de Descartes, Newton, Leibniz, Spinoza y Malebranche, y 3, pp. 88 y ss., donde recojo la crítica de Montesquieu en especial a Spinoza.

37. Michel Villey, *La nature des choses dans l'histoire et la philosophie du droit*, en “Droit et nature des choses Travaux du Coloquio de philosophie du droit comparé” (Universidad de Toulouse 16-21 septiembre 1964), Paris, Dalloz 1965, 1, 3, pp. 78 y ss.

38. Cfr. *Parte sistemática*, 32, pp. 155-160.

39. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, Paris, Eds. Montchrestien 1968, Primera parte, II, Conclusión, pp. 269 y ss.

40. Cfr. mi *Metodología de la ciencia expositiva y explicativa del derecho II. Ordenación sistemática*, 1º, Madrid, Fundación Cultural del Notariado 2002, 46, pp. 204, desde el texto que lleva la nota 34 hasta el final del epígrafe, p. 206 y 48, pag. 212 y ss., en especial nota 58 bis, pp. 213 y s. por lo que se refiere a A. Kaufmann.

ción clásica de la *natura rei*, la *Natur der Sache*, la naturaleza de la cosa en singular, con una perspectiva realista, considerando las cosas como *elementos de orden y estructura, preformas del derecho* pero que requieren ulteriores conformaciones y estimaciones valorativas. Pero no alcanzan la plenitud que tiene la *rerum natura* clásica con su orden universal. Coing lo reconoce explícitamente, al entender que de la consideración de la naturaleza de la cosa no se llega a obtener la “intelección del concluso orden que nos resolvería definitivamente los problemas dejados abiertos por el estudio de la idea del derecho. La naturaleza de la cosa nos ofrece sólo elementos de ordenación, pero no un orden como tal”. Sí acepta que “nos lleva al conocimiento de la materia con la que tiene que operar el orden jurídico”; pues, “la vida social no es una masa plenamente informe sino que tiene ya ciertas estructuras propias en las que tiene que basarse el orden jurídico”. Ahí se detiene.⁴¹

Ocurre que para estas ulteriores conformaciones los citados por autores –como otras veces hemos recordado⁴²– operan idealistamente en el plano superior de los principios ético-jurídicos y de los valores hasta el punto de encuentro ascendente desde las cosas; y, en cambio, siguen el realismo metódico sólo en el plano inferior de la *Natur der Sache*, según ellos entienden la naturaleza de la cosa. Así estos autores se diferencian, en su modo de operar, del método seguido por el genuino realismo metódico, en que éste no razona en dos niveles distintos, sino en un único recorrido completo del conocimiento, en un repetido ir y venir de las cosas a la mente y de la mente a las cosas. Para ese realismo metódico, incluso los primeros principios ético-naturales son captados de la realidad, por sindéresis, al producirse un contacto entre el *fulgor obiecti y la lumen mentis*⁴³.

3 ¿En qué medida es asequible el conocimiento de la naturaleza de las cosas?

Esta cuestión ha sido muy discutida y ha tenido respuestas muy distintas.

a) Según el nominalismo, la pregunta es ociosa; pues, si no existe naturaleza de las cosas con su orden, fines y valores, no cabe conocerla. Sólo estima posible conocer científicamente las cosas singulares y las estudia para someterlas al dominio técnico de los hombres a fin de lograr vencer su resistencia.

b) Conforme el realismo filosófico –cabe conocer los universales; pero, en el modo cognoscitivo, discrepan metódicamente sus dos direcciones metódicas, la realista y las idealistas.

Según el idealismo de Platón, existe en la naturaleza un orden formal –los universales son esferas del mismo– y un orden dinámico que es infundido por el *logos* a las cosas. Ese conocimiento del *logos*, lo trae nuestra alma de la caverna en la que, en su vida ultraterrena, se hallan las almas antes de encarnarse. Del *logos* viene el sol de ideas que resplandecen en nuestra mente e ilumina las cosas mostrándonos su orden y las causas de ese orden. Ese *logos*, con su sol de ideas, nos permite descubrir la naturaleza formal de las cosas.

del epígrafe, p. 206 y 48, pag. 212 y ss., en especial nota 58 bis, pp. 213 y s. por lo que se refiere a A. Kauffmann.

41. Respecto la distinción entre *natura rei*, naturaleza de la cosa en singular o *Natur del Sache*, y *rerum natura* o naturaleza de todas las cosas con su orden universal, cfr. mi vol. ult. cit., 46, pp. 203-205.

42. Cfr. *Parte sistemática* 35, c, párrafo final, p. 181 y *La ciencia del derecho a lo largo de su historia* 139, párrafo final, p. 830.

