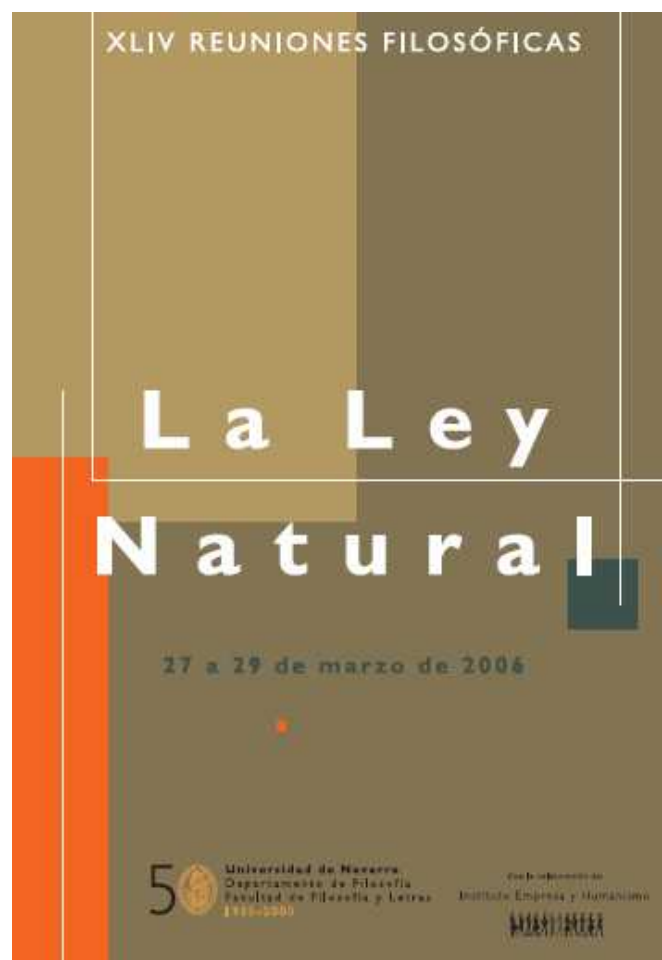


MEMORIA

“La Ley Natural”



Estas páginas contienen una memoria preparada por el comité organizador de las XLIV Reuniones Filosóficas, con la intención de que sirva como material de trabajo y para el uso personal de los participantes. Queda prohibida su reproducción.

Se trata de un elenco de textos procedentes de las conferencias leídas en las Reuniones, estructurado de acuerdo con el hilo argumental de los principales conceptos y problemas de la ley natural. El interés fundamental ha sido el de proporcionar una visión panorámica del estado de la cuestión, así como de sus retos y tareas pendientes.

No se ha pretendido tomar partido en ninguno de los debates abiertos, ni los conferenciantes comparten necesariamente el criterio aquí seguido para seleccionar y ordenar sus textos. Las conferencias serán recogidas en publicaciones posteriores. Para más información, se puede consultar la página web: <http://www.unav.es/filosofia/actividades/leynatural/default.html>

Se incluye también, en las últimas páginas, un listado de publicaciones sobre la ley natural. Aunque se trata de una amplia bibliografía, no pretende ser exhaustiva.

Presentación

La apelación a una ley natural es una de las formas en las que se ha concretado históricamente la convicción filosófica de que la norma moral no es fruto simplemente de las convenciones humanas. Según esto, la noción de ley natural tiene un claro alcance metafísico, pues supone admitir que, desde dentro de la historia y la sociedad humana, el hombre se resiste a ser considerado simplemente un producto de la historia y la sociedad. Y, con todo, si ha de ser considerada la ley fundamental de la razón práctica, la apelación a la ley natural tampoco puede constituirse por entero al margen de la historia y la ley positiva, sino que ha de enlazar de algún modo con la diversidad histórica y social.

En la medida en que la norma moral se constituye mediante esta tensión entre lo metafísico y lo práctico, no cabe prescindir de ninguno de esos dos extremos sin renunciar al concepto clásico de ley natural. Precisamente por eso, la elaboración filosófica de la ley natural nos la presenta con todas las notas de un “concepto-límite”, en el que se dan cita las más características tensiones humanas: entre metafísica y ética, entre lo permanente y lo mutable; entre ser y deber ser, y, con relación a esto último, incluso la tensión entre política y escatología, como un doble horizonte de la ética.

La historia moderna y reciente de la ética, sin embargo, muestra que aquella tensión no es fácil de controlar conceptualmente. Y esta dificultad se traduce antes o después en la devaluación filosófica de la ética, la cual, queriendo ser práctica deviene pragmática, o queriendo ser metafísica se olvida de ser práctica. Una dialéctica semejante se advierte todavía en el discurso ético contemporáneo, y precisamente por ello puede resultar muy oportuno reflexionar sobre la noción de ley natural, como uno de los conceptos filosóficos en los que parecen preservarse mejor aquellas tensiones tan típicamente humanas. Así pues, las *XLIV Reuniones Filosóficas* se presentan como una ocasión para profundizar en este concepto: en sus características tensiones y en su proyección práctica, sin descuidar las interpretaciones y críticas de las que ha sido objeto.

Índice

1. LEY NATURAL COMO CONCEPTO LÍMITE

- 1.1. Ley natural: principio extrínseco e intrínseco de la acción. Fines propios y debidos
- 1.2. La ley natural es una ley de la razón
- 1.3. La ley natural es universal, pero no minimalista
- 1.4. Universalidad e historicidad de la ley natural
- 1.5. La ley natural es un concepto filosófico

2. CUESTIONES HISTÓRICAS

2.1. Tomás de Aquino

- 2.1.1. Contexto histórico: renacimiento jurídico medieval
- 2.1.2. La vis coactiva no es elemento esencial de la ley
- 2.1.3. Relación entre ley natural y prudencia
- 2.1.4. ¿Intelectualismo o voluntarismo?
- 2.1.5. Público / privado frente a prudencia individual, social y política.

2.2. Recepción de la ley natural en la Escolástica del Siglo de Oro

- 2.2.1. “Sin Dios no hay naturaleza humana”
- 2.2.2. Relevancia metafísica de la ley natural como participación del hombre en la ley eterna
- 2.2.3. Carácter imperativo de la ley natural
- 2.2.4. Scoto y Ockham: la recepción de la ley natural en el Siglo de Oro español
- 2.2.5. Vázquez y la reacción contra el voluntarismo
- 2.2.6. Francisco Suárez: la ley natural es ley
- 2.2.7. Conclusión

2.3. La ley natural en la tradición protestante

- 2.3.1. Contexto histórico e intelectual
 - 2.3.1.1. Ley natural como base para la vida social, con independencia de la confesión religiosa
 - 2.3.1.2. Un debate a tres bandas: confesiones religiosas, voluntarismo (Hobbes, Pufendorf, Thomasius) y realismo racionalista (Clarke, Leibniz, Wolff)
- 2.3.2. Debate realistas-voluntaristas
 - 2.3.2.1. Origen del debate: Hobbes y Pufendorf o la moralidad depende de la voluntad humana
 - 2.3.2.2. Los realistas: la realidad posee una estructura cognoscible
 - 2.3.2.3. Los voluntaristas
 - 2.3.2.3.1. El voluntarismo individualista no es el rasgo esencial de la modernidad
 - 2.3.2.3.2. La principal tarea de la ley natural es garantizar la paz y la convivencia
- 2.3.3. Acerca de algunos conceptos fundamentales en esta tradición
 - 2.3.3.1. Del realismo de la moral a la teleología de la providencia
 - 2.3.3.2. El lenguaje como capacidad para hacer contratos y la distinción persona pública o social / privada o natural
 - 2.3.3.3. La historicidad del mundo moral
 - 2.3.3.4. Grocio y Hobbes: los derechos individuales pueden ser cedidos
 - 2.3.3.5. El origen de los “derechos inalienables” y el “derecho de resistencia”
 - 2.3.3.6. Una noción no metafísica de derechos
 - 2.3.3.7. La ley natural moderna es un “género” y no una doctrina unitaria

2.4. Naturaleza y libertad en Hegel

- 2.4.1. Comprensión hegeliana de las relaciones entre inclinaciones y libertad
- 2.4.2. La anulación del derecho natural moderno

3. DEBATE CONTEMPORÁNEO SOBRE LA LEY NATURAL

3.1. Ausencia de la metafísica en el panorama ético contemporáneo

3.2. Fundamentos metafísicos de la ley natural

- 3.2.1. Rehabilitación de la teleología
 - 3.2.1.1. Distinguir propósito y diseño
 - 3.2.1.2. Naturaleza y función propia
 - 3.2.1.3. Diferencia cualitativa entre mundo animado e inanimado
- 3.2.2. Noción metafísica de esencia y teleología
- 3.2.3. Inevitabilidad de la noción de naturaleza o esencia humana
- 3.2.4. La ley natural como la “Regla de oro”

3.3. El debate acerca de la función de la ley natural en la ética

- 3.3.1. La tradición manualística de la ley natural
- 3.3.2. Perspectiva de primera o tercera persona
- 3.3.3. La practicidad de la ley natural
- 3.3.4. El error de una interpretación legalista de la ley natural

4. PRIMEROS PRINCIPIOS, CONCEPTO DE NATURALEZA Y FALACIA NATURALISTA

4.1. Presupuestos noéticos de la ley natural

- 4.1.1. Evitar el naturalismo: acerca de los primeros principios
- 4.1.2. Ley natural como ley “racionatural”

4.2. Naturaleza y razón: el reto de la falacia naturalista

- 4.2.1. La ley de Hume
 - 4.2.1.1. El modo de inferencia
 - 4.2.1.2. Síndéresis y razón práctica
 - 4.2.1.3. El conocimiento práctico
- 4.2.2. El argumento fisicalista
- 4.2.3. El argumento antropológico-cultural

5. CIENCIA MODERNA Y LEY NATURAL

5.1. Repercusiones éticas de los descubrimientos científicos

5.2. Las nociones metafísicas de especie y naturaleza y la “neutralidad específica” de la ciencia moderna

5.3. Breve recorrido histórico

- 5.3.1. Bacon: la naturaleza como accidente de cualidad
- 5.3.2. Las totalidades complejas son meras adiciones de las partes: acerca de Newton
- 5.3.3. Darwin y el nominalismo específico
- 5.3.4. La reducción de la especie al código genético

5.4. Tareas para comprender la relación entre ley natural y ciencia experimental

6. LA LEY NATURAL EN UNA SOCIEDAD PLURALISTA

- 6.1. Sólo hay uniformidad en una concepción instrumental de la ética
- 6.2. Distintos conceptos de felicidad: hedonista, utilitarista y eudaimonista
- 6.3. Sentido en que la felicidad puede ser un fin dado por naturaleza
- 6.4. La ley natural es pluralista

1.

Ley natural como concepto límite

Desde los estoicos, la ley natural ha sido uno de los conceptos centrales de la filosofía moral en el pensamiento occidental. Ciertamente han existido versiones muy diversas, e incluso contrapuestas, de la ley natural, pero en todas ellas se puede descubrir una común aspiración: hacer de la ética una reflexión racional.

La historia de la ley natural alcanza un hito con la elaboración que de ella hace Tomás de Aquino, quien logra –como es comúnmente admitido– la síntesis más acabada y constituye la referencia ineludible para comprender el desarrollo posterior y las profundas transformaciones que sufre a partir del siglo XVII, hasta conformar lo que se ha llamado “Derecho natural moderno”.

El concepto de ley natural de Tomás de Aquino «tiene todas las características de un “concepto límite”, en el que se dan cita, en difícil equilibrio, aspectos aparentemente contradictorios. Ahora bien, es justamente esto lo que, más allá de su posible relevancia en un determinado contexto histórico, hace del concepto tomista de ley natural un concepto filosófico y antropológicamente relevante, que reúne en sí las más características tensiones humanas: la tensión entre metafísica y ética, entre lo permanente y lo mutable, entre ser y deber ser, y, con relación a esto último, incluso la tensión entre política y escatología como un doble horizonte de la ética» (A. M. González). Se pueden enumerar cuatro nudos conceptuales esenciales para comprender la teoría tomista de la ley natural en los que, por otra parte, se pone de manifiesto su carácter de “concepto límite”.

1.1. Ley natural: principio extrínseco e intrínseco de la acción. Fines propios y debidos

En primer lugar, la ley natural «es ley, y por tanto un *principio extrínseco* [de la acción], que tiene su último origen en Dios legislador; pero es al mismo tiempo natural, y por tanto un *principio intrínseco* a la propia razón humana. Esto se debe a que es un principio intelectual, y, como tal, metafísicamente *constitutivo* del obrar moral, es decir, del obrar racional y libre, *sin por ello ser innato*, pues se asienta sobre la noción de bien, que el alma racional forma al hilo de la experiencia. En todo caso, en virtud de ese principio se introduce la primera diferencia en el ámbito de la acción, del mismo modo que el principio de no contradicción introduce la primera diferencia en el ámbito del pensamiento” (A. M. González). La ley natural es la participación del ser humano en la ley eterna, es decir, en el orden de la creación. Esta participación es activa, lo que supone «que el hombre no es sólo legislado, sino también *legislador*. Ciertamente, no es un legislador absolutamente autónomo. Pero su seguimiento de la ley no es tampoco comparable al de una criatura irracional. Como ha subrayado Rhonheimer, la referencia a los actos y fines *debidos*, en lugar de la simple referencia a los actos y fines *propios*, con la que poco antes ha ilustrado Santo Tomás la participación de las criaturas irracionales en la ley eterna, tiene la virtualidad de destacar el sentido, radicalmente moral, de la participación humana en la ley eterna. (...) De este modo se pone de manifiesto cómo el seguimiento de la ley natural no excluye, en cierta medida, la promulgación de la misma ley por parte de la razón» (A. M. González).

1.2. La ley natural es una ley de la razón

“En segundo lugar, la ley natural es una *ley de la razón* que, sin embargo, no excluye la referencia a los bienes anunciados en las *inclinaciones naturales*. (...) Aunque el primer principio sea muy simple no es puramente formal: la referencia al bien, en el nivel mismo del principio, entraña la referencia a un contenido todavía por concretar. Según Santo Tomás, la primera concreción de ese contenido, con valor universal, la proporciona la razón que capta como buenos los fines a los que apuntan las inclinaciones naturales. De acuerdo con ello, pertenecen a la ley natural aquellos preceptos que prohíben acciones cuya estructura intencional entraña una

contradicción directa a los bienes propios de tales inclinaciones, en la medida en que el intelecto los reconoce como constitutivos del bien humano. Pero también los actos de virtud, a los que inclina la naturaleza” (A. M. González).

1.3. La ley natural es universal, pero no minimalista

“En tercer lugar (...) la ley natural es *universal, pero no minimalista*, porque cuando prescribe obrar el bien se desvela efectivamente como semillero de virtudes” (A. M. González).

1.4. Universalidad e historicidad de la ley natural

“En cuarto lugar, la ley natural es *universal, pero no ahistórica*, porque por su misma indeterminación reclama una determinación positiva. Con todo, la ley natural no se identifica con las leyes positivas, sino que, en el caso de las leyes humanas, opera desde dentro de ellas como su criterio corrector, y en el caso de la ley divina, reclamando ser corregida por ellas” (A. M. González).

1.5. La ley natural es un concepto filosófico

“Son todas estas tensiones –estos inacabables “sí pero no”– las que hacen del concepto tomista de ley natural un concepto especialmente significativo, no, ciertamente, desde el punto de vista del combate político, pues su misma complejidad lo desacredita para la acción, pero sí desde el punto de vista filosófico. Porque lo que comparece detrás de estas tensiones no es, sencillamente, un programa reformador o revolucionario, sino un intento de hacer justicia a la verdad del hombre mismo, con todas sus paradojas y tensiones: (...) entre lo permanente y lo mutable, entre ser y deber ser...” (A. M. González).

2.

Cuestiones históricas

Uno de los rasgos más significativos de la teoría de la ley natural es que bajo el rótulo “ley natural” caen concepciones muy diversas y contrapuestas. Un modo de acercarse a la cuestión es trazar la evolución histórica de la doctrina, partiendo de Tomás de Aquino –quien realiza la primera elaboración formal– y estudiando su transformación en la escolástica tardía, su recepción en el mundo protestante y los recientes debates de la segunda mitad del siglo XX, en los que se ha tratado de recuperar el sentido original y genuino de esta doctrina. Como se verá, las diferencias radican, en buena medida, en el diverso modo en que se conciben los conceptos que integran la doctrina de la ley natural, especialmente: naturaleza, ley, “lo debido”, metafísica, conocimiento teórico y práctico.

2.1. Tomás de Aquino

La conferencia de Russell Hittinger presenta los orígenes de la teoría tomista de la ley natural, situándola en el contexto del renacimiento político de finales de la Edad Media. El Tratado de la Ley de la *Suma Teológica* debe estudiarse a la luz del nuevo modo de comprender la ley que estaba surgiendo en las primeras universidades europeas.

2.1.1. Contexto histórico: renacimiento jurídico medieval

Surgen universidades, en las que las facultades de derecho se convierten en el modelo de las demás. Se redescubre el Derecho Romano. «De este modo, surgió la tercera cultura transnacional de la Europa occidental: la primera, por supuesto, fue la cultura grecorromana de la Antigüedad; la segunda, la confederación monástica cluniacense, que llegó a contar con más de 1.000 monasterios desde Inglaterra hasta Polonia; y la tercera fue la cultura universitaria encabezada por los juristas. Por encima de todo, los europeos descubrieron el arte de la legislación» (R. Hittinger). Surgió una nueva clase de soberano –como, por ejemplo, el emperador Federico II– que hacía algo más que juzgar casos y disputas: hacía la ley.

