

¿RETORNO A AQUINO? EL NUEVO DERECHO NATURAL Y LAS RELACIONES ENTRE METAFÍSICA Y MORAL

Pablo Figueroa

“Y sin embargo, ¿cómo puede la empresa de una ética de Derecho Natural ser otra cosa que un esfuerzo por encontrar algún tipo de base para la moral y la ética en la propia naturaleza y, por tanto, en los hechos de la naturaleza?”

Henry Veatch

“La misma expresión ‘Derecho Natural’ puede hacernos suponer que las normas a las que hace referencia cualquier teoría de Derecho Natural están basadas en juicios sobre la naturaleza”.

John Finnis

1. INTRODUCCIÓN

El encabezamiento de este artículo puede necesitar alguna explicación. Entraña de por sí un problema, ya que hace referencia a autores que tratan la filosofía de Santo Tomás de un modo muy particular que no es del todo un intento de clarificar la filosofía moral de éste, como tampoco es un intento de utilizarla

como una desviación hacia un nuevo modo de pensar original. O, mejor dicho, es ambos.

¿Por qué este enfoque hasta cierto punto dual? Porque lo que viene a ser llamado “Nueva Teoría de la Ley Natural” –asociada a los trabajos de Germain Grisez, Joseph Boyle y John Finnis, si bien, como Finnis y Boyle generosamente reconocen, fue Grisez quien llegó primero a esta perspectiva– o, según las propias palabras de Finnis¹, la “Nueva Teoría Clásica”, no sólo pretende ser verdadera sino también tener arraigo en la *genuina* tradición tomista². *Genuina* a diferencia de, según Finnis y los demás, la presentación neoescolástica de esta teoría. La “Nueva Ley Natural” nació³ precisamente como oposición a la presentación neoescolástica de Santo Tomás. Y, en efecto, una de las principales características (y problemas) del neoescolasticismo (neotomismo⁴) en el siglo XX ha sido la doble tarea de la investigación histórica de la doctrina de Santo Tomás en su contexto medieval y la reformulación de aquella doctrina con relación a los problemas contemporáneos. Por tanto, el modo extraño en que se ha desarrollado este problema, con muchos autores que hablan más sobre si Santo Tomás (especialmente la *Summa Theologiae*, II, Q. 94, A.2, como veremos) apoya o no a una u otra aseveración que sobre la verdad de ésta última en si misma, tiene su causa última en el neoescolasticismo.

1. En su introducción a la colección de ensayos bajo el título de *Natural Law*, del cual él mismo es el editor, y que en gran medida son la base de mi trabajo [ver bibliografía].

2. Y como veremos, para muchos fracasa en ambos terrenos.

3. Con *The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae*, I-II, Q. 94, A.2, de Germain GRISEZ, en 1965.

4. Utilizo las palabras “neoescolasticismo” y “neotomismo” indiferentemente, aun cuando su significado no es exactamente el mismo, siendo el neotomismo una parte (la más importante) del neoescolasticismo. Una explicación clara de todo ello la podemos encontrar en FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*, nueva edición actualizada bajo la dirección de Josep-María Terricabas, Ed. Ariel, Barcelona (España), 1994.

Permítanme resumir brevemente el desarrollo del debate de 1996⁵: Grisez y los otros afirman que la teoría de la ley natural originalmente expuesta por Santo Tomás fue distorsionada por teólogos morales posteriores. Grisez les atribuye a los neoescolásticos anteriores el criterio de que la teoría tomista afirma que el conocimiento de los preceptos de la ley natural se deducen de alguna manera de ciertas características metafísicas del mundo, concretamente de una relación metafísica del agente humano y su fin natural. O, siguiendo a Robert P. George⁶, “Grisez atacó la interpretación neoescolástica de Santo Tomás de Aquino, considerando que las normas morales proceden del conocimiento metodológicamente antecedente de la naturaleza humana”. Grisez argumenta que esta distorsión fue fatal para la teoría de la ley natural, porque la dejó vulnerable a objeciones posteriores, planteadas clásicamente por Hume (y proseguidas por G. E. Moore, que define todo ello como la “falacia naturalista” en su libro *Principia Ethica* –1993–). Hume plantea que en esta transición de la metafísica a la ley se produce una brecha motivada por un vacío lógico entre hecho y valor –o entre lo descriptivo y lo normativo–, en la más famosa formulación de la teoría, entre el “es” y el “debe”. Si la teoría de la ley natural es lo que los revisionistas dicen que es, entonces Hume y sus seguidores estarían en lo cierto: contiene en su esencia una mera falacia lógica⁷.