43. Cfr. mi comunicación *Concreción de los principios ético-naturales en principios generales del derecho y su reflejo en la interpretación*, I, A.R.A.C.M. y P. 73, 1995-1996, p. 196 in fine y ss. o recogido a continuación de *Qué es el derecho natural*, Madrid, Speiro 1977, pp. 85 in fine y ss.

El cristianismo –según explicaría San Agustín– considera que el orden de las cosas se halla determinado en la ley eterna. Ahora bien, según Santo Tomás de Aquino, conforme su realismo metódico –como veremos–, ese orden se halla reflejado en las cosas, a partir de las cuales el hombre puede acceder a su conocimiento, por partes y en parte. Por el contrario, Francisco Suárez no sólo rechaza la cognoscibilidad directa de la ley eterna, sino que también rechaza que nos sea asequible por mediación de las cosas, y estima que sólo nos es cognoscible por mediación de otra ley: la divina positiva, algunas leyes humanas justas y, sobre todo, por la ley natural, que –según él– se halla escrita en nuestra mente en forma de mandatos, que podemos leer en ella, con una reflexión más atenta incluso en caso de cambio en la materia a que cada ley se refiere⁴⁴.

c) El existencialismo de Heidegger discrepa tanto del idealismo como del realismo metódicos.

Acepta del idealismo que “el ser y la “realidad” sólo son “en la conciencia”” y en su “comprender”, y que “el ser no puede explicarse por medio de ningún ente”. Pero rechaza el idealismo, en tanto éste “erige la exégesis de la realidad en el vacío”, “en la medida en que queda por explicar qué quiere decir ontológicamente esta misma comprensión del ser, cómo es posible y su inherencia a la constitución del “ser ahí””.

Del realismo dice que, en principio, la proposición ontológico-existencial parece coincidir con su tesis de que el mundo exterior es “realmente”, “ante los ojos”. Pero discrepa de él, fundamentalmente porque el realismo –dice– “tiene la “realidad” del “mundo” por menesterosa de prueba, pero, al par, susceptible de ella”; y, especialmente, porque el realismo intenta “explicar ónticamente la “realidad” por medio de relaciones “causales” entre lo real”⁴⁵. En especial, rechaza la definición de la verdad como *adequatio intellectus et res*, formulada por Santo Tomás de Aquino (*De interpr.* 1, 16, a, 6), por considerarla “muy general y vacua”. A su juicio, el conocer “se comprueba verdadero cuando se “asegura su verdad”, “en el curso del fenómeno de la comprobación”: “Una proposición es *verdadera* significa descubre el ente en sí mismo. Pro-pone, muestra, “permite ver”” al “ente en su “estado de descubierto”. El “ser verdadero” (la *verdad*) de la proposición ha de entenderse como “ser descubridora”. La verdad no tiene, pues, en absoluto, la estructura de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un “ente” (sujeto) a otro ente(objeto)”⁴⁶.

En contra de esta posición de Heidegger se han manifestado, entre otros autores, Sciacca⁴⁷, Millán Puelles⁴⁸ y Colomer⁴⁹, cuyas opiniones he tratado de sistematizar en el volumen II de la *Metodología de la determinación del derecho*⁵⁰.

Lo cierto es que Heidegger, de una parte, no quiere ir más allá del *Dasein* –o sea el “ser-ahí” o “estar-ahí”–, por lo cual no concibe el conocimiento sino existencialmente. No sobrepasa el nominalismo, y no busca sino el “descubrimiento” del sentido (*Sinn*) de lo real del mundo exterior. De la realidad, según Kant, sólo captamos los fenómenos que encasillamos en conceptos mentales, y Heidegger pretende que

44. Cfr. *Perspectiva histórica* 147-148, pp. 431-441.

45. Martín Heidegger, *El ser y el tiempo*, 43, a; Cfr. en castellano, México, Fondo de Cultura Económica, 8^a reimpresión 1991, pp. 227 y ss.

46. *Ibid.*, 44 a, pp. 235 y ss.

47. Michele Federico Sciacca, *La filosofía hoy*, 4^a ed., Madrid, Escalicer 1973, cap. V, pp. 292 y 306 y ss.

48. Antonio Millán Puelles, *Léxico filosófico*, voz “Verdad del conocimiento”, Madrid, Rialp 1984, pp. 583 y ss.

49. Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, vol III, Barcelona, Herder 1990, caps. IX y X, pp. 509-670.