2.1.2. La *vis coactiva* no es elemento esencial de la ley

Russell Hittinger considera importante «notar que la coerción, o lo que se llamaba *vis coactiva*, no se incluye entre los cuatro rasgos esenciales de la ley», que Tomás de Aquino enumera al comienzo del tratado sobre la ley. En el primero de los artículos explica que «la ley dirige los actos humanos mediante una necesidad más moral que física, lo que significa que la ley mueve a los agentes racionales hacia un fin no mediante la fuerza, sino mediante la obligación. (...) Dos cuestiones más adelante (92.1) leemos que la coerción es un acto de la ley: es un instrumento, como si fuera de la ley, pero no se trata de la propia ley. Sin la ley, la coerción es violencia. La idea de que la ley es esencialmente un precepto, una orden vinculante que un intelecto comunica a otros era algo implícito en el renacimiento jurídico de los siglos XII y XIII» (R. Hittinger).

Es conocida la referencia que Tomás de Aquino hace al estado de naturaleza, anterior al pecado original, para preguntarse si, en esa situación, también «hubiera habido necesidad de que un hombre mandara sobre otro. De entrada, concede que no hubiera habido necesidad de la función correctiva o penal de la autoridad, pero añade que sí hubiera sido necesaria la autoridad directiva». Es esencial a la idea tomista de ley que, «allí donde un grupo de agentes racionales se proponen alcanzar, por medio de su acción concertada, un bien común, y allí donde hay una pluralidad de medios válidos para alcanzar el fin, habrá necesidad de mandatos vinculantes de carácter general, que obliguen al grupo a emplear unos medios en vez de otros. (...) La función directiva o de coordinación de la ley hubiera sido necesaria incluso sin el pecado. Y, por lo tanto, la función correctiva o penal de la ley es accidental; ciertamente un “accidente” [sin el que] ninguna autoridad gubernativa puede pretender preservar el bien común ignorándola. A pesar de ello, no debe confundirse con la esencia de la ley» (R. Hittinger). En definitiva, «la pregunta de

Tomás de Aquino, que representa el nuevo humanismo de la *renovatio* legal, no es si la ley capacita para obligar y castigar, sino si se puede descubrir una función más netamente política de la ley. La situación contrafáctica de un estado de naturaleza que no hubiera sido dañado por el pecado y la injusticia sirve para dirigir nuestra atención a aquello que la ley hace cada día, es decir, coordinar las acciones tanto de los buenos como de los malos hacia el bien común» (R. Hittinger).

2.1.3. Relación entre ley natural y prudencia

Resulta clarificador considerar la relación que existe entre la ley natural y la prudencia. Se trata de una relación de carácter intrínseco, porque la ley natural es «uno de los dos modelos ejemplares de una ley que no es impuesta. El otro es la ley nueva (*lex nova*). (...) Por caminos diferentes, pero análogos, la criatura es movida por la ley natural y la ley nueva hacia un bien común que parte desde el interior» (R. Hittinger). La ley natural requiere del ejercicio de la prudencia, puesto que «el intelecto humano (...) participa en la providencia divina al ejercer tres clases de prudencia. En primer lugar, sobre la base de la ley natural, el individuo se capacita para desarrollar los conceptos adicionales y formular los juicios necesarios para que la ley natural sea efectiva en su propia conducta. Partiendo del primer principio de la ley que se encuentra en el hábito de la *sindéresis*, el juicio particular no termina en otra ley, sino más bien en el imperio común o mandato de la razón práctica acerca de las cosas operables. En segundo lugar, sobre una base similar, los individuos se capacitan para concebir mandatos adicionales adecuados para otros bienes comunes sociales que no sean la *civitas*. Esto recibe el nombre de prudencia doméstica. (...) En tercer lugar, hay una prudencia arquitectónica, que es la jurisprudencia propiamente. Aquí, la autoridad política toma las reglas y criterios de la ley natural y prosigue creando nuevas leyes. El término técnico para la creación de una nueva ley a partir de la ley natural antecedente es *determinatio*. Se supone que el legislador determina la ley natural para la ciudad humana.

En cada uno de los tres modos, se pasa de la ley a un bien común mediante la prudencia. La cuestión decisiva aquí es que la ley natural no forma un sistema cerrado, sino que se asume que hay que complementarla mediante juicios humanos, el principal de los cuales lo constituye la prudencia gubernativa o política. Así pues, Tomás de Aquino hace algo más que conceder a regañadientes que la ley natural puede cambiar, “por adición”, según él lo formula (*ST*, I-II, 94.5). Es decir, ya sea por intuición, juicio o sagaz perspicacia el alma humana legislativa puede hacer dos cosas: (1) en su tarea moral, deducir aplicaciones adicionales de la ley natural, especialmente a la luz de su aplicación a hechos cambiantes; y (2) en su tarea propiamente política, descubrir nuevas *rationes* de acción e imponer nuevas obligaciones, que reciben el nombre de leyes positivas» (R. Hittinger).

2.1.4. ¿Intelectualismo o voluntarismo?

Tal y como se verá enseguida, una de las claves para comprender la recepción escolástica y la transformación protestante de la ley natural, es el debate acerca del carácter “intelectualista” o “voluntarista” de la ley. En el renacimiento legal del medioevo esta cuestión se planteaba en los siguientes términos: «¿Qué finalidad tenía el nuevo estudio científico y la organización de la ley? ¿Qué queremos decir cuando afirmamos que la ley debe imperar? En un modelo voluntarista, (...) la ley se estudia en cuanto armazón técnico que sirva a la voluntad del soberano. En un modelo intelectualista, como el que sostiene Tomás de Aquino, el estudio de las *rationes legis* (razones de la ley) está orgánicamente relacionado con el entendimiento que gobierna lo que debe quererse. El mandato, señala Tomás de Aquino, es principalmente un acto del intelecto. (*ST*, I-II, 17.1; y 90.1)» (R. Hittinger). Para Tomás de Aquino (*ST*, I-II, 96.5), la ley contiene dos cosas: «su propiedad esencial, que es ser regla y medida de los actos humanos para el bien común y (...) su empleo de la coerción para el desobediente. Por lo tanto, de cualquier agente (no sólo del gobernante) puede decirse que está sujeto o por encima de la ley de dos maneras claramente distintas. Quienes son buenos no están sujetos al poder coercitivo de la ley, sino sólo, o principalmente, a su función esencial, que es la directiva. Además, los virtuosos están más y no menos sujetos a la finalidad directiva de la ley. El modelo, una vez más, es la propia ley natural. La perfección en la virtud hace precisamente que uno esté más y no menos sujeto a la ley» (R. Hittinger).

2.1.5. Público / privado frente a prudencia individual, social y política.

Una de las dificultades con las que se encuentra la teoría de la ley natural es que el armazón teórico en el que surge es el del renacimiento legal del siglo XIII, donde se entrelazan las tres formas de prudencia: individual, social y política. Ese armazón «no se corresponde con las nociones “liberales” de privado y público. Al fin y al cabo, para Tomás de Aquino, lo que es más originario o privado en la razón práctica es el precepto de la “ley” (90.4). (...) La ley natural no es una parte de un conocimiento moral meramente privado que debe ir en busca de las garantías de la autoridad antes de que pueda acceder a la ciudad humana. Quizás puedan disgregarse algunos elementos constitutivos de la ley natural de Tomás de Aquino y, de este modo, convertirse en apropiados para un modelo de “razón pública” que se ocupa meramente de la justicia como “equidad” [*fairness*]». Este es uno de los retos de la ley natural.

2.2. Recepción de la ley natural en la Escolástica del Siglo de Oro

En la conferencia de Juan Cruz¹ se expone la evolución que la ley natural sufre en el pensamiento de Vázquez y Suárez. La cuestión central es la del “fundamento formal” de la ley natural, es decir, la pregunta por el significado del carácter imperativo esencial a toda ley y su naturaleza de conocimiento práctico.

2.2.1. “Sin Dios no hay naturaleza humana”

Hay una intrínseca relación entre la existencia de una ley natural y una naturaleza y los presupuestos de la metafísica creacionista. «En lo que atañe a la palabra “naturaleza” (...) comparece enseguida la cuestión de su posible sentido metafísico. Recordemos al respecto la pavorosa objeción que, a mediados del siglo XX, hizo Sartre al respecto. Este autor escribió que “no existe naturaleza humana, porque no hay Dios que la pueda haber pensado” [J. P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, París, 1946, p. 22]. Con estas palabras Sartre conecta necesariamente la realidad de la naturaleza humana a la realidad de Dios, o mejor, a un Dios que la concibe. De modo que si Dios no existe, tampoco hay naturaleza humana; (...) consiguientemente, el hombre habrá de proyectarse o crearse a sí mismo. La frase de Sartre no es baladí. Y podría decirse que los pensadores españoles del Siglo de Oro la habrían transformado positivamente de la siguiente manera: porque existe la naturaleza humana, existe en Dios un pensamiento que la ha concebido; y ese pensamiento es un proyecto eterno o (...) ley eterna» (J. Cruz).

2.2.2. Relevancia metafísica de la ley natural como *participación* del hombre en la ley eterna

El fundamento metafísico de la ley natural se encuentra en la ley eterna. «Es preciso recordar que Santo Tomás ha calibrado también su tratamiento de la ley natural con un enfoque metafísico, justo bajo el prisma de la participación: la ley natural es una participación de la ley eterna. Este enfoque metafísico no es accidental al asunto central de la ley natural» (J. Cruz). «Si pudiéramos llevar la comparación del arte y la obra a los confines mismos de Dios, cabría decir que sus ideas ejemplares son *anteriores* a la *creación*; mientras que la ley eterna es *simultánea* a la creación, en cuyo caso también podría decirse que “la razón sabia de Dios, *en cuanto crea* las cosas, es arte, ejemplar idea” (*STh* q90 a1). Mas, por otro lado, no se puede confundir la ley eterna con la *providencia* divina, la cual es *posterior* a la ley eterna, poniéndose a ejecutar lo que la ley eterna prescribe en orden al *gobierno* de los seres (*De Ver* q5 a1). Como es patente, la ley eterna no es simplemente un orden, sino la razón misma ordenadora. Porque el orden es el efecto; mientras que la razón divina ordenadora es la causa. También la ley eterna es una razón voluntariada, y de esta manera es origen de toda otra ley y principio de toda norma ética: no descansa en la voluntad libre

¹ El Prof. Juan Cruz creó, junto con otros profesores del Departamento, la Línea Especial de Pensamiento Clásico Español, en la que se han traducido y editado numerosas obras de este periodo. Información sobre estas publicaciones y otros proyectos se puede encontrar en <http://www.unav.es/pensamientoclasico/default.html>

de Dios, sino en su razón inmutable. Si bien Dios pudo crear este mundo u otro, una vez creado el presente, las leyes que lo rigen no cambian.» (J. Cruz).

2.2.3. Carácter imperativo de la ley natural

Uno de los rasgos más controvertidos de la ley natural es precisamente el sentido en que se dice que es ley, es decir, que tiene carácter imperativo. La «función de regular y medir [propia de la ley] compete primariamente a la razón, facultad que conoce el fin del hombre y el orden que conduce a ese fin. Además, los actos propios y específicos de la ley son el mandar y el prohibir: ambos actos son como dos aspectos de un mismo hecho, a saber, la *imperatividad*. Precisamente la imperatividad o el imperio pertenece a la razón, suponiendo, claro está, el empuje de la voluntad (*STh* I-II q17 a1). Es preciso destacar que el horizonte epistemológico en el que se mueve aquí Santo Tomás no es el especulativo, sino el práctico.» (J. Cruz).

¿Es la ley natural una ley de la razón o de la naturaleza? «El fundamento formal de la “ley natural” (...) se encuentra en el ámbito de la razón práctica; pues el orden racional de toda ley no es la simple contemplación de una verdad, (...) sino que es un “operatum” de la razón práctica, una norma que se aplica a las acciones» (J. Cruz). Alejandro de Hales, por su parte, mantenía que la ley natural es algo de la naturaleza, porque es un hábito. «Santo Tomás, en cambio, considera que si la imperatividad es absolutamente esencial al concepto de toda ley, entonces la ley no puede consistir en algo de la naturaleza, ni siquiera consistir en la misma naturaleza racional, sino en algo que sobreviene a esa naturaleza, “algo elaborado por la razón”, un “operatum rationis”. Lo decisivo es que sobre lo meramente natural intervenga una facultad intelectual, o mejor, una obra suya, un *dictamen* de la razón» (J. Cruz). Por eso, «tampoco la naturaleza humana es el fundamento formal de la ley natural, pues ella no se basta a sí misma para crear la obligación moral que caracteriza a la ley natural.» (J. Cruz).

2.2.4. Scoto y Ockham: la recepción de la ley natural en el Siglo de Oro español

«Esta doctrina tomasiana sobre la ley natural, tal como hasta este momento la he expuesto, entró de una manera normal en los círculos académicos españoles más pujantes, como dominicos, jesuitas, mercedarios y carmelitas, aflorando en tratados que llevaban el título *De Iustitia et Iure* y también *De legibus*, durante [los siglos XVI y XVII]: fue el Siglo de Oro» (J. Cruz) La recepción de la ley natural en las universidades españolas viene condicionada por el pensamiento de Scoto y Ockham, «especialmente en la Universidad de Alcalá y en la de Salamanca, [que contaban con tres cátedras]: la de Santo Tomás, la de Scoto y la de Nominales» (J. Cruz).

Para Duns Scoto «la relación de los preceptos morales al fundamento divino no es primordialmente de conocimiento, sino de amor. Habría una primerísima forma de amor que es la *amistad*, caracterizada por el desprendimiento y la entrega (Ioannes Duns Scotus: *Opus Oxoniense* (cit. *Ox*), ed. Vives, *Opera*, t. 8-21, París 1983. *Ox* III d27 q1 n17). Otra forma, pero inferior, de amor sería la *concupiscencia*, la cual no tiende a un objeto porque éste sea bueno en sí, sino porque es bueno para el sujeto que ama. El primer amor es un verdadero sentimiento moral (*affectio iustitiae*), mientras que el segundo sólo es un sentimiento utilitario (*affectio commodi*). Pues bien, para Scoto el querer natural –el *velle naturale* que es también el de las inclinaciones naturales– se identifica con la tendencia utilitaria. En cambio, el sentimiento moral expresa lo más propio de la voluntad libre: porque el acto de una voluntad libre consiste precisamente en querer el bien por razón del bien mismo, con independencia de las inclinaciones naturales, las cuales están ligadas a los apetitos e instintos. Libre es sólo la voluntad que, independientemente de las inclinaciones naturales, puede tender a lo bueno, porque es bueno en sí.

De esta suerte, Scoto daba comienzo a un proceso de desconexión entre las *inclinaciones naturales* y la *relación moral*. Porque si el querer natural –el *velle naturale*– queda vinculado solamente a lo útil, se cierra ya el camino para determinar, desde la naturaleza, el contenido de lo moral.

Esta desconexión se ve agravada por la inflexión metafísica de la voluntad de Dios en el proceso antropológico-moral. Pues si la naturaleza no nos sirve para determinar el contenido de lo moral, y por lo tanto, para determinar una ley natural que tenga principios universales, ¿de dónde le puede venir al hombre la determinación de sus principios de acción práctica? Indudablemente ha de proceder de la voluntad divina» (J. Cruz).

Esta doctrina es recibida y elaborada por Ockham, para quien «los imperativos morales están sometidos a la *potencia absoluta de Dios*, y se basan sólo en la voluntad de Dios, no vinculada a ninguna verdad racional. Dios hubiera podido mandar también el *adulterio y el robo*, y estas acciones hubieran sido buenas y meritorias. Tales conceptos de robo, adulterio, etc., no designan una cualidad ética, un contenido moral de la acción, sino sólo la *prohibición* de la acción, de tal suerte que, si la prohibición cesara, la misma acción dejaría de ser ya robo o adulterio. Es más, *la prohibición del odio a Dios no deriva con necesidad racional de la esencia de Dios*. No es contradictorio que Dios ordene el odio contra sí mismo: desde el momento en que así lo mandara, sería una acción buena y meritoria (*In Sent.*, IV, q14). Con estas premisas se hace imposible marcar un *camino por el cual*, con ayuda del concepto de naturaleza, se pudieran *llenar con contenidos concretos* los principios de una ley natural.» (J. Cruz).