5. En un principio, la última fuente que encontré databa de 1992, año de la publicación de las colecciones de ensayos editadas por Robert P. GEORGE bajo el título de *Natural Law: Contemporary Essays*, cuya revisión realizada por David SALOMON en *First Things* 33 (mayo del 93) sigo aquí con pocos cambios. El libro de Lisska es de 1996 [ver bibliografía para referencias completas], pero, como veremos más adelante, no aporta nada nuevo a la discusión que no podamos encontrar ya en Veatch; o, al menos, eso es lo que yo pienso.

6. *The Oxford Companion to Philosophy*, p. 238, artículo sobre Germain Grisez [ver bibliografía para referencia completa].

7. El seguidor de Hume, Karl NIELSEN, utilizó este argumento contra Aquino en *An Examination of the Thomistic Theory of Natural Moral Law*, *Natural Law Forum*, 4, pp. 44-71 (1959) [ver también en la colección de ensayos de Finnis].

Grisez argumenta, sin embargo, que los revisionistas están equivocados. Tomás de Aquino, de hecho, mantenía la idea de que los primeros principios de la ley natural⁸, lejos de derivarse de las características metafísicas del mundo, son en cambio evidentes. Si son evidentes, entonces los planteamientos de Hume son irrelevantes y la teoría de la ley natural puede eludir lo que muchos consideran la objeción moderna más seria a la misma.

Esta perspectiva, de todos modos, no ha vencido todos los obstáculos. Los tomistas más tradicionales⁹ han puesto en duda la “nueva perspectiva” por ser ni realmente tomista ni en absoluto una teoría de la ley natural. Argumentan que Finnis ha adoptado el así llamado problema del hecho-valor justo cuando la mayoría de los filósofos, incluyendo a muchos que no son muy partidarios de la ley natural, la están echando por la borda. La principal crítica de la Nueva Ley Natural se dirige hacia su solución de la cuestión del “es” y el “debe”. Éstos sugieren que su visión de la relación entre moralidad y naturaleza les descalifica como teoría de la ley natural¹⁰. En la expresiva formulación de Weinreb, es una “teoría de la ley natural sin naturaleza”¹¹. Este tipo de argumentación ha sido seguido por Russel Hittinger, Henry Veatch y

8. O los “primeros principios de la razón práctica”, ya que la distinción entre la razón teórica y la razón práctica es vital para la Nueva Teoría de la Ley Natural.

9. Es interesante tener en cuenta que esta discusión no es la tradicional en la filosofía de la ley entre el iusnaturalismo y el positivismo sino entre los propios abogados naturalistas. Porque, como afirma MAC CORMICK [*Natural Law Reconsidered* –1981–, p. 99, en la colección de ensayos de Finnis *Natural Law*] “hay al menos tantas maneras de ser un abogado natural como las hay de serlo positivista y, si acaso, se habrá de ver necesariamente cuál es defendible”. No hay, por consiguiente, ningún problema “positivismo v. ley natural”.

10. GEORGE, Robert P.: *Natural Law and Human Nature* en *Natural Law Theory: Contemporary Essays* editado por el propio George (1992). George no está en contra de la Nueva Teoría de la Ley Natural, sino que más bien de una buena descripción de las teorías que la atacan defendiéndola ante éstas.

11. WEINREB, Lloyd: *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (USA), 1987, pp. 108-115.

Ralph Mc Inerny¹² 13. El debate resultante se ha complicado bastante, de tal manera que ambas partes “peinan” la *Summa* en busca de alguna pistola humeante con la que despachar a sus contrincantes.

El profesor George, quien desde hace mucho tiempo defiende la visión de Finnis, argumenta que, mientras que la posición de éste último supone que “nuestro conocimiento de los bienes humanos básicos y las normas morales no tiene porqué, y lógicamente no puede, deducirse, inferirse o (de cualquier manera que un lógico pudiera reconocer) derivarse de hechos sobre la naturaleza humana”, no significa esto necesariamente que estos bienes y normas no estén fundamentados en la naturaleza humana en un sentido más vago.

Finalmente, Lisska desarrollará el punto de vista de Veatch en contraposición a Finnis y George, enfatizando de nuevo la exce-

12. HITTINGER, Russel: *A critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame Ind. (USA), 1987; VEATCH, Henry: *Natural Law and the “Is” and “Ought” question*, *Catholic Lawyer*, 26 (1981); y MC INERNY, Ralph: *Ethica Thomistica*, The Catholic University of America Press, Washington, DC (USA), 1982 [Mc Inerny utiliza en el capítulo de este libro en que critica la Nueva Teoría de la Ley Natural el texto de un artículo que había escrito en 1980: *The Principles of Natural Law*, incluido en la colección de ensayos de Finnis]. [Encontré el texto completo de *Ethica Thomistica* en internet: www.nd.edu/~mcinern/et_0.htm].