50. *Parte sistemática*, 102 bis, p. 529, 22, pp. 99 y ss.; y 160, pp. 840 y ss.

des-velemos, des-cubramos el sentido de lo real de este mundo, “estando-ahí” en “estado abierto”, con una serie de referencias, haciéndolo desde nuestra indigencia y nuestra temporalidad de seres limitados.

Sin duda, Heidegger ha traído al conocer una mayor penetración existencial, con el “ser ahí”, en el “estado abierto” del sujeto y el “estado de descubierto” de los entes intramundados. Aunque él mismo viene a reconocer la necesidad de un juicio de adecuación, sin embargo, debido a su punto de partida nominalista, no considera que nuestro conocer se obtenga por una reflexión originaria, en la imagen de su universal, sino como un acto que retrocede sobre un acto anterior, en el cual recela que pudo haber error.

En efecto, en su consideración de nuestra indigencia, dice⁵¹: “A la constitución del “ser ahí” es inherente la *caída*”, el hallarse “perdido en el “mundo””. “Lo descubierto y abierto se halla en el modo de “estado de desfigurado” y “estado cerrado” por obra de habladurías, la avidez de novedades y la ambigüedad. El “ser relativamente a los entes” no está extinto, pero si arrancado a sus raíces”. De ahí –advierte– que “el “ser ahí” necesita esencialmente apropiarse en forma expresa lo ya descubierto, *defendiéndolo así contra el “parecer” y la “desfiguración”* y asegurarse reiteradamente el “estado descubierto” de ello”.

Esa posibilidad de desfiguración parece que es el motivo por el cual Heidegger no reconoce más “verdad” que la existencial, no admite la *intelectiva* de la *adaequatio res et intellectus* y rechaza que se identifiquen por su universal intelectualmente las cosas singulares, o sea en imagen por su género y especie.

A su vez, Heidegger⁵² ve un remedio de la temporalidad del hombre, en la tradición, o sea en “una existencia transmitida”; pero, recela de ella y, por eso, exige “el retroceso a posibilidades de “ser ahí”, “sido ahí””, que “se funde existencialmente en “el precursor estado de resuelto”; pues, únicamente en éste, se hace la elección que deja en libertad para pugnar, para seguir, ser fiel a lo reiterable”, sin que, con esa reiteración, se “abandone al pasado”. O sea, parte de una tradición existencialia, no de la tradición de un conocimiento intelectivo; puesto que –advierte– esa tradición puede llegar desfigurada respecto de la realidad y, en ese caso, es preciso la “*revocación* de lo que en él hoy sigue actuando como pasado”.

d) En cambio, el realismo metódico, si bien considera que nos es inasequible el fundamento y el ser último de todas las cosas, entiende que esto no implica que no podamos saber algo de todas ellas, en general, y, en particular, de cada cosa, al menos en lo que es suficiente para guiar nuestra conducta en este mundo. Tenemos un conocimiento parcial e inseguro, en el que a veces progresamos y otras retrocedemos, en medio de una inmensa ignorancia; pero no por eso podemos desuchar lo que sabemos, ni desistir de tratar de conocer más.

En ese contexto Santo Tomás de Aquino⁵³ reconocía que nunca conoceremos tantas cosas que no podamos conocer más; por lo cual, ni actual ni habitualmente el hombre puede alcanzar lo infinito; pues, nuestra intelección no abarca sino lo que puede ser entendido sucesivamente, una parte después de la otra, ya que las especies inteligibles entran sucesivamente en nuestro entendimiento que no puede abarcar en acto muchas cosas simultáneamente. El objeto del entendimiento –sigue en la cuestión siguiente⁵⁴–

51. Heidegger, op. últ. cit., 44 b, pp. 242 y ss.

52. *Ibid*, 74, pp. 416 y ss.

53. Santo Tomás de Aquino, *S. Th.* 10, 86, 2.

54. *Ibid*, 87, 3.

es el ser y la verdad; pero, a diferencia de los ángeles, no podemos conocerlos inmediatamente, porque el objeto de nuestro entendimiento durante esta vida no es cualquier verdad sino únicamente el ser y la verdad considerados en las cosas materiales, a través de las cuales llegamos a los conocimientos que nos son asequibles.