2.2.5. Vázquez y la reacción contra el voluntarismo

«Frente a este formidable voluntarismo reaccionaron casi todos los autores españoles del Siglo de Oro, pero ninguno tan extremadamente como el jesuita español Gabriel Vázquez (†1604), para quien, en el polo opuesto, la ley natural no es otra cosa que la *misma naturaleza racional* como tal (*Commentariorum ac Disputationum in Primam Secundae S. Thomas* (Alcalá, 1599), dp150, 3, 22). Y advierte que la naturaleza racional ha de considerarse en sí misma, es decir, en cuanto por virtud de su propia esencia hay ciertas determinaciones que le convienen y otras que no le convienen» (J. Cruz). «Vázquez argumenta que hay algunas acciones de tal manera malas intrínsecamente por su naturaleza, que en la malicia no dependen de prohibición extrínseca, ni del juicio o voluntad divina; y por lo mismo, hay otras acciones intrínsecamente buenas que tampoco dependen en esto de causa extrínseca. De suerte que los actos morales tienen sus naturalezas intrínsecas y sus esencias inmutables que no dependen de causa o voluntad extrínseca. Si las cosas son, en su esencia, completamente independientes del conocimiento divino, entonces tendrán también que “consistir” en sí mismas, aunque Dios no las conociera. Incluso podría haber añadido Vázquez que eso ocurriría aunque no hubiera Dios» (J. Cruz)

«En síntesis, Vázquez defiende cuatro tesis fundamentales: primera, que la ley natural no es un mandato verdadero y propio; segunda que la ley natural no es un juicio de la razón; tercera, que la ley natural no es una manifestación de la voluntad; cuarta, que la ley natural es algo que precede a todo esto, de modo que el nombre de ley más convendría a la ley positiva que a la ley natural. Vázquez pretende derivar de la naturaleza humana la obligatoriedad misma de la ley natural, sin tomar en cuenta la voluntad divina» (J. Cruz). En cierto sentido, Vázquez abandona la idea de que la ley natural es participación en la ley eterna, una tesis presente también hoy en el debate sobre la ley natural. «Estoy convencido de que muchos autores contemporáneos pueden quedar subyugados por la doctrina de Vázquez; porque él propone que la ley natural se descargue del peso de la ley eterna; y sólo exige, para consentir en una ley general, una lectura penetrante de las inclinaciones y móviles de la misma naturaleza humana.» (J. Cruz).

2.2.6. Francisco Suárez: la ley natural es ley

«Pero no fueron pocos los que, finalizando el siglo XVI, se dieron cuenta de los problemas que esa propuesta de Vázquez acarrearía. Fue otro jesuita, Francisco Suárez (†1617), el que más extensamente se ocupó de Vázquez en su tratado *De legibus* (1612). Suárez no quiso desaprovechar aquella radical afirmación de sumisión ontológica de lo legal a lo natural, para hacer notar su patente inexactitud. Advierte el pensador granadino que la *misma naturaleza racional es como tal una esencia* y no una ley: pero la naturaleza no manda, ni muestra la bondad o malicia moral, ni dirige o ilumina, ni tiene otro efecto alguno de ley; en realidad, la naturaleza no

puede llamarse ley, a no ser metafóricamente. No debería llamarse ley, insiste Suárez, porque no puede llamarse ley todo lo que es fundamento de la bondad o de la malicia del acto relacionado con la ley. Aunque sea cierto que la naturaleza racional es *fundamento* de la bondad objetiva de los actos morales humanos, no por eso puede llamarse *ley*; y, por lo mismo, aunque se diga de ella que es una *medida*, no por esto es una ley, porque ser una *medida* es más amplio que ser una *ley*» (J. Cruz).

«Ahora bien, para no desechar una parte muy sustanciosa del esfuerzo de Vázquez, considera Suárez que es preciso distinguir dos aspectos en la naturaleza racional: uno, la misma *naturaleza*, la cual sería el fundamento de la conveniencia o no conveniencia de las acciones humanas a ella misma; aspecto destacado por Vázquez. El otro aspecto es la capacidad o *facultad* que posee esa naturaleza, facultad para discernir, entre las diversas operaciones humanas, aquellas que son convenientes o no convenientes a tal naturaleza: esa facultad es lo que ha de llamarse *razón natural*. Entonces, la naturaleza sería sólo el fundamento *remoto* de la bondad natural; y la facultad racional expresaría la misma ley natural, la cual manda o prohíbe a la voluntad humana lo que ha de hacerse moralmente (*De legibus*, Lib. II c5 n9). Suárez está firmemente convencido de que este es el parecer de Santo Tomás, al que siguieron, entre los autores del Siglo de Oro, Domingo de Soto (*De Iustitia et Iure* I,1 q4 a1) y Bartolomé de Medina (*In STh I-II*, (q94), Salamanca, 1577). Mas parece ser que fue el italiano Alberto Bologneto (†1605), en su tratado *De lege [De lege, iure et aequitate disputationes (quipus insignioria nonnulla explicantur, quae iis de rebus iurisperitus ignorare nullo modo debeat)*, Roma, 1597, c3 n10-n16], el que dio la voz de alarma contra Vázquez.

Por lo tanto, en sentido estricto *la ley natural no está en Dios, pues es temporal y creada*; tampoco está fuera de los hombres, sino grabada en el interior del hombre. Sin embargo, *no está en la misma naturaleza del hombre inmediatamente; tampoco está en la voluntad, porque no depende de la voluntad del hombre, sino que la liga y la fuerza; luego es necesario que esté en la razón*. El dictamen de la razón dirige, obliga y es regla de la conciencia que acusa o aprueba los hechos; y en este dictamen consiste esta ley» (J. Cruz).

«Con Suárez están sustancialmente de acuerdo la mayor parte de autores del Siglo XVI y XVII. Basta asomarse a los *Comentarios* que sobre *STh I-II q94 a1* hicieron Báñez, Medina, Gregorio Martínez, Araujo, entre otros, para darse cuenta de que la argumentación de Suárez contra Vázquez había calado entre los intelectuales. Y en todos ellos se enseña que la ley natural significa propiamente un acto o juicio de la razón, como había explicado Santo Tomás.» (J. Cruz)

2.2.7. Conclusión

«En todo el discurso que he seguido hasta aquí he procurado advertir que si no se toma la ley natural en todo su rigor de ley, se puede desdeñar el hecho de que la ley es un precepto común del superior, pudiendo ser considerada erróneamente como un concepto general, una cierta regla genérica del bien y del mal moral. Estoy convencido de que todos los fracasos que se han dado en la comprensión de la ley natural estriban en no haber entendido que aquello que va contra la ley natural va necesariamente contra la verdadera ley y prohibición de un superior. Los autores del Siglo de Oro, como Vitoria, Soto, Báñez, Molina, Suárez, Araujo –por citar de nuevo a los más destacados– han enseñado inequívocamente que la ley natural, en cuanto está en el hombre, no sólo *indica* la cosa misma en sí, sino también *prescribe* una acción como prohibida o mandada por un superior. Y han insistido en que si la ley natural sólo consistiera intrínsecamente en el objeto en sí o en la manifestación de ese objeto, la violación de la ley natural no iría de suyo e intrínsecamente contra la ley del superior; en el fondo, la violación de la ley natural es una violación de la ley eterna, como razón y voluntad de Dios, que es, en este caso, el superior» (J. Cruz).

2.3. La ley natural en la tradición protestante

2.3.1. Contexto histórico e intelectual

2.3.1.1. Ley natural como base para la vida social, con independencia de la confesión religiosa

«La mayoría de los protestantes europeos vieron [la ley natural] como un fenómeno moderno. Los pensadores de los siglos XVII y XVIII eran muy conscientes de que la ley natural era prominente en el pensamiento antiguo y medieval, pero a sus ojos adquirió un nuevo papel con la división de la Cristiandad y la aparición del estado moderno. La preocupación de la moderna ley natural protestante fue encontrar una base para la vida moral que, sin entrar en conflicto con las tesis del cristianismo, fuera neutral respecto a la confesión religiosa. La ley natural fue así central a uno de los debates definitorios de la modernidad, a saber, si y en qué medida las facultades cognoscitivas –incluyendo las facultades morales– eran adecuadas para conducir la vida en este mundo» (K. Haakonssen). Este periodo es el que abarca «desde el último pensador escolástico significativo, Francisco Suárez, y el primer iusnaturalista moderno, Hugo Grocio, hasta los debates post-kantianos sobre la fundamentación de la justicia y la ley» (Haakonssen). Como bota de muestra de la importancia del tema, basta considerar que «durante los siglos XVII y XVIII, la nueva ley natural se estableció como una materia académica en casi todas las universidades y colleges en la Europa Protestante» (K. Haakonssen).

2.3.1.2. Un debate a tres bandas: confesiones religiosas, voluntarismo (Hobbes, Pufendorf, Thomasius) y realismo racionalista (Clarke, Leibniz, Wolff)

«En el paso al siglo XVIII encontramos, pues, una gran discusión a lo largo de la Europa Protestante, que puede verse como un debate a tres bandas entre, primero, una variedad de tradicionales puntos de vista confesionales según los cuales la moral tiene su base en la revelación; segundo, el nuevo y provocativo voluntarismo iniciado por Hobbes y Pufendorf y continuado por Thomasius; y, tercero, una visión realista y racionalista de la ley natural que tenía significativas deudas con la teoría escolástica, especialmente la tomista, y que está tipificada por Clarke, Leibniz, y Christian Wolff» (K. Haakonssen).

2.3.2. Debate realistas-voluntaristas

«Mi principal interés es explicar la así llamada versión voluntarista de la ley natural, pero a fin de mostrar esto claramente, la voy a comparar primero con su así llamado oponente realista, sugiriendo cómo cada una ha tenido una influencia conformadora del pensamiento moral moderno. Esta oposición ha sido vista habitualmente como un debate prolongado acerca del estatuto ontológico de los valores morales, pero el núcleo de mi argumentación es que el voluntarismo es una filosofía anti-metafísica de la convención, que deja de lado la cuestión de la ontología» (K. Haakonssen).

2.3.2.1. Origen del debate: Hobbes y Pufendorf o la moralidad depende de la voluntad humana

«El debate había sido provocado en gran medida por Hobbes y Pufendorf, conforme a los cuales Dios había arrojado a la humanidad a un mundo en el que las características morales eran sólo instituidas mediante el ejercicio de la voluntad del hombre. La cuestión era con qué guía contaba la humanidad en este esfuerzo voluntario. Según Hobbes, contaba con una mínima ley natural que establecía los preceptos racionales del propio interés, a lo cual Pufendorf añadió la natural sociabilidad del hombre, si bien se disputaba si esta última era a su vez expresión de una facultad moral o bien una consecuencia o implicación del amor propio» (K. Haakonssen).

2.3.2.2. Los realistas: la realidad posee una estructura cognoscible

«Los principales representantes de la tradición realista, como Leibniz y Christian Wolff en Alemania, los así llamados Platónicos de Cambridge (especialmente Benjamin Whichcote, Henry More y Ralph Cudworth) en Inglaterra, recurrieron conscientemente a teorías antiguas y

medievales de los valores como ontológicamente inherentes al mundo natural. En el caso de Leibniz, la inspiración era principalmente, aunque no exclusivamente, neo-platónica. En el caso de Wolff era neo-tomista. Los ingleses, a pesar del nombre que recibieron a fines del XIX, se remitían tanto a fuentes aristotélicas como platónicas, en un eclecticismo que encuentra su máxima expresión en Nathaniel Culverwell y que fue cultivado entre los así llamados racionalistas éticos, como Samuel Clarke y William Wollaston.

Aunque son (...) muy heterogéneos, (...) tienen un cierto número de rasgos básicos en común. Su aproximación es metafísica en el sentido de que tanto la teoría del conocimiento como la teoría de la acción dependen de una visión de cómo la mente y la comunidad de agentes están situados y operan en el sistema universal del ser. Son, por tanto, “racionalistas”, en el sentido de que asumen que hay una estructura inherente a la realidad que está en consonancia con y es por ello accesible a la Razón, incluida la razón humana. Más aún: en la medida en que afecta al lado activo de la naturaleza humana, insisten en que las acciones deben entenderse y evaluarse en términos de su posición en o su contribución a las comunidades de actividad en la que ocurren, y, en última instancia el sistema de los seres morales como un todo. En consecuencia, la ley natural es vista como una explicación y una prescripción de aquello que es inherentemente bueno conforme a este criterio. En la actualidad, esta tradición realista, metafísica, es vista con frecuencia como la última estación del escolasticismo y la víctima que define a su vencedor, a saber, la moderna ley natural voluntarista y sus herederos empiristas, o, con otras palabras, la teoría individualista de los derechos y, eventualmente, el utilitarismo. Esta no es, sin embargo, una interpretación plausible. (...) La tradición realista y racionalista era claramente una forma prominente de filosofía práctica hasta bien entrado el siglo XVIII» (K. Haakonssen).

2.3.2.3. Los voluntaristas

2.3.2.3.1. El voluntarismo individualista no es el rasgo *esencial* de la modernidad

«Un punto principal en la significación de la ley natural protestante en la modernidad temprana es que acogió una línea realista y anti-individualista, que proporcionaba alguna continuidad básica entre el pensamiento moral y social escolástico y el siglo XIX. Dentro de esta corriente histórica dominante, el individualismo voluntarista se presenta como poco más que varias islas flotantes. Estas, sin embargo, han llegado a asumir dimensiones bastante desproporcionadas en la búsqueda contemporánea por los antecedentes de las ideas de derechos humanos y, en una clave diferente, como objetos de ataque en la crítica al “proyecto ilustrado”. El resto de este ensayo se dedica a dar una visión más adecuada de la así llamada tradición voluntarista» (K. Haakonssen).

2.3.2.3.2. La principal tarea de la ley natural es garantizar la paz y la convivencia

El voluntarismo está «representado por Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf y Christian Thomasius. Aunque estos pensadores eran buenos conocedores del pensamiento antiguo y, en alguna medida, de la escolástica, y aunque eran conscientes de las semejanzas entre su punto de vista y algunos aspectos del Epicureísmo, no avalaron su voluntarismo apelando a sus precursores medievales más obvios, especialmente Guillermo de Ockham. Con razón o sin ella, parecen haber considerado que su argumento era significativamente diferente del de Ockham y sus seguidores. (...) Compartían con él (...) un voluntarismo divino, de acuerdo con el cual, la existencia de valores en el mundo se debía en última instancia a un acto de la voluntad divina. Es decir, el mundo natural puede distinguirse del ámbito de los valores, y el último se sobrepone a la naturaleza mediante el querer divino. Sin embargo, esta no era la cuestión importante para los filósofos del siglo XVII. Su énfasis estaba en el voluntarismo *humano*.

El punto central para los voluntaristas era que la humanidad no tenía acceso a la mente divina por medio de la razón, como opuesta a la revelación, excepto a través del mundo de la experiencia. Sin embargo, el uso de supuestos hechos empíricos de la naturaleza y de la historia para interpretar la providencia divina, es decir, para encontrar prescripciones para el comportamiento humano, era visto por estos pensadores como la fuente principal –aparte del cada vez más contencioso uso de la Revelación– de las divisiones religiosas y, por consiguiente, de las guerras que habían desgarrado

Europa desde la Reforma. En la base de su empresa intelectual, por tanto, había un empeño por comprender de qué orden o regulación es capaz la naturaleza humana sin asumir otras premisas acerca de las intenciones divinas, diversas de las tesis absolutamente minimalistas de la religión natural. Ellos redujeron la totalidad de la ley de la naturaleza a “buscar la paz” (Hobbes), o “ser sociable” (Pufendorf), porque vieron como una lección universal de la experiencia el que la existencia humana no podía ser solitaria, aunque tomaron esta existencia como un hecho natural y no consideraron parte de su empresa filosófica el interpretarla en términos de algún *telos*, más allá de los propósitos formulados por los mismos seres humanos. Esto no cuestiona la sinceridad de sus creencias religiosas; su ambición era separar religión y filosofía y perseguirlas como tareas humanas enteramente separadas; no querían reemplazar la una con la otra» (K. Haakonssen).

2.3.3. Acerca de algunos conceptos fundamentales en esta tradición

2.3.3.1. Del realismo de la moral a la teleología de la providencia

«Durante el siglo XVIII, los varios rasgos y funciones de la naturaleza humana, incluyendo los poderes o facultades mentales, se entendieron generalmente dentro de un marco providencial del cual la ciencia se suponía habría de dar evidencia empírica. En el caso de los poderes o facultades morales, la meta de la providencia era guiar el comportamiento humano de tal manera que contribuyera a algún sistema de perfección, felicidad o beatitud divinamente asignada. Como ha sido indicado arriba, para muchos filósofos esta visión providencialista de los poderes morales reemplazó efectivamente a un realismo directo en moral, con el cual se encontraban a disgusto por razones metafísicas y teológicas, ya que veían en él el esencialismo escolástico. Sin tales compromisos metafísicos, la teleología de la Providencia prestaba objetividad trascendente a los valores morales, lo cual era necesario para alejar el escepticismo –o, como nosotros diríamos, relativismo. La transición del realismo moral en sentido propio al objetivismo providencialmente garantizado se ejemplifica bien en Gran Bretaña mediante el paso del platonismo de Cambridge a la teoría del sentido moral de Hutcheson, y, en Alemania, por la transformación del Wolffianismo en la “Popularphilosophie” de Johann Georg Heinrich Feder o Christian Garve» (K. Haakonssen).

2.3.3.2. El lenguaje como capacidad para hacer contratos y la distinción persona pública o social / privada o natural

«El factor crucial en esta transformación es, desde luego, el lenguaje, tanto si se entiende en el sentido de una promesa contractual o en el sentido más amplio de los significados tradicionales del comportamiento de los individuos en un grupo. Los individuos crean un grupo social de acuerdo con “figuras de habla”, porque es a través de lo que ellos dicen, con independencia de lo que “realmente” *son*, como ellos llegan a ser una presencia social en las vidas de los demás. Cuando pienso que “todos los demás” de mi grupo están señalando adhesión al partido o al rey, entonces el partido o el rey se convierte en un factor en mi vida como un efecto de la realización “lingüística” o dadora de señales (...) de mis semejantes. Como consecuencia, las personas naturales de mis compañeros –las persona a las que de otro modo yo interpreto en términos de motivos naturales compartidos, tales como el amor o el interés propio– son, para los propósitos de la relación social, escondidas detrás de la máscara socio-lingüística del “miembro de partido” o del “sujeto”.