13. Como ejemplo de la postura española ante este problema, haré referencia a lo que me dijo el Doctor Don Francisco Puy, profesor de filosofía de la ley en la Universidad de Santiago de Compostela: el “sentido común” nos enseñó que “es” debería derivarse de “debe”. También comentó que rechazaba la “falacia naturalista” como una construcción de la lógica abstracta de raíz protestante, muy lejana a la realidad y que “podía entender que un anciano padre dominico no quisiera que Finnis se convirtiera en el máximo exponente del tomismo”. En España, la Ley Natural es obligatoria en la carrera de Derecho y la presentación tradicional del tema es muy importante en el contenido de la asignatura, viniendo muchos profesores de los tiempos de Franco, cuando la Iglesia era muy poderosa dentro del Estado. Con toda seguridad, el contexto español es bastante diferente del de “Oxbridge”, del que, irónicamente, Veatch dice que Finnis proviene.

siva separación existente entre moral y naturaleza, pero a la vez proporcionando una solución alternativa a la falacia naturalista, resultando bastante similar a una idea ya insinuada con anterioridad por Veatch. ¿No podría ser que el propio “es” de la naturaleza humana tenga un “debe” formado en él mismo?

A lo largo de este artículo, me centraré en la cuestión del “es” y el “debe”, su importancia con relación a la aparición de la Nueva Teoría Clásica y cómo la solución dada por esta teoría también sería considerada inadecuada por algunos autores. Siempre que me sea posible, trataré de citar las propias palabras de los diferentes autores, ya que esta discusión depende de diferencias muy sutiles que no me gustaría oscurecer con mi inglés.

2. LAS RAÍCES DEL PROBLEMA: SANTO TOMÁS DE AQUINO, EL NEOTOMISMO, HUME, MOORE Y NIELSEN

Como acabamos de ver, la interpretación que uno da de Santo Tomás de Aquino, es hasta cierto punto un modo de estar de acuerdo con uno u otro lado de la controversia. Por ello, me parece muy difícil proporcionar una interpretación “neutral” sin utilizar sus propias palabras. Ésta es la razón por la que he incluido un apéndice al final de este ensayo con el pertinente artículo de la *Summa Theologiae* y, por ello, no comentaré nada más sobre él, porque eso sería solucionar la discusión (o al menos “concluirla”) antes incluso de haberla introducido.

Es importante de todos modos tener presente que Santo Tomás era un teólogo y que cada vez que trata la filosofía en general o la filosofía de la ley en concreto, sólo lo hace en tanto que ésta sea útil a su concepción teológica. Este artículo forma parte por tanto de un libro de teología, la *Summa Theologiae*, y Dios es entonces vital para su concepto de ley natural. Todo ello lo podemos ver en I-II, Q. 91, A.2: “(...) entre todas las demás, la criatura racional está sometida a la divina providencia de una manera especial, ya

que se hace partícipe de la providencia, siendo providente sobre sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción debida y al fin. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural”¹⁴.

Santo Tomás encontró diversas dificultades durante las disputas teológicas de su tiempo (sobre todo debidas al amplio uso por su parte de doctrinas aristotélicas que fueron redescubiertas en la Europa Occidental a través de los árabes en España. La suya fue una época de confrontación entre el Papado y el Imperio, tiempos aquellos en que muchas cuestiones teológicas acababan rápidamente en disputa política). Con todo, fue canonizado en 1323 y oficialmente declarado doctor de la Iglesia en 1567, teniendo sus trabajos una especial relevancia en el Concilio de Trento. Pero, a medida que la filosofía evolucionaba, se fue prestando una mayor atención a los nuevos filósofos, en detrimento de Santo Tomás (incluso en universidades católicas, pero no, desde luego, en su propia orden dominicana). Esto cambiaría a lo largo del siglo XX, sobre todo con la encíclica *Aeterni patris* del Papa León XIII (1879). En ésta, se destacaba la importancia de una doctrina bien fundamentada para poder afrontar los problemas actuales y reclamaba asimismo una restauración de la filosofía cristiana de los Padres y Doctores medievales, aumentada donde fuera necesario con los avances fiables de la investigación moderna. León pedía ante todo una recuperación del saber de Santo Tomás, a quien aclamaba como “el baluarte especial y gloria de la fe católica”¹⁵.