El mismo Aquinatense al tratar de la ley eterna, comienza por reconocer⁵⁵ que "no podemos conocer las cosas de Dios en sí mismas; pero se nos manifiestan por sus efectos, como indican aquellas palabras de la epístola a los romanos. "Las cosas invisible de Dios son alcanzadas mediante el conocimiento de las cosas creadas"⁵⁶". Y sigue⁵⁷: "Si bien todos, según su capacidad, conocen la ley eterna de la manera que hemos expuesto, nadie puede comprenderla totalmente, porque no puede manifestarse plenamente a través de sus efectos. Por eso, no es necesario que todo el que conoce la ley eterna de la manera expuesta conozca con perfección el orden en que están colo- cadas admirablemente todas las cosas". Y advierte⁵⁸: "una cosa puede entenderse de dos maneras: Primera: de modo que una facultad cognoscitiva juzgue de su propio efecto como lo expresa Job: "¿No juzga de los sonidos el oído y del sabor el paladar del que come?". Es a este género de juicio al que alude el Filósofo [Aristóteles] al decir que "cada uno juzga bien lo que conoce" a saber: juzgando si es verdadero lo que pro- pone. Segunda, al modo que un superior juzga del inferior con un juicio práctico, es decir, si debe ser así o si no debe ser así; y de esta manera nadie puede enjuiciar la ley eterna".

Siglos después, Giambattista Vico⁵⁹ diría que el conocimiento de la verdad de las cosas (*su vero o verum*) sólo lo conoce plenamente Dios que las ha hecho (*fatto o factum*) y de las cuales reune y dispone todos sus elementos intrínsecos y extrínsecos. En contraste con este conocimiento, que parangona con una imagen sólida, en relieve, contrasta el saber que el hombre tiene de las cosas que ha hecho, y fundamentalmen- te de la historia civil o de las naciones, que alcanza a conocer en imagen plana, así como en una pintura, cuando consigue un saber cierto (*certo o certum*) de cómo ha sido hecha.

O sea, resumiendo lo dicho por estos dos autores, cabe decir que el hombre puede lograr un conocimiento superficial, incompleto, provisional, en el que puede progre- sar –aunque también retroceder– partiendo de los fenómenos que manifiestan las co- sas; y de las consecuencias que observa puede aproximarse algo a sus causas. Así se puede alcanzar el conocimiento en una medida suficiente para guiarse, aunque sea tanteando, vacilantemente, en su actividad práctica individual y social. El más ele- mental sentido común nos dice que es preferible partir de ahí, a excusarnos de que absolutamente nada podemos saber, y, por ello, afirmar que es necesario construir nuestro mundo social humano y tratar de hacerlo –e incluso el entorno físico en que nos hallamos y vivimos– arbitrariamente, conforme queremos o según nos dicte nues- tra sola razón abstracta.

En la perspectiva de la física cuántica actual, Igor Bogdanov⁶⁰ repite la frase del fí- sico norteamericano Heinz Pagels que dice: "Yo creo que el universo es un mensaje redactado en un código secreto, un código cósmico, y que la tarea del científico con- siste en descifrar ese código". Pienso que esta misma tarea que, desde el campo de la

55. *Ibid*, 10-20, 93, 2, *ad 1*.

56. *Ibid*, *ad 2*.

57. *Ibid*, *ad 3*.

58. Vico, *Dell' antichissima sapienza italica* I, IX, II, en "Opere", ed. cuidada por Fausto Nicolini, Milán- Nápoles, Ricardo Ricardi 1953, pp. 248 y ss. y 251 y ss.

59. Igor Bogdanov, en diálogo con Jean Gitton, en *Dieu et la ciencia*, Paris, Grasset 1991, p. 184.

astrofísica al de la microbiología y de la física cuántica, compete a los especialistas en esas ciencias, paralelamente en el campo de las ciencias humanas es la que corresponde a su respectivos cultivadores.

4. *La imagen mental que tenemos de la naturaleza de las cosas y de cada cosa*

¿Cuál es la imagen mental que de la naturaleza de las cosas y de cada cosa nos formamos? ¿Cómo la captamos?.

Si rumiamos lo que en el apartado anterior hemos visto, podemos percatarnos de que existen evidentes diferencias en las diversas escuelas en el modo de concebir la imagen mental de las cosas. Y no solamente las hay entre quienes de uno u otro modo mantienen la existencia y cognoscibilidad de la naturaleza de las cosas, sino también entre quienes, negando su realidad, o su cognoscibilidad por mediación de las cosas sensibles, creen que pueden conocerse intelectivamente mediante una intuición eidética.

Hace años, reflexionando en torno de lo que -al escribir la *Parte sistemática* de mi *Metodología de la determinación del derecho*- había comprendido acerca de los diversos modos de concebir la imagen general de la naturaleza de las cosas y la específica de cada cosa, sintéticamente expuse⁶⁰ -en orden inverso al que ahora seguiré- la siguiente tridistinción de estas encontradas concepciones:

– Una achaca al realismo que estereotipa la naturaleza de las cosas, fijándola en nuestra cabeza como en una *diapositiva*, a la cual pretendemos adecuar todas las cosas. Esta visión es -creo- la que Heidegger acusa al realismo de tenerla y la rechaza a la par que a él.