Esta separación de la persona pública o social de la privada y “natural” fue de inmensa importancia, y fue mérito de Pufendorf el perseguirla con particular claridad. Su idea era que la cultura como tal, no sólo la central institución política del gobierno, tenía que ser analizada en términos de las muchas personas sociales diferentes que los hombres representan [*undertake*] en el curso de su vida. La vida en su aspecto moral (esto es, inter-personal o social) consiste en la representación [*performance*] de tales *officia* que emergen en el intercambio entre la gente, y es en el descargo de esos oficios –o deberes– que vienen a nuestro encuentro como uno obedece la ley natural básica de ser sociable. Desde esto podemos ver que la noción performativa de conocimiento que fue bosquejada arriba es máximamente radical en esta teoría voluntarista. Aquí el asunto central en el conocimiento práctico –conocimiento de lo que debe hacerse, incluyendo el

conocimiento moral– no es si tal conocimiento puede ser formulado en proposiciones que son verdaderas en algún sentido absoluto» (K. Haakonssen).

«Esto no equivale a decir que Hobbes, Pufendorf o Thomasius fueran no creyentes en la verdad absoluta o en la fe cristiana, pero la implicación de su doctrina teológica de la inaccesibilidad de la mente divina a la humanidad era que tal creencia era irrelevante para la fundamentación del conocimiento práctico y de la acción social. Al cargo moderno de relativismo, ellos responderían probablemente que esto esquivaba la cuestión, asumiendo un criterio absoluto de verdad práctica, como algo que está siendo negado por los cambiantes criterios arrojados por las convenciones sociales. Recogiendo la conclusión lógica de su posición, uno podría decir que estos pensadores eran agnósticos en materia de criterios absolutos para la vida social, y que su entero empeño estribaba en distinguir lo que hace posible el debate práctico y su institucionalización en la vida social, en ausencia de aquella certeza» (K. Haakonssen).

2.3.3.3. La historicidad del mundo moral

Una visión convencionalista «de la vida moral de la especie, reclamaba virtualmente una interpretación histórica, esto es, una teoría de la historia como el registro del modo en que la humanidad se ha implicado en convenciones o (...) ha alcanzado puntos de vista comunes que posteriormente alcanzaron fuerza prescriptiva. Los voluntaristas del siglo XVII ya tenían una comprensión profunda de la importancia de la historia para su empresa (...). Sin embargo, fue sobre todo en el siglo XVIII y especialmente en la obra de David Hume y Adam Smith cuando la idea de la historicidad del mundo moral fue completamente apreciada y elaborada en detalle» (K. Haakonssen).

2.3.3.4. Grocio y Hobbes: los derechos individuales pueden ser cedidos

«El “padre” de la moderna ley natural protestante, Hugo Grocio, había argumentado que la primera característica de ser un agente moral era tener derechos básicos en la propia persona, y sus requerimientos en el mundo, pero justamente porque eran derechos del individuo, podían ser cedidos. La historia de la humanidad era el registro de los derechos que la gente había cedido, abarcando desde la totalidad de su libertad (en la esclavitud), a través de su libertad política (en el estado absoluto), hasta la retención de tal libertad (en el gobierno republicano). Hobbes llevó esta aproximación general más lejos con su teoría de la necesidad de ceder todos los derechos a fin de asegurar la vida.

2.3.3.5. El origen de los “derechos inalienables” y el “derecho de resistencia”

«Pero en el caso de Grocio, había otros lados a la idea de derechos. Primero, él pensaba que los derechos presuponian conceptualmente relaciones de justicia. En segundo lugar, la idea de que algún derecho o derechos estaban tan ligados a la personalidad moral que no podían ser cedidos, estaba al menos implícita en el argumento de Grocio. Cuando esta idea se combinó con la noción calvinista tradicional de la inviolabilidad de la conciencia, la idea de un derecho básico no sólo “natural” sino también “inalienable” se hizo clara» (K. Haakonssen).

«La idea de un derecho inalienable emergió de los debates acerca de la legitimidad de la resistencia al Rey francés entre los líderes de los Hugonotes franceses, (...) cuyo líder más prominente fue Pierre Jurieu y Pierre Bayle. Pero desde el punto de vista de la teoría de la ley natural, la figura crucial fue (...) Jean Barbeyrac, que de hecho transformó la vieja teoría grociana de los derechos como un argumento para el absolutismo en una teoría del derecho a la resistencia. (...) Estas ideas de derechos inalienables fueron recogidas para debate en Escocia por Francis Hutcheson y otros, pero el potencial radical en este debate fue largamente modificado por la idea de un deber superior hacia el bien común. Lo mismo se aplica al (...) suizo Jean-Jacques Burlamanqui. Y fue en este estado, de falta de claridad, como la teoría de un derecho natural alcanzó a los colonos americanos y se combinó con ideas inglesas tradicionales de los derechos

políticos. Aunque esta combinación no contribuyó a la clarificación conceptual, acentuó el potencial radical de la completa idea de un derecho natural» (K. Haakonssen).

2.3.3.6. Una noción no metafísica de derechos

«En resumen, con el agnosticismo de Hume y el ateísmo de Bentham, la tesis voluntarista fundamental acerca del abismo entre la mente divina y la humana alcanza nuevas profundidades, y esto sirve para reforzar y radicalizar el rechazo, comenzado por Pufendorf, de la teoría grociana de los derechos, como el medio apropiado de formular la teoría convencionalista de la vida moral. Mientras la noción de derechos tuviera las connotaciones de un legado divino en la mente humana, no podría ser empleada como el factor explicativo de las teorías de adaptación mutua entre los individuos (“contratos”)) sin esquivar la cuestión, a saber, la tesis voluntarista central de que la moral es *instituida* por tales adaptaciones. Sólo la más profunda consideración del problema por parte de Smith podía proporcionar una noción no metafísica de derechos, que estaba basada en la teoría humeana de la mente.» (K. Haakonssen).

2.3.3.7. La ley natural moderna es un “género” y no una doctrina unitaria

«La teoría protestante de la ley natural tuvo una significación singular en la historia de la temprana filosofía moderna, una significación que va más allá de ser una fase en la aparición de la noción kantiana de autonomía. La ley natural moderna no es simplemente un fenómeno sino, más bien, un género dentro del cual las diferencias más profundas del pensamiento moral fueron establecidas. Por un lado, la teoría de la ley natural sostenía el desarrollo continuo de un realismo y objetivismo metafísicamente basado como la fuerza dominante en la teoría moral desde la escolástica tardía al siglo XIX. Por otro, la ley natural, en una línea completamente diferente, la del voluntarismo, (...) proporcionaba simultáneamente todos los elementos de un convencionalismo anti-metafísico que, si bien fue ahogado repetidamente, eventualmente ayudó a cuestionar los fundamentos religiosos de la teoría moral y promover el estudio empírico de las convenciones morales por las que vive la especie» (K. Haakonssen).

2.4. Naturaleza y libertad en Hegel

2.4.1. Comprensión hegeliana de las relaciones entre inclinaciones y libertad

“Naturaleza y libertad se unen para Hegel en las esferas concretas de la realidad (...) y no en el terreno de las ficciones ideales. Esta es la base de operaciones a partir de la cual el derecho natural moderno puede realizar sus abstracciones. En este sentido, el hombre dirá Hegel (*Grundlinien*, § 194), nunca se ha encontrado en un estado de naturaleza, en el cual sólo tuviera necesidades naturales. O, dicho de otra manera, la naturaleza humana en sí nunca ha tenido una existencia histórica.

La actualización de la naturaleza tiene la forma del sistema del derecho. En él encuentran las determinaciones naturales la forma de la racionalidad. La voluntad libre es racional en tanto que decide, es decir, que genera desde sí misma las determinaciones. En el camino de la libertad tiene lugar la “purificación de las inclinaciones”, lo cual simplemente quiere decir, que las inclinaciones son liberadas de la forma de la determinación inmediata y de su contenido subjetivo y casual, no que dejen de existir. No desaparece en Hegel la conexión entre inclinaciones y libertad, ni tampoco hay una destrucción de las primeras” (M. Herrero).

2.4.2. La anulación del derecho natural moderno

Ha habido diversas interpretaciones de la Filosofía del Derecho de Hegel. «Algunos, como N. Bobbio, han visto en [ella] al tiempo la disolución y el acabamiento del derecho natural. Hegel piensa hasta el final el derecho natural, porque sin esta tradición no se puede entender su propia filosofía, pero después de él ya no se puede hablar de derecho natural: él ejecuta su acabamiento y disolución. Otros como M. Riedel ven en su propuesta una prosecución del derecho natural moderno. Hegel ahonda muy a su pesar en la brecha abierta por Hobbes y cavada progresivamente

por Rousseau y Kant entre naturaleza y libertad. Desde luego no es esa la intención de Hegel cuando se distancia (...) del derecho natural moderno ya en su escrito de 1802/03» (M. Herrero). «Hegel no deja nunca definitivamente “atrás” la naturaleza como condición» (M. Herrero).

«Si tenemos en cuenta que la *Sittlichkeit* culmina en el Estado, eso quiere decir exactamente anulación de lo que se entiende modernamente por derecho natural, a saber, una esfera prepolítica indisponible y absolutamente definible, como ámbito de legitimación de la acción política» (M. Herrero). «La legitimidad de la esfera política está más allá de la *Sittlichkeit* y por eso, para ser correcto, Hegel en vez de hablar de derecho natural debería hablar del derecho del espíritu absoluto, de manera que en vez de hablar de la “indisponibilidad de la naturaleza” en Hegel hay que hablar de la “indisponibilidad del espíritu” (...) que es, en último término, la indisponibilidad del juicio histórico. Es la indisponible razón que se realiza en la historia, para la que Hegel no ha reconocido sujeto alguno. Sólo sabemos de su “*listiger Einsatz*” (astucia). Existe en Hegel una fundación transpolítica del derecho de la libertad debida a la indisponibilidad del espíritu y de su historia. Esta dimensión teológico-política es central para la comprensión de lo que significa el derecho natural en Hegel. Si es la *Sittlichkeit* la que ocupa el lugar que ocupa la naturaleza en el derecho natural moderno, sólo con la fundación racional indisponible –de lo que no podemos disponer es de la razón–, se puede evitar que la libertad y el derecho se legitimen desde su propia posición. Pero, [como dice Ottmann], “que la realidad haya sido y vaya a ser racional, no se lo debe la humanidad, según Hegel, sólo a sí misma”» (M. Herrero).

3.

Debate contemporáneo sobre la ley natural

La conferencia de David Oderberg examina varias de las cuestiones más controvertidas de la ley natural (relación metafísica-ética, naturaleza humana, “esencialismo”, etc.) haciendo especial referencia a los debates contemporáneos de la segunda mitad del siglo pasado. En relación con estos debates, uno de los principales temas de la conferencia de Alfredo Cruz es la practicidad de la ley natural, es decir, su capacidad para orientar la acción.

3.1. Ausencia de la metafísica en el panorama ético contemporáneo

«Uno de los rasgos definitorios de la filosofía moral contemporánea en casi todas sus apariciones es la ausencia de un serio interés por la metafísica –no como disciplina en sí misma, sino como un fundamento necesario para la ética. (...) En las variadas formas de la ética liberal que dominan la academia –consecuencialismo, contractualismo, deontología– se advierte una preocupación casi exclusiva por la agencia y la razón práctica, aparentemente divorciadas de consideraciones ontológicas más amplias. Desde luego, la así llamada “ética de la virtud” tiene una mayor apariencia metafísica, pero no puede servir como teoría ética por derecho propio; hacerlo así deforma la misma ontología que la ética requiere» (D. Oderberg).

3.2. Fundamentos metafísicos de la ley natural

David Oderberg argumenta que la ley natural sólo tiene sentido en una consideración teleológica de la naturaleza humana y del cosmos en general, lo que permite tratar de conocer el orden que les corresponde. En ese conocimiento se presupone que cada ser posee una esencia (naturaleza) y que ésta puede ser conocida. En esto consiste lo que él llama “esencialismo”.

3.2.1. Rehabilitación de la teleología

La principal tarea que debe acometer la teoría contemporánea de la ley natural es la de rehabilitar la consideración teleológica de la naturaleza, también de la naturaleza humana, porque “el rechazo de la teleología natural es probablemente el factor más importante para el rechazo de la teoría de la ley natural. A menudo se considera una razón suficiente para rechazarla la afirmación confiada de que “el hombre no ha sido diseñado para nada”, y por tanto no puede haber aceptación metafísica de la ley natural. Esta clase de negación es importante y no debe ser soslayada por el teórico de la ley natural, puesto que se encuentra virtualmente implícita en todo el pensamiento ético contemporáneo. Ni pienso yo que uno pueda, por decirlo así (...) tumbarla por la vía de enfatizar exageradamente la estructura del razonamiento práctico. Digo exageradamente porque la reflexión sobre el razonamiento práctico es indudablemente central a la empresa de la ley natural» (D. Oderberg). La insistencia en la importancia del razonamiento práctico y en la consideración de la forma propia de la razón práctica ha sido uno de los mayores logros de la “nueva teoría de la ley natural”. Sin embargo, en opinión de Oderberg y de otros que han participado en esos debates, tal insistencia se ha hecho, en ocasiones, a costa de prestar menor atención al fundamento metafísico de la ley natural. Oderberg entiende que, a pesar de que en el estudio del razonamiento práctico se capta perfectamente la estructura teleológica de la acción humana, ese estudio no es suficiente para comprender el carácter metafísico de la teleología de las inclinaciones humanas. Es decir, que «por sí sola nunca podrá convencer a un oponente de la teleología natural de que ésta equivocado en su rechazo de un cierto cuadro metafísico» (D. Oderberg). Para recuperar la teleología, Oderberg hace tres propuestas:

3.2.1.1. Distinguir propósito y diseño

En primer lugar, aclarar «la confusión entre propósito y diseño, común a la anti-teleología. Puede ocurrir que una noción implique a la otra, pero no son lo mismo. La teoría de la ley natural no mantiene que la ley natural esté escrita sólo en los corazones de los teístas, o bien en los de los

teístas y deístas; mantiene que está escrita en todo corazón y que, por tanto, debe ser reconocible incluso por la persona que niega cualquier clase de telos u origen trascendente.” (D. Oderberg). La idea principal es que «uno puede, y así ocurre a menudo, reconocer un propósito o función natural en las cosas sin prestar la más mínima atención a la cuestión de si el propósito o función ha sido introducido por un principio extrínseco. Por eso, la cantinela de que el hombre no ha sido diseñado con ningún fin no afecta a la proposición central de la ley natural según la cual los seres humanos tienen una naturaleza y una función, y que la última puede ser reconocida sin referirla a su origen externo» (D. Oderberg).

3.2.1.2. Naturaleza y función propia

Además, «en sentido amplio, todo tiene una función, así como una naturaleza o una esencia real, donde lo anterior –la función– viene dada por lo posterior –la naturaleza. Porque “función”, en su sentido más amplio significa simplemente la actividad natural específica de alguna cosa» (D. Oderberg)

3.2.1.3. Diferencia cualitativa entre mundo animado e inanimado

El tercer punto «es la diferencia cualitativa entre el mundo animado e inanimado. Retirar un vocabulario teleológico amplio del anterior sirve ciertamente al propósito heurístico de señalar la diferencia entre causalidad inmanente y transeúnte, siendo la primera la que implica causas y efectos dentro de uno y el mismo ser, mientras que la segunda implica causas y efectos que pertenecen a seres diferentes. En otros tiempos, cuando la gente conocía cuáles eran las distinciones metafísicas cruciales, el amplio lenguaje teleológico era usado probablemente con cierto descuido respecto a todas las cosas. Ahora, sin embargo, los daños de la anti-teleología convierten en más importante, al menos en contextos filosóficos, la retirada de ciertos modos de hablar de lo inanimado, a fin de servir al propósito heurístico mencionado» (D. Oderberg).

3.2.2. Noción metafísica de esencia y teleología

Sólo una noción metafísica de esencia –que Oderberg designa como “esencialismo”– puede asegurar la teleología natural. «Así pues, sólo un completo esencialismo puede apuntalar la teleología natural. Sin el primero, la segunda está comprensiblemente condenada a parecer misteriosa, oscura, tal vez una ilusión de la mente humana. La teleología natural proporciona el marco dentro del cual la apelación a una teleología específicamente normativa, del tipo exhibido por el mundo orgánico, resulta plausible. Más aún: la teleología normativa del mundo orgánico sirve como base para una teoría de la teleología específicamente humana, y es esta última la que forma el contenido particular –el objeto material, para usar una terminología más antigua- de la teoría de la ley natural en ética» (D. Oderberg).

«La clase de esencialismo que proporciona un fundamento seguro a la teoría de la ley natural no mantiene simplemente que todo tiene una esencia, sino que estas esencias son reales y cognoscibles. Decir que son reales es decir que no son simples constructos lingüísticos o definiciones de palabras, sino que definen las cosas mismas, sus esencias o naturalezas. Ser cognoscibles, para ellas, significa que no se encuentran en principio más allá de la experiencia posible, (...) o más allá de las capacidades cognoscitivas humanas» (D. Oderberg).

3.2.3. Inevitabilidad de la noción de naturaleza o esencia humana

«Ningún teórico de la ley natural debería negar que el conocimiento por inclinación natural es parte de la base epistemológica necesaria de la teoría. Pero este conocimiento no puede ser simple conocimiento por inclinación. Debe ser conocimiento de la naturaleza a través de la inclinación. Esto es, sugiero, claro a partir de una lectura cuidadosa de los pasajes relevantes en Santo Tomás. Donde él dice que lo que es contrario a la razón es contrario a la naturaleza, y que lo que es conforme a la razón es conforme a la naturaleza, de modo que la virtud es conforme a la naturaleza en la medida en que es conforme a la razón y el vicio es contrario a la naturaleza en la medida en que es contrario al orden de la razón –quiere decir que la virtud y el vicio quedan determinados por el hecho de que las acciones sean conformes o contrarias a la naturaleza del hombre en cuanto ser

racional. Esto es claro por el contexto del pasaje, en el que las observaciones de Santo Tomás inmediatamente siguen a la afirmación de que “la naturaleza de una cosa es principalmente la forma de la cual tal cosa deriva su especie. Ahora bien, el hombre deriva su especie de su alma racional...” (I-II q.71 a.2)» (D. Oderberg).

En su conferencia, Carmelo Vigna sitúa la comprensión de la naturaleza en el “horizonte de la reciprocidad del reconocerse” de acuerdo con la estructura de la Regla de oro. «Si mantenemos firme la (...) convicción de que, si queremos librarnos del aire “naturalista” de la noción de ley natural, debemos reflexionar sobre el hecho de que las “*inclinaciones*” de la tradición deben ser *internas* a un horizonte más amplio –el horizonte de la reciprocidad del reconocerse–, podemos con razón dar el último paso en nuestro rápido recorrido. Este paso consiste en observar que la reciprocidad del reconocerse, en realidad, tuvo ya una antigua codificación en la propia *dinámica* esencial: aquella depositada en la así llamada “Regla de oro”, común a las principales tradiciones sapienciales de la humanidad. Si se trata de una “regla”, nos encontramos frente a una “ley”» (C. Vigna).

3.2.4. La ley natural como la “Regla de oro”

Carmelo Vigna propone una comprensión de la ley natural como “Regla de oro”, resaltando el aspecto relacional de la naturaleza humana y de la ética. «Volviendo al sentido de la Regla para analizar si podemos verla de verdad como *una* (no la única, ciertamente) formulación de la “ley natural”. (...) Sus rasgos fundamentales (...) son dos: a) la prescripción de una reciprocidad relacional; b) la disposición de la reciprocidad según un quiasmo (la orden formal exige una cierta “torsión”). (...) La reciprocidad relacional (...) parece una aplicación –a la relación intersubjetiva– del antiguo y conocido principio de la vida moral: hacer el bien y evitar el mal. (...) Hacer el bien (a otros; v. también el antiguo *unicuique suum tribuere*), aquí se traduce en el hacer aquel bien que me conviene, porque corresponde al ser humano, con el cual me relaciono, como lo que yo tengo que hacer por él. No hacer el mal (a otros; v. el *neminem laedere*), manda en cambio el dejar ser al otro en su positividad.

(...) El segundo rasgo fundamental: (...) el enredo entre la intencionalidad buena hacia otro y la indicación de contenido referida al deseo que es mío. (...) [Es decir,] “en el hacer el bien a otro, ¿cómo tengo que determinar el bien por hacer?”. La orden es clara: “Tienes que hacer aquel bien que tú mismo deseas para ti”. Pero, ¿cuál es el bien que deseamos para nosotros mismos? La solución (...) parece ser (...) remitir la cuestión a otra instancia, porque queda el problema de cuál sea el bien para mí. Pero ese remitir tiene también en sí la guía para resolver el asunto. La cuestión se aclara (...) si se considera como firme la *combinación* del propio deseo con la forma del mandato, en cuanto esto es para otros (aquí está el quiasmo). En efecto, si nosotros pensamos sólo en el deseo del yo en su singularidad, se podría dar fácilmente la hipótesis de una posible *amoralidad* del contenido del mandato, porque el yo tiene también unos deseos de naturaleza patológica. Si referimos, sin embargo, este contenido a la orden de hacer *para otros*, entonces la patología puede mantenerse de alguna manera bajo control. ¿En qué sentido? La orden de hacer para otros es un cierto control de la patología, porque en general el deseo patológico vive sólo como representación cautivante para mí. Movido hacia otros bajo la forma de una orden, no se trata ya de un “para mí”, por un lado, y entonces no resulta ya tan cautivante; por otro lado, implica una serie de procedimientos que son “fuera de orden” acerca del otro o que de cualquier modo son de “orden invertido” para el otro. (...) El “traslado” del objeto de mi deseo a otros (...) aparece enseguida como un punto clave para comprender la Regla, en cuanto ligada a la “normalidad” de la relación intersubjetiva. La mirada *sobre* otros que mira hacia mí (...) nos permite entender más fácilmente lo que efectivamente ayuda a un ser humano y lo que le perjudica. Esto mismo no es tan fácil de entender, cuando somos nosotros mismos los implicados en las dificultades. Por este motivo, en las dificultades pedimos consejo. Las pasiones, esto es lo que más o menos pensamos, afectan al juicio. (...) Si el objeto de mi deseo no es para mí, sino para otros, estaré indudablemente inclinado a evitar los excesos en el empleo de las fuerzas, porque las fuerzas son mías, mientras que el objeto es para otros y no para mí. Saldría espontánea en síntesis una cierta economía en el empeño. Me diré a mi mismo que es justo hacer para los otros ... lo justo. [Hay, además, un tercer motivo] (...)

La Regla (...) no decreta lo que tú tienes que hacer al otro de un modo determinado, sino que decreta que te pongas en la perspectiva del otro como uno que es *para ti* (es decir, como uno que es para otros). Ésta “rotación” se convierte por sí misma en aquella “forma” que es luego capaz de ordenar la determinación de contenidos. (...) Esto no puede suceder de manera “mecánica”, [sino] sólo de un modo gradual. La *mirada* regulativa es entonces algo que se va construyendo *en sí* poco a poco a través de un ejercicio de formación. La regla cumplida se transforma así en una fuente de costumbre de cumplimiento de la Regla. Su cumplimiento en cada acción significa entonces ponerse de modo tal que se permite la percepción del mundo y, sobre todo, la relación con otros como un ser humano debería percibirla para estar a la altura de la tarea que la vida de relación le asigna. Dice la Regla: acostúmbrate a esta “mirada” sobre el mundo, y entonces entenderás espontánea o naturalmente lo que merece la pena hacer. Entenderás cómo en la relación con otros puedes descifrar el auténtico “tú mismo”, que yo te indico como contenido de la orden. A través de mí, aprenderás a ser una persona “normal”, (...) el sentido de una persona que sigue la “norma”. Yo te educaré para que encuentres en ti mismo, en el ti mismo más auténtico, el modo de “mirar” a ti mismo y a los demás, porque tanto el ti mismo como el otro son ante todo lados internos *de ti*. (...) Identidad y alteridad no están en otro sitio, sino que están propiamente *dentro* de ti. Eres tú el lugar trascendental donde todo acontece por lo que se refiere al sentido del ser tuyo» (C. Vigna).

«Al término de nuestro rápido recorrido podemos afirmar lo siguiente: sobre la Regla de oro, como en la punta de un cono invertido, pueden apoyarse las líneas de fuerza *del entero territorio de la eticidad*, si la ética, en último término, es (...) un horizonte *intersubjetivo*. Ésta puede entonces ser considerada con todo derecho como una formulación de la “ley natural” por un ser humano. Un horizonte intersubjetivo, de todas formas, *no* quiere decir un horizonte *político*, como pensaban los griegos (...). La intersubjetividad es de hecho una noción más amplia, tanto del ámbito político, como del privado. Los incluye ambos, *si* se extiende, como debe ser, a todo lo que implica infinitud *por lo menos* intencional. Es suficiente para la eticidad, de hecho, la no transmutabilidad de los términos de las formas de relación que ésta posee. Y se debe definir como no transmutable todo lo que contiene en sí *por lo menos* la infinitud intencional, ya que el infinito, aunque se sólo intencional, no tiene límites. No puede ser entonces delimitado; tiene que ser tratado siempre como un fin. Sólo un medio puede ser delimitado. (...) Así son las cosas y los animales, pero no los seres humanos. Ciertamente también un hombre puede ser delimitado, pero sólo en el aspecto de su corporeidad. Nunca (...) en lo que respecta a su trascendentalidad. Por eso, se puede afirmar que cada ser humano es siempre un fin, y no puede nunca ser tratado simplemente como un medio (Kant). En realidad, cada uno conserva siempre esto (...) para proteger la propia dignidad. (...) Cada uno debería reconocer esto mismo siempre a cada uno de las otras subjetividades con las que se relaciona. Esto es lo que manda la Regla de oro. (...) Con esto, lo esencial de las relaciones humanas quedaría asegurado. Lo demás seguiría como una serie de individuaciones simbólicas de la Regla o como una serie de corolarios inevitables. Lo “demás” es todo lo que estaba incluido en las “*inclinaciones*” de la “ley natural” tal como ha sido tradicionalmente comprendida» (C. Vigna).

3.3. El debate acerca de la función de la ley natural en la ética

3.3.1. La tradición manualística de la ley natural

Existe un conocido pasaje de German Grisez –recogido y comentado por Urbano Ferrer en su conferencia– donde describe el modo en que, con frecuencia, se ha comprendido la función que la ley natural desempeña en la ética. «The first principle of practical reason is a command: *Do good and avoid evil*. Man discovers this imperative in his conscience; it is like an inscription written there by the hand of God. Having become aware of this basic commandment, man consults his nature to see what is good and what is evil. He examines an action in comparison with his essence to see whether the action fits human nature or does not fit it. If the action fits, it is seen to be good; if it does not fit, it is seen to be bad. Once we know that a certain kind of action—for instance, stealing—is bad, we have two premises, “Avoid evil”, and “Stealing is evil”, from whose conjunction is deduced: “Avoid stealing”. All specific commandments of natural law are derived in this way» (Grisez, G., “The first Principle of Practical Reason”, en Kenny, A. (dir.), *Aquinas. A Collection of Critical Essays*, Londres, 1969, p. 340). Esta interpretación no se refiere a ningún

autor en particular, aunque planteamientos semejantes pueden encontrarse en algunos manuales antiguos de ética o teología moral.

Un elenco de los puntos en que la “tradición” de la ley natural necesita aclaración (y que, en buena medida, han quedado resueltos en el debate de las últimas décadas) es el siguiente: «Desde hace algún tiempo, se viene insistiendo, con razón, en que la idea de la ley natural no debe ser interpretada ni en la forma de un naturalismo o fisicismo, ni en la forma de un innatismo, ni en la de una especie de apriorismo trascendental más o menos mitigado. La ley natural –al menos, en la versión tomista de esta idea– no es una ley o un orden ya constituido en la naturaleza, entendida ésta como lo no mediado por la razón humana, y que esta razón se limita a descubrir o descifrar en una operación puramente receptiva (Cf. Martin Rhonheimer, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona, 2000, pp. 14, 20, 29). No se trata tampoco de una norma de la que tengamos un conocimiento innato, pues todo conocimiento humano –también el práctico o moral– procede de la experiencia. Y tampoco consiste en la estructura interna de la misma razón práctica, en algo así como la ley constitutiva de su propio operar, que esta misma razón pudiera captar en un momento de perfecta reflexividad o autotransparencia, convirtiendo así la estructura interna de su operar en el objeto o contenido de su mismo actuar, de su acto de imperio. La ley natural no es la razón práctica prescribiendo, constituyendo en precepto su propia formalidad operativa. De lo contrario, los preceptos de ley natural sólo podrían ser puramente formales (Cf. *Ibid.*, pp. 531, 532, 534). Según Santo Tomás, la ley natural –como toda ley– no es ni la razón misma, ni su hábito, ni su acto u operación: es un efecto de este acto, algo establecido por la razón práctica. Consiste en un dictamen o precepto constituido por la razón práctica mediante su acto propio, que es el acto de imperar (*S. Th.*, I-II, q. 90, a. 1, ad 2; q. 94, a. 1, c)» (A. Cruz).

3.3.2. Perspectiva de primera o tercera persona

La “Nueva teoría de la ley natural”, de la que Grisez y Finnis son ilustres exponentes, centró buena parte de sus esfuerzos en recuperar la perspectiva de primera persona, que es la propia del razonamiento práctico o moral. A su entender, la teoría de la ley natural, con su acento en la universalidad, corre el riesgo de hacer una moral “de tercera persona”, objetivista. Otro de los retos de la teoría de la ley natural es el de evitar ese riesgo. La “Nueva teoría de la ley natural” es, desde luego, un modo de evitarlo, que ha suscitado numerosos debates, particularmente acerca del estatuto del conocimiento moral.

En su conferencia, David Oderberg se refiere a esta cuestión. En su opinión, «el agente, al ganar conocimiento de la naturaleza humana como animal racional a través de la inclinación, capta lo que de hecho cumple y no cumple esa naturaleza, y de ahí lo que es bueno y malo, y, por consiguiente, un objeto de búsqueda o de rechazo. De otro modo, la inclinación, metodológicamente, flota libre de toda información sustantiva que proporcione la base sobre la cual la inclinación verdadera y falsa pueden distinguirse» (D. Oderberg). Por este motivo, no es esta investigación «un asunto irreductiblemente de primera persona. ¿Cómo podría serlo para gente como Aristóteles o Santo Tomás, que llenan sus escritos con observaciones tales como que todos los hombres buscan la felicidad, que todos los hombres desean saber, que el hombre es un animal social y política, que ningún hombre querría vivir sin amigos y así *ad nauseam*? ¿Sobre qué base podrían hacerse esas generalizaciones si no hubiera lugar en la ética para el tipo de conocimiento especulativo objetivo y en tercera persona, acerca de lo que cumple la especie humana?» (D. Oderberg).

3.3.3. La practicidad de la ley natural

La conferencia de Alfredo Cruz se ocupa también de las cuestiones que se acaban de exponer, pero desde una perspectiva distinta. Al comienzo, plantea una pregunta que la teoría de la ley natural no puede eludir: «Es lógico preguntarnos qué valor práctico posee la doctrina de la ley natural. De la respuesta a esta pregunta dependerá que dicha doctrina pueda considerarse o no como perteneciente a la filosofía práctica o moral. ¿Nos proporciona esta doctrina algún

conocimiento, alguna información u orientación respecto de las acciones que debemos realizar y a través de las cuales adquirimos la virtud?» (A. Cruz). Y, en su opinión, «el interés que preside [la] indagación de Santo Tomás es, pues, un interés teórico, no práctico. Esto es lo que John Finnis parece no haber tenido en cuenta. Según Finnis, la doctrina de la ley natural, que nos habla de la existencia de principios prácticos evidentes de los que se derivan preceptos más concretos y –según este autor– propiamente morales, no representa una gran ayuda para nuestro razonamiento práctico si –como ocurre en Santo Tomás– dicha doctrina no incluye un desarrollo suficiente del modo como se lleva a cabo esa derivación. Por esto, Finnis se propone elaborar lo que, según él, sería el “método de la ley natural”: un método que, recogiendo los “requisitos básicos de la razonabilidad práctica”, nos permita articular los preceptos *morales* de la ley natural, a partir de los primeros principios de ésta (Cf. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980, pp. 100-103)» (A. Cruz).

3.3.4. El error de una interpretación legalista de la ley natural

«El intento de dar razón de la moralidad de nuestro obrar, desde las categorías de ley y obligación, como categorías centrales de la reflexión ética, constituye una larga tradición (...) [en la que] la idea de la ley natural (...) se convierte en pieza clave de la filosofía moral. Según MacIntyre, el arranque en firme de esta tradición podemos encontrarlo en Escoto. En el pensamiento de éste aparece la idea de que el obrar moral, en cuanto tal, ha de poseer una necesidad práctica especial y formalmente moral –la obligatoriedad–, cuyo fundamento tiene que ser algo más que la simple bondad práctica de ese obrar, que el hecho de que ese obrar sea perfectivo para el propio agente. Este fundamento no puede ser otro que el mandato divino: una ley irresistible e inderogable, que genera una obligación absoluta. El obrar humano [–como explica MacIntyre–] es un obrar propiamente moral por ser obediencia –o desobediencia– a una ley divina. Pero este planteamiento (...) abre la vía filosófica que conduce o bien a Occam, o bien a Kant.

Si el obrar moral consiste en el cumplimiento del mandato divino, no por esto es posible evitar que surja la pregunta de por qué hemos de cumplir el mandato divino. Si esta pregunta se considera ilegítima, por implicar la pretensión de justificar la validez de un mandato divino –su condición de motivo de nuestro obrar– mediante una razón que, en última instancia, es nuestra, entonces, se termina irremediablemente en un “voluntarismo divino”. Frente a lo que a veces se sostiene, este voluntarismo no se evita, en verdad, con la sola puntualización de que lo que el mandato divino ordena hacer o evitar es aquello que, de suyo, intrínsecamente, es bueno o malo; porque, aquí, la cuestión decisiva no es si lo que hacemos o evitamos al cumplir el mandato divino es o no es, en sí mismo, bueno o malo, sino si la razón moral de hacerlo o evitarlo, si el motivo que hace de lo uno o de lo otro un obrar *moral*, es esa bondad o maldad intrínseca o, por el contrario, el mismo mandato divino, que añade a ésta el carácter de obligación. Si se afirma lo segundo, el voluntarismo persiste: la bondad moral de nuestro hacer o evitar lo que, en sí mismo, es bueno o malo, sigue teniendo como fundamento la sola Voluntad divina.