– Otra, entiende que todo cuanto percibimos viene a sernos reflejado en esa especie de espejo interior del que había hablado Leibniz. Es la perspectiva -entiendo yo- en la que Heidegger, “estando ahí” en “estado abierto”, trata de ver reflejadas las cosas del mundo exterior.

– La tercera, que pienso es la genuinamente empleada por el realismo metódico, entiende que, en una especie de *pantalla interior, siempre abierta y receptiva*, configura mos las percepciones de los fenómenos que captamos con nuestros sentidos externos, a las que el sentido común -raíz común de todos los sentidos- unifica, la figurativa diseña poniéndolas en relación con las imágenes que tenemos atesoradas en la memoria, y nuestra cogitativa estima, indicándonos la conducta que debemos tener respecto de la cosa, hecho o acto reflejados en la pantalla. En ella operamos intelectualmente, comparando los objetos intelectados que captamos del modo indicado con las imágenes, más o menos universales y tipificadas, que tenemos en la memoria, pero en la configuración las cuales inciden, también, esas nuevas imágenes.

De ese modo, si bien a veces en aquéllas encuadramos las figuras de las cosas singulares que captamos, otras veces la percepción de la imagen de éstas puede hacernos modificar la previa configuración universal que tenemos de ellas, provocándonos ampliaciones, rectificaciones o acomodaciones.

Es muy posible que la imagen fija en diapositiva la tengan algunos filósofos que, siendo realistas respecto de la existencia de los universales, son metódicamente idealistas e, incluso, algunos neotomistas que atienden a la letra algunos textos del Aquinatense pero no siguen su método. Pero, esta visión no es la de Aristóteles ni la de Santo Tomás.

60. Introducción al tema “Dios y la naturaleza de las cosas”, 8; cfr. en VERBO 349-350, pp. 884 y s.

El Estagirita⁶¹ señala cuál es el doble movimiento cognoscitivo por el que se produce nuestro conocimiento de los singulares, que explicaría ampliadamente Santo Tomás de Aquino⁶² diferenciando: *Primero*, “el movimiento de la parte sensitiva que termina en la mente, como ocurre en el movimiento que va desde las cosas hasta el alma”; y que, “*por cierta reflexión*”, la mente sigue este proceso: “al conocer su objeto, que es de alguna naturaleza universal, vuelve sobre el conocimiento de su propio acto; ulteriormente, sobre la especie que es principio de su acto; y, en fin, sobre la imagen -phantasmata- de la que se origina la especie, y así logra algún conocimiento singular”. *Segundo*: “el movimiento, que va del alma hacia las cosas, empieza en la mente y pasa a la parte sensitiva, en cuanto la mente rige las facultades inferiores”, y “penetra en los singulares mediante la razón individual”.

Victorino Rodríguez⁶³ resume que estas consideraciones, explicando que nuestro entendimiento “emplea los fantasmas -imágenes mentales- de dos maneras”:

“*Primero*, recibiendo de ellos la ciencia, lo cual ocurre en aquellos que aún no tienen ciencia, conforme un movimiento que va de las cosas al alma.

“*Segundo*, según el movimiento que parte del alma hacia las cosas, en cuanto *usa de los fantasmas como ejemplos en los que ve lo que considera*, de lo cual ya tenía antes ciencia habitual”.

De otra manera, Juan de Santo Tomás⁶⁴ mostró porque es necesario volver del concepto universal al singular. La razón es -dice- porque aquél de ningún modo “agota la significación de la voz”, por lo cual es “concepto no ultimado”, pues “representa una voz que tiene muchas significaciones”, que “no están en el concepto formalmente, sino objetivamente”, debido a los muchos accidentes variantes en cada singular.

JUAN BERCHMANS VALLET DE GOYTISOLO
Académico de Número de las Reales Academias
de Jurisprudencia y Legislación y de Ciencias Morales y Políticas

61. Aristóteles, *Metafísica*, 1, 1.

62. Santo Tomás de Aquino, *De veritate*, 10, 5, en rel. III, *Sent.* 14, 3, 3.

63. Victorino Rodríguez, *Los sentidos internos*, Barcelona, P.P.U. 1993, p. 134.

64. Juan de Santo Tomás, *Ars logica-Secunda pars super libros perihermineias. Cinco libros priorum*, ed. cit., *quaest.* XXXIII, art. IV, pp. 209 y ss.