Si se acepta como válida la pregunta de por qué hemos de obedecer el mandato divino, caben, (...) dos respuestas. La primera: debemos obedecer el mandato divino porque lo que éste manda es nuestro bien. Pero esta respuesta no cabe (...) dentro de una ética de la ley y la obligación, es decir, dentro del planteamiento filosófico moral en el que está siendo afrontada esa pregunta. La validez de esta respuesta implicaría la invalidez de tal planteamiento. Dentro de este planteamiento, sólo cabe la otra respuesta posible, que es, en el fondo, la respuesta kantiana. La razón por la que debemos obedecer el mandato divino, ha de ser, ella misma, una razón moral, que, en este planteamiento, significa una obligación, y ésta sólo puede proceder de otro mandato. Pero este mandato ya no puede ser un mandato divino. [Debe ser un imperativo categórico]» (A. Cruz).

4.

Primeros principios, concepto de naturaleza y falacia naturalista

Con frecuencia se insiste en el carácter “evidente” (*per se notae*) de los preceptos de la ley natural y a eso apunta la idea de que la ley natural está impresa en el entendimiento de cada ser humano, como una luz que orienta su actuación. El problema surge cuando se constata que no todos –quizá ni siquiera la mayoría– de las miembros de una sociedad perciben la verdad y bondad de los preceptos de la ley natural. Una de las explicaciones de este fenómeno se encuentra en el carácter práctico del conocimiento moral, que puede ser oscurecido por las propias actitudes, intereses o preferencias, de modo que con un adecuado aprendizaje o ejercicio desaparecería la dificultad para percibir aquello que es evidente. Sin embargo, también se debe tener en cuenta el tipo de evidencia que poseen los primeros principios prácticos (al igual que los teóricos).

Los primeros principios son evidentes *secundum se*, porque el predicado pertenece esencialmente a la razón del sujeto. Pero para alguien que desconozca la definición del sujeto, el principio no será evidente. Es decir, la evidencia *secundum se* es una propiedad distinta de la evidencia *quoad nos*. Esto explica que los primeros principios no son innatos, sino que requieren del estudio y de la experiencia. Por otra parte, es fundamental no olvidar la existencia de dos clases de preceptos de la ley natural: (1) los comunísimos que son conocidos por todos (*bonum est faciendum et malum vitandum*) y (2) los preceptos secundarios y menos comunes que son como conclusiones muy próximas a aquellos principios (cf. ST I-II, q. 94, a. 6, sol.)

4.1. Presupuestos noéticos de la ley natural

4.1.1. Evitar el naturalismo: acerca de los primeros principios

«Los primeros principios son verdades originales, en cuanto que se distinguen de los conocimientos adquiridos por discurso. Pero esto no quiere decir que estén “dados” de antemano. Los primeros principios, tanto del conocimiento teórico como del práctico, no son innatos. Si se admitiera que lo son, se incurriría en naturalismo. El naturalismo destruye el fundamento mismo de la ética, ya que ninguna cualificación moral puede acontecer de manera mostrenca sino que ha de ser activamente adquirida. No hay bienes éticos puramente naturales ni virtudes que sean innatas. Los primeros principios son verdades originarias y primitivas, porque constituyen el resultado de un uso de la inteligencia teórica y práctica en el que ésta se identifica con la realidad misma, patentizada en las diferencias y determinaciones primordiales correspondientes a los conceptos prelingüísticos más elementales, del tipo *uno, otro, idéntico, diferente, ser, no-ser, bien y mal*. Se trata de verdades que no dependen de ninguna otra y que no requieren explicación alguna, aunque sean susceptibles de diversas interpretaciones y estén incluso sometidas de hecho a impugnaciones filosóficas. En sí mismas consideradas, señalan un límite a la inteligencia, respecto al cual no cabe retrotraerse.

Por más que parta de la experiencia, el conocimiento de los primeros principios es directo, porque estas verdades se captan sin discurso o raciocinio, de un modo inmediato, ya que a partir del conocimiento suministrado por los sentidos y gracias a la actividad del intelecto agente, el entendimiento capta una proposición que es evidente de suyo. El concepto –a diferencia de la representación– es una mediación que no aleja sino que aproxima a la realidad. En el concepto no hay posibilidad de error. Y sin él no habría ni verdad ni error. En este conocimiento originario y radical se expresa el ser propio de la persona humana, la cual no se reduce a constituir un fragmento de la naturaleza. En la captación de las primeras diferencias y determinaciones, en su comprensión cuasi-intuitiva, el ser humano se destaca de todos los acontecimientos naturales. Aquí reside la posibilidad y la necesidad tanto de la metafísica como de la ética. En esta apertura no naturalista a la naturaleza del propio hombre y de las cosas del mundo se basa lo que conocemos como *ley natural*. La razón coincide –en cierto modo– con la realidad natural, se conmensura con ella al captar estas verdades primarias que son también principios de lo real mismo y de nuestra

propia actuación. La abstracción inductiva eleva lo sensible a un nivel inteligible que sólo potencialmente se hallaba en la naturaleza» (A. Llano).

4.1.2. Ley natural como ley “racionatural”

A la luz del tipo de imbricación que hay entre razón y naturaleza en los presupuestos gnoseológicos que se acaban de mencionar, se advierte que la teoría tomista de la ley natural, debería «más propiamente (...) llamarse *ley racionatural*. (...) Su versión moderna, en cambio, merecería más bien el título de *ley racional*. Porque sólo la razón es posesora de sí misma y, justamente por ello, posesora de la naturaleza. Únicamente la razón que dispone de sí propia puede disponer de la naturaleza. Lo cual implica que es la razón misma la que ha de elegir el punto de vista, la perspectiva desde la cual ha de juzgar a la naturaleza. Lo que resulta problemático, y conduce quizá a un callejón sin salida, es el posible recurso a la naturaleza en una concepción moral y jurídica que considera la razón como el único fundamento definitivo de toda normatividad» (A. Llano).

En términos semejantes, responde Robert Spaemann a la pregunta de si la naturaleza puede ser una instancia normativa. «Ciertamente, la naturaleza por sí misma no proporciona algo así como un deber. Lo que contiene son tendencias. Con la producción de la tendencia se agota (...) la productividad de la naturaleza. Sólo a un ser racional, a un ser reflexivo y libre se le desvela la tendencia como tendencia, la naturaleza como naturaleza. Sólo allí donde se distancia a través de la reflexión puede simultáneamente ser reconocida en libertad y ser vista como una fuente de discernimiento moral» (Spaemann). «Se podría decir incluso que sólo en la acción racional se incorpora plenamente el concepto de lo natural. Pero no como si la razón entrara simplemente en lugar de la naturaleza. La razón humana es receptiva. Por sí misma es pura forma. De hecho, que su imperativo sea puramente formal le es reprochado con frecuencia. Contra ello no sirve de nada apuntar a la fórmula del carácter de fin en sí mismo del hombre. Pues éste es el que es vacío en primer lugar. Se ha tratado de mostrar que la fórmula de fin en sí mismo, al igual que la indicación a la dignidad del hombre no es operativa. Pero si analizamos cómo Kant la hace operativa y extrae de ella concretas consecuencias sustantivas, entonces comprobamos que él alcanza esas consecuencias porque da por supuesto como algo completamente evidente que el hombre tiene algo así como una naturaleza, y por cierto no como puro instrumento de su libertad, sino como representación de su personalidad en el “mundo de las apariencias”. Él debe ser respetado en esta naturaleza si es que ha de ser respetado en general, y es en esta naturaleza suya donde él y su dignidad son vulnerables. (...) Hacerle algo al cuerpo del hombre significa siempre hacerle algo al hombre mismo» (R. Spaemann).

4.2. Naturaleza y razón: el reto de la falacia naturalista

Fue en la época moderna cuando se acusó a la teoría de la ley natural de incurrir en la falacia naturalista. Esta acusación es quizá la más grave y, también, la que más ha ayudado a aclarar el sentido en el que se dice que la naturaleza es “una instancia de apelación moral”. En su conferencia, Robert Spaemann reduce a tres los argumentos que se esgrimen contra el uso normativo de la naturaleza: la ley de Hume, el argumento fisicalista y el antropológico-cultural.

4.2.1. La ley de Hume

«El primero es el argumento corriente desde Hume según el cual del ser no puede derivarse ningún deber, de los hechos ningunas normas o modos de actuar. A cada constatación de un hecho, según parece, podemos responder: Bien ¿y qué?: *so what?*» (R. Spaemann). Este es el argumento fundamental al que se reducen los dos siguientes y el que posee mayor consistencia. Detengámonos un momento en él.

La conferencia de Urbano Ferrer examina la disociación entre hechos y valores con especial referencia al ámbito anglosajón y analítico en el que se ha desarrollado ese debate, así como el tipo

de inferencia propio de la ley natural. Aquí interesa destacar tres puntos básicos de su argumentación:

4.2.1.1. El modo de inferencia

En primer lugar, acerca del modo de inferencia de la ley natural, explica que «cabe argüir que mientras el razonamiento deductivo se expone declarativamente mediante premisas impersonales, el modo de proceder de la razón práctica es, en cambio, a partir de los fines inscritos tendencialmente en la naturaleza del hombre, a los que se busca luego dar concreción en una determinada realización. Por tanto, la objetivación de esos fines en forma de deberes y su eventual inserción en inferencias tiene lugar en todo caso a posteriori, a un nivel secundario o reflejo respecto de su presentación como fines tendenciales y que remite para su fundamentación a la experiencia antropológica vivida en primera persona. La normación no es según ello el resultado de un razonamiento, como destaca ciertamente de modo acertado la crítica de que habría falacia en la derivación silogística de las normas, pero tampoco es por ello un *factum* primario inderivable, al modo como lo entendía Kant, que hubiera de ser apropiado decisionalmente, o cuando menos instituido convencionalmente por los sujetos» (U. Ferrer).

4.2.1.2. Sindéresis y razón práctica

Es preciso aclarar el significado y la función de la sindéresis y la razón práctica, porque «se interpreta especulativamente el primer principio práctico cuando se lo tiene por un enunciado teórico dado con evidencia, pasando por alto que su función es iniciar la acción, ya que lo que la razón capta de un modo práctico en el bien es su carácter de fin para la tendencia, en lo cual funda su prescriptividad para la acción. El bien que consta en el primer precepto como *prosequendum* no es todavía el bien moral de la acción, pero tampoco el bien como lo conveniente con la naturaleza a un nivel puramente enunciativo. Es por lo que se hace precisa la intervención expresa de la razón práctica para determinar a continuación el bien moral de la acción. Incluso en los juicios prácticos falsos el primer principio mantiene su influencia orientativa, ya que no se puede dirigir racionalmente la conducta —siquiera sea de un modo errado— si no es *sub ratione boni*, aunque no llegue todavía el primer principio a sancionarla como moralmente conveniente, para lo cual se precisaría una mayor concreción» (U. Ferrer).

4.2.1.3. El conocimiento práctico

La ley natural sólo puede orientar la acción en la medida en que forma parte del conocimiento práctico. «La tesis de la falacia naturalista aduce que la conexión entre el fin y los medios es simplemente descriptiva, exponiéndose en juicios analíticos, de acuerdo con el esquema de los imperativos hipotéticos kantianos, según los cuales quien quiere un fin determinado no puede por menos de querer los medios conducentes a él, contenidos implícitamente en su concepto. Sin embargo, ésta sería a la postre una interpretación meramente técnica de la razón práctica, en la que se pasa por alto, por un lado, que los medios son actos de querer (...) y, por otro lado, se omite que el bien al que se dirige la voluntad previamente a su pro-posición como fin es un trascendental personal, que no puede resolverse como tal en conceptos de menor connotación, como ocurre, en cambio, con los fines instintivos, que inducen inmediatamente dentro del contexto biológico las conductas mediales con que alcanzarlos.

Así pues, lo propio de la razón práctica es preceptuar o prescribir, como se refleja en la forma gerundiva —no inmediatamente imperativa— de sus enunciados, la cual es a su vez traducción de la captación de los fines dados en las tendencias, en tanto que están presupuestos en los fines propuestos. El bien aparece en la razón práctica, por su misma noción, como prescriptivo para la acción, sin necesidad de ponerlo en relación con un deber ser o con un acto imperativo de la voluntad propia o ajena. La originalidad del conocimiento práctico viene a ser, de este modo, lo que sortea la escisión entre el ser y el deber, la cual está a la base de la crítica realizada en nombre de la falacia naturalista» (U. Ferrer).

4.2.2 El argumento fisicalista

El segundo de los argumentos contra la ley natural enunciados por Spaemann es el “fisicalista”, que «discute que la naturaleza pueda ser una medida para diferenciar nada, porque todo es naturaleza y por ello no hay nada innatural. (...) Todo lo que sucede es consecuencia de fuerzas naturales, por las que es producido. Llamamos naturaleza al contenido de las leyes y fuerzas del mundo. Lo innatural es sinónimo de lo imposible. La tormenta que raja el árbol es tan natural como el crecimiento del árbol. Los desvíos de la normalidad estadística son tan naturales como ella misma» (R. Spaemann). El problema es que este argumento «no deja (...) lugar alguno a la autodeterminación moral. Todo es naturaleza. Lo que se cree que está más allá de la naturaleza, por tanto especialmente todo pensamiento de la libertad y la autodeterminación, no es ello mismo más que una ilusión explicable naturalísticamente» (R. Spaemann).

La justificación de este modo de comprender la naturaleza hay que buscarlo, en parte, en la concepción que la propia ciencia natural ha ido elaborando acerca del concepto de naturaleza. En la conferencia de Richard Hassing se pueden encontrar las claves que explican la transformación de la concepción aristotélica de naturaleza en la ciencia, a partir de Bacon. Y se discute también en qué medida es esencial a la ley natural la noción aristotélica de naturaleza o de alma como principio biológico.

4.2.3. El argumento antropológico-cultural

El tercer argumento es el que recibe el nombre de “antropológico cultural”, «porque parte de que el hombre es, por naturaleza, un ser no fijado por los instintos, que sólo a través de la cultura debe crearse una especie de segunda naturaleza, a fin de sobrevivir. La orientación ética pertenece a esta segunda naturaleza. Es dependiente de condiciones temporales y espaciales, marcadas socioculturalmente. Tal orientación ética, en todo caso trasciende la naturaleza y por ello no puede ser medida por una supuesta naturaleza humana invariable». Este argumento «degrada la naturaleza a un simple material para una praxis, de la cual no podría en modo alguno ser una medida interior. (...) También la naturaleza humana pertenece al mundo de los objetos y es accesible a la manipulación por parte del espíritu. No es degradación sino humanización, si la arrancamos de su crecimiento natural y la tomamos a disposición del hombre» (R. Spaemann).

El argumento fisicalista y el antropológico-cultural, aunque estén muy enfrentados, «son inseparables y se ponen mutuamente de relieve como los dos polos de la visión moderna del mundo, enfrentados desde hace siglos: materialismo e idealismo, o mejor, naturalismo y espiritualismo. La conciencia que conoce la naturaleza como su propia construcción y para la que también la naturaleza humana es sólo una medida objetiva e instrumental, libremente manipulable en servicio de una subjetividad sin mundo, esa misma conciencia, por otra parte, se considera a sí misma, como producto de la evolución, de nuevo en la naturaleza, como un objeto entre los objetos» (R. Spaemann).

5.

Ciencia moderna y ley natural

La conferencia de Richard Hassing examina la concepción que la ciencia moderna y contemporánea tiene de la naturaleza. Para Hassing, uno de los rasgos distintivos de la modernidad es «el aumento de la capacidad humana para modificar las formas de las cosas, tanto formas naturales como formas sociales, políticas y culturales. (...) Tal capacidad reporta unos beneficios a la humanidad que nadie debe menospreciar. Sin embargo, en esto hay un problema. Tal y como lo formula Leon Kass, “por principio todo está abierto a la intervención; y puesto que todo es modificable, nada se considera ni respetablemente natural ni inconvenientemente innatural” (Leon Kass, *Toward a More Natural Science*, New York: The Free Press, 1985, 11)» y, precisamente, el carácter normativo de la naturaleza es uno de los pilares de la teoría de la ley natural.

5.1. Repercusiones éticas de los descubrimientos científicos

Hassing explica que «la naturaleza es menos aristotélica y más modificable [*malleable*] de lo que Aristóteles y Tomas de Aquino pensaron; pero también hay un error en la percepción» en algunas interpretaciones reduccionistas de la naturaleza y la naturaleza humana. La cuestión clave reside en la relación que hay entre lo sensible y lo inteligible, porque «a diferentes comprensiones (...) corresponden diversas implicaciones acerca de lo que está en nuestro poder. A su vez, las creencias sobre lo que está en nuestro poder influyen en nuestras elecciones, y el plexo de nuestras decisiones modela nuestro carácter moral, y por tanto nuestra percepción del mundo (Cf. Aristóteles, *Nic. Ethic.*, 1113a20-b2, 1114b23-25, 1115b21, 1144a33-36, 1176b27). Por todo lo cual, resulta de la máxima importancia establecer correctamente lo que la ciencia realmente afirma sobre la naturaleza y la naturaleza humana, y corregir las tesis acerca de la naturaleza y la naturaleza humana que sean exageradas o carezcan de justificación, por basarse en interpretaciones incorrectas de la ciencia natural» (R. Hassing).

5.2. La nociones metafísicas de especie y naturaleza y la “neutralidad específica” de la ciencia moderna

Hassing se sirve de la distinción *species-neutral* (neutral-en-cuanto-a-la-especie) / *species-specific* (especificado-por-la-especie) –acuñada por Richard Kennington– para explicar el diverso modo de comprender la naturaleza de la ciencia natural aristotélica (sobre cuya base elaboró Tomás de Aquino la doctrina de la ley natural) y la ciencia natural moderna y contemporánea. «En la ciencia natural de Aristóteles y Tomas de Aquino la relación entre lo sensible y lo inteligible es (...) del tipo de especificado-por-la-especie [*species-specific*]. Esto significa que lo que distingue una especie o clase natural de otra es más importante que lo que dos especies o clases naturales tienen en común. En la ciencia de Bacon, Descartes y Newton, de la física clásica y la biología darwinista la relación entre lo sensible y lo inteligible es del tipo de neutral-en-cuanto-a-la-especie [*species-neutral*]. Esto significa que lo que diferentes especies poseen en común es más importante que lo que específicamente les distingue. (...) La neutralidad-en-cuanto-a-la-especie [*species-neutrality*] –aún más que el reduccionismo materialista– es el rasgo característico de las concepciones modernas de la naturaleza que plantean problemas a la ley natural tomista» (R. Hassing).

5.3. Breve recorrido histórico

5.3.1. Bacon: la naturaleza como accidente de cualidad

El origen de la concepción moderna de la ciencia hay que buscarlo en Bacon, para quien «el término “naturaleza” significa cualidad. En un alarde de audacia, Bacon nos quiere enseñar que una “naturaleza” o especie aristotélica es, en realidad, meramente un efecto accidental, y no

esencial, de las leyes y partículas baconianas.» (R. Hassing). A continuación, Hassing se propone: «Teniendo presente esta perdurable intención o disposición baconiana, y sobre el trasfondo de sus verdades parciales acerca de la naturaleza, examinemos otras doctrinas y descubrimientos modernos que plantean dificultades a la ley natural» (R. Hassing).

5.3.2. Las totalidades complejas son meras adiciones de las partes: acerca de Newton

«El modelo newtoniano de fuerzas-y-partículas constituye el primer programa reduccionista en la ciencia natural: la investigación futura se realizará partiendo de la asunción fundamental de que las totalidades complejas son meras adiciones de partes o partículas diminutas y simples. Se asume, por lo tanto, que las formas aristotélicas o almas, o bien no existen, o bien no tienen importancia para nuestra ciencia de la naturaleza. Y así se asume que un gato o un perro, en lo que concierne a su futura investigación, no son más que una nube de partículas. La primera doctrina moderna del reduccionismo universal se basa en una injustificada generalización de la —ésta sí— justificada física newtoniana (su física gravitacional). Pero la imaginación dominó de los científicos durante casi dos siglos, hasta que finalmente fue refutada por la física cuántica» (R. Hassing).

5.3.3. Darwin y el nominalismo específico

Acerca de la postura de Darwin es ilustrativa la siguiente cita: «Deberemos tratar a las especies [como] combinaciones meramente artificiales creadas por su conveniencia [lingüística]. Puede que esto no sea muy halagüeño, pero al menos nos libraré de la vana empresa de buscar la esencia de la especie en cuestión, pues tal esencia ni se ha encontrado ni se puede encontrar» (*The Origin of Species*, 447).

5.3.4. La reducción de la especie al código genético

Por último, una cita de Francis Crick «acerca de la hipótesis de la secuencia central del ADN, es decir, el dogma central de la biología molecular: “La especificidad de un trozo de ácido nucleico se expresa únicamente por la secuencia de sus bases [*bases*], y esta secuencia es un código (simple) para la secuencia de aminoácidos de una proteína concreta [*for the amino acid sequence of a particular protein*]” (“On protein synthesis,” *Symp. Soc. Exp. Biol.* 12 (1957):138-163, p. 2)» (R. Hassing).

«Una pregunta: ¿Puede mantenerse la ley natural sin una noción de forma o alma como principio *biológico*, como una fuente de apetición, aprehensión y actividad en los seres orgánicos? Incluso un organismo unicelular tiene preferencias acerca de los nutrientes que metaboliza. Quizá la ley natural *pueda* mantenerse sin un concepto de alma como principio biológico general. Pero, me pregunto, ¿no es cierto que muchos de nuestros juicios acerca de lo que es “respetablemente natural o inconvenientemente innatural” [*respectably natural or unwelcomely unnatural*] comienzan con el fenómeno de la salud y del correcto funcionamiento de las cosas vivas?» (R. Hassing).

5.4. Tareas para comprender la relación entre ley natural y ciencia experimental

Dos son las tareas fundamentales en la investigación sobre la relación que hay entre ley natural y ciencia contemporánea. «En primer lugar, (...) explicar de un modo más claro el nuevo aspecto de la naturaleza descubierto por la ciencia natural moderna, es decir, la neutralidad-en-cuanto-a-la-especie [*species-neutrality*]. En segundo lugar, (...) preguntar: ¿qué significa el término “natural” en la ley natural tomista? En su exposición de la ley natural, Tomás de Aquino emplea diversos sentidos de “naturaleza”, que son: genérico (todos somos animales), específico (somos animales socio-políticos y racionales) y paradigmático (admiramos el comportamiento humano excelente o virtuoso). ¿A cuál de estos significados tomistas de naturaleza corresponden los problemas científicos modernos y qué se podría hacer para defender hoy en día lo que es mejor según la ley natural?» (R. Hassing)

Interesa percibir que, «en general, las doctrinas modernas de la naturaleza como algo modificable [*malleable*], van a la par de la radicalización de la libertad humana. Por eso, hoy en día está ampliamente difundida la enseñanza de que los seres humanos carecen de fines anteriores

a la elección [*choice*]; más bien, todos los “fines” se crean por una elección autónoma.» (R. Hassing)

Sobre el «trasfondo aristotélico (y socrático, platónico y tomista), las teorías y descubrimientos neutrales-en-cuanto-a-la-especie [*species-neutral*] de la ciencia moderna aparecen en todo su relieve. He hablado ya lo suficiente sobre ingeniería genética y los retos baconianos que se han convertido en posibles por el código genético universal. ¿Y Darwin? En la actualidad se entiende que los principios darwinianos de variación aleatoria y selección natural alcanzan y se aplican unívocamente a todas las especies vivientes. Según señaló Stephen Jay Gould, “lo único que sucede en la naturaleza es que organismos individuales compiten por el éxito reproductivo propio”. Esto significa que las clases naturales vivientes o especies son sólo accidentalmente, y no esencialmente, heterogéneas. Las aparentes diferencias estables en el modo en que las cosas (meramente) se presentan a la percepción sensorial ordinaria son efectos que proceden *per accidens*, no *per se*, de su causa inteligible, es decir, de la variación y la selección. Y entre los animales, la clase humana –a pesar de todas las apariencias en contra– no es esencialmente diferente de cualquier otra clase. Nosotros, los animales, nosotros, las especies vivas, hemos desarrollado [*evolved*] medios específicamente distintos para uno y el mismo fin neutral-en-cuanto-a-la-especie [*species-neutral*], a saber: la idoneidad reproductiva. Por lo tanto, en esta interpretación actual de los resultados de la ciencia darwiniana, las capacidades humanas de pensamiento y acción son tan sólo herramientas para sobrevivir. Yo sostendría (...) que ésta es una interpretación injustificada y exagerada, al igual que el reduccionismo universal erróneamente basado en la física newtoniana. Pero del mismo modo que Newton llevaba razón, y Aristóteles y Tomás de Aquino estaban equivocados acerca de la cuestión de la materia terrestre y celeste, así también Darwin acertó en la mutabilidad de las especies vivientes, y la opinión de Aristóteles y Tomás de Aquino de que “el alma y otras formas naturales no están *per se* sujetas la movimiento” (Cf. William A. Wallace, “Is Finality Included in Aristotle’s Definition of Nature?”, en Hassing, ed., *Final Causality*, 52-70 resultó ser falsa. ¿Cómo reconocer, tanto a aristotélicos como a darwinianos, lo que corresponde a cada uno? Me parece que se puede sostener que, a pesar de que las especies vivientes llegaron a la existencia por medio de antepasados comunes en un amplio periodo de tiempo, en el presente poseen naturalezas que son normativas y dignas de respeto» (R. Hassing)

6.

La ley natural en una sociedad pluralista

«Podría surgir el temor de que sin la autoelección de la perspectiva existencial, de la meta buscada, del estilo de comportamiento, la vida humana decaería en una monotonía impuesta. Parece evidente que una meta prescrita de antemano a todas las personas uniformaría nuestra vida de una manera insoportable. Una objeción ulterior consistiría en advertir que la posesión de la felicidad como último fin natural, según se postula en la metafísica clásica desde Platón y Aristóteles, está en contradicción con los hechos. Pues es un hecho que las distintas personas experimentan como su felicidad algo diferente. De manera que la propuesta de la filosofía práctica clásica no sólo sería intolerablemente uniformadora, sino además –por suerte, en tal caso– imposible de conseguir. Lo cual estaría en contradicción con la idea de que la felicidad es un fin natural del que uno no puede apartarse» (A. Llano).

6.1. Sólo hay uniformidad en una concepción instrumental de la ética

«A semejantes objeciones, habría que responder, en primer lugar, que el temor a la uniformidad sólo sería pertinente bajo la presuposición de una relación instrumental entre los medios y el fin. Tan pronto como los medios se consideran en cuanto partes constitutivas del fin – y esto es obligado en la moral: el fin no justifica los medios– se configura una forma de vida tan diversa como los medios que se eligen en cada caso para su logro. Así las cosas, no hay manera de indicar desde fuera y de antemano dónde puede hallarse el fin –la felicidad– para una persona; mientras que, al contrario, puede existir el plano de la máquina que uno se propone montar, con unas instrucciones que haya que seguir lo más fielmente posible en el proceso de su construcción» (A. Llano).

6.2. Distintos conceptos de felicidad: hedonista, utilitarista y eudaimonista

«En segundo lugar, se puede entender la felicidad de manera hedonista y utilitarista. Entonces se encuentra en cada caso en algo diferente: cada vez en aquello en lo que se experimenta la felicidad o lo que se toma por tal. Kant operaba con este concepto débil de felicidad. Pero no sucedía así con la concepción clásica de la ley natural, para la cual la felicidad es más bien la realización (diferente en cada caso, no hay inconveniente en admitirlo) de un orden objetivo que ni precisa ser experimentado subjetivamente como felicidad ni ser conocido como tal. No se excluye que sólo a través de la actividad –por medio de buenas acciones– se abra la capacidad de experimentación y conocimiento. También aquí hay que contar con la posibilidad de un cierto desajuste entre ser y apariencia, esencia y fenómeno, naturaleza y ejercicio de la razón» (A. Llano).

6.3. Sentido en que la felicidad puede ser un fin dado por naturaleza

«En tercer y último término, el que la felicidad constituya un fin dado por naturaleza, del que no cabría apartarse, es algo que se puede interpretar de dos maneras: o bien en el sentido de que el fin (la felicidad) no puede fallarse; o bien en el sentido de que se persigue sin cesar esa meta. En el primer sentido, el enunciado es escandaloso (por determinista) y además inequívocamente falso (ya que frecuentemente se falla en lo relativo a la felicidad). Pero en este sentido nunca es afirmado por los representantes de la ética eudaimonista. Sí que es afirmado en el segundo sentido, pero en tal caso no hay ocasión para el escándalo. Y en este sentido tiene evidentes ventajas sobre la tesis contraria, es decir, antieudaimonista: en último término la ventaja de no estar obligados a aplicar un concepto débil de felicidad» (A. Llano).

6.4. La ley natural es pluralista

«En el contexto del rechazo de los principios de la ley natural clásica, se puede decir que (...) lo que parece consenso (todos quieren la felicidad) es en realidad disenso (cada uno quiere, en realidad, algo distinto). No habría una naturaleza común de cuyo cumplimiento nosotros (al menos conscientemente) no pudiéramos separarnos. Por este camino, no llegamos a principios universales de la praxis, a preceptos que vinculen a todos, siempre y en cualquier circunstancia. Más bien somos nosotros quienes tenemos que establecerlos de manera consciente y libre, de suerte que lo general consistiría sólo en la forma de la auto-elección.

¿Tiene cada uno que elegir su actitud en la vida para evitar la uniformidad? La clásica doctrina de la ley natural responderá negativamente a esta pregunta, como sabemos. Rechazaría la tesis que la contestación afirmativa implicaría, porque la consideraría expresión de un voluntarismo, que para ella siempre ha presentado el aroma de lo arbitrario. Para ella, la elección reside originariamente en la razón. La libertad originaria no corresponde a la voluntad, sino al entendimiento. (...) Con lo cual, se está diciendo que el entendimiento no es una facultad natural, no es un fragmento de naturaleza. En la teoría clásica de la ley natural conserva todavía su significado originario el axioma *natura ad unum, ratio ad opposita*. “*Ad unum*” no significa todavía en esta tradición la determinación ajena que la naturaleza connotará más tarde. Así como “*ad opposita*” aún no se refiere a la autodeterminación de la voluntad. Con otras palabras, lo primero –el *ad unum*– no quiere decir que la fundamental indeterminación o contingencia de la naturaleza tenga que ser superada por un poder ajeno, aunque sea incluso el poder de la propia naturaleza. Mientras que tampoco lo segundo –el *ad opposita*– significa que la indecisión pueda ser superada por el propio poder de determinación de la voluntad.

Repensar la articulación entre razón y naturaleza es hoy condición indispensable para que la fecunda renovación actual de la filosofía práctica esté firmemente referida a los primeros principios de la praxis, y no se malogre al convertirse –por utilizar palabras de Franco Volpi– en ‘la ideología de un agradable relativismo cultural moderado de tipo conservador’» (A. Llano).

Bibliografía

I. Conferencias de las XLIV Reuniones Filosóficas*

- Juan Cruz Cruz (Universidad de Navarra). “El fundamento formal de la ley natural en el Siglo de Oro. Acerca de Vázquez y Suárez”
- Alfredo Cruz Prados (Universidad de Navarra). “Ley natural y filosofía práctica. La presencia de un concepto teológico en el conocimiento moral”
- Urbano Ferrer (Universidad de Murcia). “¿Alcanza la falacia naturalista a la ley natural?”
- Ana Marta González (Universidad de Navarra): “Ley natural como concepto límite. Una lectura de Tomás de Aquino”
- Knud Haakonssen (University of Sussex). “Natural Law without Metaphysics. A Protestant Tradition”
- Richard Hassing (The Catholic University of America). “Difficulties for Natural Law Based on Modern Conceptions of Nature”
- Montserrat Herrero (Universidad de Navarra). “Naturaleza y ley en la configuración política de la libertad”
- Russell Hittinger (University of Tulsa). “Natural Law and the Human City”
- Alejandro Llano (Universidad de Navarra). “Primeros principios y filosofía práctica”
- David Oderberg (University of Reading). “The Metaphysical Foundations of Natural Law”
- Robert Spaemann (Ludwig-Maximilians-Universität München). “¿Son ‘natural’ e ‘innatural’ conceptos moralmente relevantes?”
- Carmelo Vigna (Universidad de Venecia). “Legge naturale e universalità umana”

II. Selección bibliográfica sobre la ley natural

A. Bibliografía selecta

- Chappell, T. D. J. 1995. *Understanding Human Goods*, Edinburgh University Press.
- Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press.
- George, R. P. 1999. *In defense of Natural Law*, Oxford, Clarendon Press.
- George, R. P. (ed). 1994. *Natural Law Theory*, Contemporary Essays, Oxford, Clarendon Press.
- George, R. P. (ed.). 1996. *Natural Law, Liberalism, and Morality*, Oxford, Clarendon Press.
- González, A. M. 1998. *Moral, razón y naturaleza*. Una investigación sobre Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa, 2006 (2ª ed).
- González, A. M. 2005. *Claves de ley natural*, Rialp, 2006.
- Grisez, Germain. 1965. “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2”, en *Natural Law Forum* 10, pp. 168-201.
- Haakonssen, Knud. 1992. “Natural Law Theory”, en Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker, (eds.), *Encyclopedia of Ethics*, Garland.
- Haakonssen, Knud. 1996. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press.
- Knud Haakonssen, “Natural law in the XVII Century”, en *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Ashgate, Dartmouth, 1999.
- Hittinger, R. 1987. *A critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

* Estas conferencias serán publicadas. Un breve curriculum vitae de los ponentes, en el que se incluyen algunas de sus publicaciones se puede encontrar en: <http://www.unav.es/filosofia/actividades/leynatural/ponentes.html>

- Hittinger, R. 2003. *The first grace : rediscovering the natural law in a post-Christian world*, Wilmington, Del, Book.
- Lisska, Anthony. 1996. *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Oxford, Oxford University Press.
- McInerny, Ralph. 1997. *Ethica Thomistica. The moral philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, D. C., The Catholic University of America Press.
- McInerny, Ralph. 1992. *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington D. C., The Catholic University of America Press.
- Oderberg and T. Chappell (eds.). 2004. *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law*. London, Palgrave Macmillan.
- Oderberg and J. A. Laing (eds.). 1997. *Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics*.
- Rhonheimer, Martin. 2000. *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona.
- Schneewind, J. 1998. *The invention of autonomy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Strauss, Leo, "Natural Law", en *International Encyclopedia of Social Sciences*, vol. 11.

B. Bibliografía general

- Abbà, G. 1983. *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, Las.
- Alvira, Rafael. 1978. *La noción de finalidad*, Pamplona, EUNSA.
- Anscombe, G. E. M. 1958. "Modern Moral Philosophy", en *Philosophy*, 33, pp. 1-19. (Traducción castellana: "La filosofía moral moderna" en Anscombe, G. E. M. 2005. *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, Pamplona, Eunsa).
- Armstrong, R.A. 1966. *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Bormann, Franz-Josef. 1999. *Natur als Horizont sittlicher Praxis. Zur handlungstheoretischen Interpretation der Lehre vom natürlichen Sittengesetz bei Thomas von Aquin*, Stuttgart, Berlin, Bonn, Kohlhammer.
- Boyle, Joseph. *Sanctity of Life and Suicide: Tensions and Developments Within Common Morality*
- Bradley, Gerald. *No Intentional Killing Whatsoever: the Case of Capital Punishment?*
- Brown, O. J. 1981. *Natural rectitude and divine law in Aquinas. An approach to an integral interpretation of the Thomistic doctrine of law*, Toronto, Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Buckle, Stephen. 1991. *Natural Law and the theory of Property: Grotius to Hume*, Oxford, Clarendon Press.
- Chalmeta, Gabriel. 1989. *Jacques Maritain : el elemento gnoseológico en la constitución de la ley moral natural*, Roma, Pontificia Universidad Urbaniana.
- Chappell, T. D. J. 1995. *Understanding Human Goods*, Edinburgh University Press.
- Cófreces, Evencio y García de Haro, Ramón. 1998. *Teología moral fundamental*. Pamplona, Eunsa.
- Composta, D. 1971. *Natura e Ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto al diritto naturale*, Zürich, Pas-Verlag.
- Crowe, M. B. 1977. *The Changing Profile of the Natural Law*. Hague, Martinus Nijhoff.
- Cruz Cruz, Juan. 1998. *Intelecto y razón : Las coordenadas del pensamiento clásico*, Pamplona, Eunsa (2a ed. ampl.)
- Cruz Cruz, Juan. 2004. Edición de: Tomás de Aquino, *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Pamplona, Eunsa.

- Cruz Cruz, Juan. Traducciones, ediciones y estudios introductorios en: *Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista*, Pamplona, Eunsa ([http:// www.unav.es/ pensamientoclasico/publicaciones.html](http://www.unav.es/pensamientoclasico/publicaciones.html))
- Cruz Prados, Alfredo. 1999. *Ethos y Polis. Bases para una reconstrucción de la filosofía política*, Pamplona, Eunsa.
- Duns Scotus, John. 1997. *Duns Scotus on the Will and Morality*. Ed. Allan Wolter. Catholic University of American Press.
- Ferrer, Urbano. 1987. *Filosofía moral*, Murcia, Universidad de Murcia.
- Ferrer, Urbano. 1990. *Perspectivas de la acción humana*, Barcelona, PPU.
- Finnis, John. 1980. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford, Oxford University Press.
- Finnis, John. 1983. *Fundamentals of Ethics*, Washington, D. C., Georgetown University Press.
- Finnis, John. *Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas*.
- Finnis, J. 1991. *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, Washington D. C., The Catholic University of America Press. (Traducción: Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad, Barcelona, Eiuinsa, 1992).
- Finnis, John. 1996. "Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?", en Robert P. George (ed.), *Natural Law, Liberalism, and Morality*. Oxford University Press.
- Finnis, John. 1998. *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*. Oxford, Oxford University Press.
- Finnis, J. 1993. "Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales", en *Persona y Derecho*, 23, 1993, pp. 9-26.
- Finnis, John. *Natural Law and the Is-Ought Question: an Invitation to Professor Veatch*
- Flippen, D. 1986. "Natural law and natural inclinations", in *The New Scholasticism*, vol. LX, 1986, pp. 284-316.
- Foot, Philippa. 2000. *Natural Goodness*. Oxford, Oxford University Press.
- Furton. E. J. 1994. "Restoring the Hierarchy of Values to Thomistic Natural Law", in *The American Journal of Jurisprudence*, 39, 1994, pp. 373-397.
- García Huidobro, V. 1993. "La is-ought question y el valor del argumento de la perversión de las facultades naturales", en *Persona y Derecho*, 29, 1993, 167-249.
- García-Huidobro, Joaquín. 1993. *Razón práctica y derecho natural (el iusnaturalismo de Tomás de Aquino)*, Valparaíso, Edeval.
- George, R. P. 1999. *In defense of Natural Law*, Oxford, Clarendon Press.
- George, R. P. (ed). 1994. *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Oxford, Clarendon Press.
- George, R. P. (ed.). 1996. *Natural Law, Liberalism, and Morality*, Oxford, Clarendon Press.
- George R. P. 1993. *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford University Press. (Traducción: *Para hacer mejores a los hombres*, Eiuinsa, Madrid, 2003).
- Gomez-Lobo, Alfonso. 2002. *Morality and the Human Goods: An Introduction to Natural Law Ethics*. Washington, D. C., Georgetown University Press.
- Gómez Lobo, A. 1984. "Natural Law and Naturalism", in *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. LIX, 1984. 233-249.
- González, A. M. 1998. *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2006 (2ª ed.)
- González, A. M. 2006. *Claves de ley natural*, Madrid, Rialp.
- Grisez, Germain. 1964. *Contraception and the Natural Law*, Milwaukee, The Bruce Publishing Company.
- Grisez, Germain. 1965. "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2", en *Natural Law Forum*, 10, 1965, pp. 168-201.
- Grisez, Germain. *Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment*
- Grisez, Germain. 1983. *The Way of the Lord Jesus, Volume I: Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press.

- Grisez Germain. 1970, "Toward a Consistent Natural law ethic of killing", en *The American Journal of Jurisprudence*, 15, 1970, 64-96.
- Grisez, Germain & Finnis, John, 1981, "The basic principles of Natural law: a reply to Ralph McInerney", en *The American Journal of Jurisprudence*, 26, 1981, pp. 21-32.
- Germain Grisez, John Finnis, and Joseph Boyle. *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*
- Grotius, Hugo. 1949. *The Law of War and Peace*, Trans. Louise R. Loomis. Walter Black.
- Haakonssen, Knud. 1981. *The Science of Legislator: the Natural Jurisprudence of David Hume and Adam Smith*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Haakonssen, Knud. 1992. "Natural Law Theory", en Lawrence C. Becker and Charlotte B. Becker (eds.), *Encyclopedia of Ethics*. Garland.
- Haakonssen, Knud. 1996. *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Hallett, Garth. 1995. *Greater Good: The Case for Proportionalism*. Washington, D. C., Georgetown University Press.
- Hare, John E. 2001. *God's Call*. Eerdmans.
- Herrero, Montserrat. 1997. *El "nomos" y lo político. La filosofía política de Carl Schmitt*, Pamplona, Eunsa.
- Hervada, Javier. 1993. *Escritos de derecho natural*, Pamplona, Eunsa (2ª ed. ampliada)
- Hervada, Javier. 1998. *Introducción crítica al derecho natural*, Pamplona, EUNSA.
- Hervada, Javier. 1990. *Natural right and natural law : a critical introduction*, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- Hittinger, R. 1987. *A critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.
- Hittinger, R., 2003. *The first grace: rediscovering the natural law in a post-Christian world*, Wilmington, Del. ISI Books.
- Hobbes, Thomas. 1994. *Elements of Law: Natural and Politic*. Ed. J. C. A. Gaskin. Oxford University Press.
- Hobbes, Thomas. 1993. *Leviathan*. Ed. Edwin Curley. Hackett.
- Hooker, Richard. 1989. *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*. Ed. A. S. McGrade. Cambridge.
- Inciarte, Fernando. 1987. "Natura ad unum – ratio ad opposita. Zur Transformation des Aristotelismus bei Duns Scotus". En Beckmann, J. P., Honnefelder, L., Schimpf, G., Wieland, G. (eds.), *Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen*. Hamburg, Felix Meiner, pp. 259-273
- Inciarte, Fernando. 2001. *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*, Pamplona, Eunsa.
- Inciarte, Fernando. 2005. *First principles, substance and action. Studies in Aristotle and Aristotelianism*, Edited by Lourdes Flamarique, Hildesheim, Georg Olms.
- Irwin, Terence. 2000. "Ethics as an Inexact Science: Aristotle's Ambitions for Moral Theory", en Brad Hooker and Margaret Little (eds.), *Moral Particularism*, Oxford, Oxford University Press.
- Kluxen, W. 1964. *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz, Matrias-Grünewald-Verlag.
- Korkman, P. 2003. "Voluntarism and Moral Obligation – Barbeyrac's Defense of Pufendorf Revisited", en Tim Hochstrasser and Peter Schröder (eds.), *Early Modern Natural Law Theories: Contexts and Strategies in the Early Enlightenment*, London, Kluwer, pp.195-225.
- Korkman, P. 2001. *Barbeyrac and Natural Law*. PhD dissertation at the Åbo Akademi University, Helsinki.
- Korkman, P. 2000. "Barbeyrac on Scepticism and on Grotian Modernity", en *Grotiana* (new series), 20/21, 1999/2000, pp. 77-106.

- Korkman, P. 2000. “Descartes, le droit naturel, et les fondements de la morale moderne”, en Bernard Bourgeois – Jacques Havet (eds.), *L'ésprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes. Actes du XXVIe congrès de l'association des sociétés de philosophie de langue française (A.S.P.L.F.)*, Paris, VRIN, pp. 390-395.
- Kries, D. 1993. “On Leo Strauss’ Understanding of the Natural Law Theory of Thomas Aquinas”, en *The Thomist*, 57, 1993, pp. 215-232.
- Lisska, Anthony. 1996. *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*. Oxford, Oxford University Press.
- Llano, Alejandro. 1999. *El enigma de la representación*, Madrid, Síntesis.
- Llano, Alejandro. 2005. *Metaphysics and language*, Hildesheim, G. Olms.
- Locke, John. 1988. *Essays on the Law of Nature*, Ed. W. von Leyden, Oxford, Oxford University Press.
- MacIntyre, Alasdair. 1990. *First Principles, Final Ends and Contemporary Philosophical Issues*, Milwaukee, Marquette University Press.
- Maritain, J. 1986. *La loi naturelle ou loi non écrite*, Fribourg, Editions Universitaires.
- Maritain, J. 1958. *The rights of man and the natural law*, London, Geoffrey Bles.
- Maritain, J. 1985. *Nove lezioni sulla legge naturale*, Milano, Jaca Book.
- Massini, Carlos Ignacio. 1991. “El primer principio del saber práctico: objeciones y respuestas”, en *Sapientia*, XLVI, 1991, pp. 171-178.
- Massini, Carlos Ignacio. 2006. *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Pamplona, EUNSA.
- May, W. E. 1984. “The Natural law doctrine of Francis Suarez”, en *The New Scholasticism*, LVIII, 1984, pp. 409-423.
- McInerny, Ralph. 1997. *Ethica Thomistica. The moral philosophy of Thomas Aquinas*. Revised Edition, Washington, D. C., The Catholic University of America Press.
- McInerny, Ralph. 1992. *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington D. C., The Catholic University of America Press.
- McInerny, Ralph. 2004. *Aquinas*, Polity Press.
- Messner, J. *Das Naturrecht. Handbuch der Gessellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Innsbruck-Wien-München, Tyrolia Verlag.
- Molina, Enrique. 1994. *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística hasta el proporcionalismo y el pensamiento de Grisez-Finnis*. Pamplona, Eunsa.
- Moore, Michael. 1982. “Moral Reality”, en *Wisconsin Law Review*, 1982, pp. 1061-1156.
- Moore, Michael. 1996. “Good without God”, en Robert P. George (ed.). *Natural Law, Liberalism, and Morality*, Oxford, Oxford University Press.
- Murphy, Mark C. 2001. *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Murphy, Mark C. 1995. “Self-evidence, human nature, and natural law”, en *American Catholic Philosophical Quarterly*, LXIX, 3, pp. 471-484.
- Nelson, D. M. 1992. *The priority of prudence. Virtue and Natural Law in Thomas Aquinas and the implications for modern ethics*, The Pennsylvania University Press.
- Oderberg, David S. 2000. *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*, Oxford, Blackwell.
- Oderberg, David S. 2000. *Applied Ethics: A Non-Consequentialist Approach*, Oxford, Blackwell.
- Oderberg and J.A. Laing (eds.). 1997. *Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics*.
- O’Connor, D.J. 1967. *Aquinas and natural law*, London, Melbourne, Toronto, MacMillan.
- Pakaluk, Michael. *Is the Common Good of Political Society Limited and Instrumental?*
- Pufendorf, Samuel. 1994. *The Political Writings of Samuel Pufendorf*. Trans. Michael J. Seidler. Oxford University Press.

- Rhonheimer, Martin. 1991. *Praktische Vernunft und die Vernunftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik*, Berlin, Akademie Verlag.
- Rhonheimer, Martin. 2000. *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Eunsa, Pamplona, 2000.
- Rhonheimer, Martin. 1995. “Empfängnisverhütung, Sexualverhalten und Menschenbild”, en *Imago Hominis*, 2, 1995, pp. 145-153.
- Rhonheimer, Martin. 2004. *Ética de la procreación*, Madrid, Rialp.
- Rommen, H. 1948. *The Natural Law. A Study in Legal and Social History and Philosophy*, St. Louis, London, Herder Book Company.
- Santos, Modesto. 2000. *En defensa de la razón*, Pamplona, Eunsa.
- Schütz, J. L. 1988. “St Thomas Aquinas on Necessary Moral Principles”, en *The New Scholasticism*, LXII, 1988, pp. 150-178.
- Schütz, J. L. 1987. “‘Ought’- Judgments: a descriptivist Analysis from a Thomistic Perspective”, en *The New Scholasticism*, LXI, 1987, pp. 400-426.
- Seidl, H. 1986. “Sittliche Freiheit und Naturgesetz bei Thomas angesichts des modernen Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie”, en Elders & Hedwig (eds.), *Lex et Libertas. Freedom and law according to St Thomas Aquinas, Proceedings of the 4th Symposium on St. Thomas Aquinas Philosophy*, Rolduc. *Studi Tomistici*, 30, Città del Vaticano, 1986, pp. 113-124.
- Simon, Y. 1968. *La tradición de la ley natural. Reflexiones de un filósofo*. Madrid, Razón y fe.
- Simpson, P. 1987. “St Thomas on the naturalistic fallacy”, en *The Thomist*, LI, 1987, pp. 51-69.
- Simpson, P. 2001. *Vices, Virtues, and Consequences. Essays on Moral and Political Philosophy*, Washington D. C., CUA Press.
- Soto Bruna, María Jesús (ed.). 2005. *Metafísica y antropología en el siglo XII*. Pamplona, Eunsa.
- Spaemann, Robert. 1989. *Lo natural y lo racional*, Madrid, Rialp.
- Spaemann, Robert. 1991. *Felicidad y benevolencia*, Madrid, Rialp.
- Spaemann, Robert. 1989. *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona, Eunsa.
- Spaemann, Robert. 2003. *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias.
- Spaemann, Robert. 1992. “La naturaleza como instancia de apelación moral”, en Alvira, R. (ed.), *El hombre: inmanencia y trascendencia*, vol I. XXV Reuniones Filosóficas. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona.
- Staley, K. M. 1993. “New Natural Law, Old Natural Law, or the same Natural Law”, en *The American Journal of Jurisprudence*, 38, 1993, pp. 109-135.
- Strauss, Leo. 1953. *Natural Rights and History*, Chicago, Chicago University Press.
- Striker, Gisela. 1986. “Origins of the Concept of Natural Law”, en *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 2, pp. 79-94.
- Suárez, F. 1971, 1974. *De Legibus, I, III*. Madrid, CSIC.
- Trigo, Tomás. 2003. *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*. Pamplona, Eunsa.
- Veatch, Henry. *Natural Law and the Is-Ought Question: Queries to Finnis and Grisez*
- Vigna, Carmelo. 1986. *Teorie della felicità*. Padova, Francisci.
- Vigna, Carmelo e Zanardo, Susy. 2005. *La regola d'oro come etica universale*. Milano, Vita e Pensiero.
- Weinreb, LI. 1987. *Natural Law and justice*, Cambridge, Harvard University Press.
- Westberg, D. 1994. *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press.
- Wolf, E. 1960. *El problema del derecho natural*, Barcelona, Ariel.

- Zagar, J. 1984, *Acting on Principles: a Thomistic perspective in Making moral decisions*, Lanham, New York, London, University Press of America.
- Zimmermann, A. 1986. "Erkennbarkeit des Natürlichen Gesetzes Gemäss Thomas von Aquin", en *Lex et Libertas, Studi Tomistici*, 30, Città del Vaticano, 1986, pp. 56-66.
- Zuckert, M. 1994. *Natural Rights and the new Republicanism*, New Jersey, Princeton University Press.