14. Esta definición, sin embargo, no parece ser de gran ayuda a la hora de determinar la postura de Santo Tomás con relación al “es” y el “debe” o, repitiendo el claro resumen del problema realizado por George [ver nota a pie de página número 5], si “las normas morales se derivan de un conocimiento de la naturaleza humana metodológicamente previo” o no. Pero una de las virtudes de Finnis y Grisez es que éstos no fundamentan su teoría en cualquier teología aceptada a priori, sino que intentan basar la teología en su teoría.

15. Aquí resumo la historia del tomismo, porque de alguna manera me parece bastante sorprendente encontrar a Santo Tomás en el centro de una

Los tomistas del siglo XX se centraron en dos tareas fundamentales, como ya he dicho: una investigación histórica de la doctrina de Santo Tomás en su contexto medieval y una reformulación de aquella doctrina con relación a los problemas contemporáneos. Es precisamente la filosofía neotomista o neo escolástica de autores tales como el bien conocido Jacques Maritain¹⁶ lo que Grisez refutará al afirmar¹⁷ que esta interpretación de Tomás le sitúa a él (y a ellos) en una posición de indefensión frente al ataque de la cuestión del “es” y el “debe”. Es por ello hora de comentar brevemente este tema.

En 1903, Moore publicó su libro *Principia Ethica*. En él, acusaba al naturalismo de haber caído en la “falacia naturalista”, acusación que puede ser interpretada de muy diversas maneras. La primera de ellas es el argumento de la “cuestión abierta”, que no es el realmente importante para nuestro tema. Afirma brevemente que lo “bueno” no puede ser identificado con cualquier otra cualidad, ya que entonces nos podríamos preguntar en el futuro (sin ninguna falacia en nuestra cuestión) si esta cualidad es buena.

discusión en el siglo XX y porque también pretendo mostrar porqué sucedió. Se pueden encontrar buenos artículos sobre el neotomismo en el Diccionario de la *Filosofía* [op. cit.] de FERRATER MORA, en *The Oxford Companion to Philosophy* [op. cit.] y en la *Enciclopedia Britannica* (algunos autores bajo la dirección de Peter B. Norton) Chicago, 1993. El texto de *Aeterni patris* se puede encontrar en internet (www.nd.edu/Departments/Marita_in/etext/aeterni.htm), como también la reciente encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio*, que reafirma la importancia de Santo Tomás como modelo que conjuga fé y razón (www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/encyclicals/ht_ip_ii_enc_15101119_98_fides_et_ratio_en.shtml).

16. Cuya teoría del “conocimiento a través de la inclinación” [en el libro *Man and the State*, Hollis y Carter, Londres, 1954, citado por John Finnis en su introducción a *Natural Law* op. cit.] es criticada por sus seguidores Davitt y Broderick.

17. *The first Principle of practical reason...*[op. cit.]. Más exactamente, está de acuerdo con los argumentos expuestos por Nielsen contra la presentación neoescolástica de la Ley Natural de Santo Tomás, pero dirá que Nielsen y los neoescolásticos han malinterpretado todos ellos a Tomás de Aquino.

La otra versión de la “falacia naturalista” es la cuestión planteada por Hume del “es” y el “debe”: las conclusiones válidas “es” requieren un “debe” en, al menos, una de sus premisas. Expresado de una manera menos fomal: la filosofía moral ha de justificar cómo, si hay la menor posibilidad, podemos legítimamente pasar de una descripción del estado real de las cosas a la posibilidad de expresar una preocupación urgente en tanto que éstas sean variadas o respetadas como son¹⁸. Podemos leer en el *Treatise on Human Nature*, III, 1, 1, de Hume –dos siglos anteriores a Moore–¹⁹:

“En todos los sistemas morales que conozco (...), después de hacer observaciones acerca de la conducta humana, me encontré con la sorpresa de que, en lugar de la cópula normal en las proposiciones *es* y *no es*, sólo veo proposiciones con un *debe* o *no debe*. Sorpresa porque la relación “debe” es de un tipo nuevo y es inconcebible que esta relación se deduzca de otras completamente distintas”.

Moore utilizaría este argumento de Hume contra J. Stuart Mill quien, en su libro *The Utilitarianism*, escribió:

“La única prueba que uno puede dar de que un objeto es visible es que la gente lo pueda ver realmente (...). Por ello, la única evidencia que demuestra que algo es deseable es que, en efecto, lo desee realmente” [y como ejemplo continúa de esta manera diciendo que la felicidad es deseable, llegando a la conclusión de que la felicidad es un bien y por ello un valor moral].

Moore hace también hincapié en el engañoso paralelismo visible-visto y deseable-deseado. “Visible” significa “que puede ser visto”, pero “deseable” no significa en el texto de Mill “que

18. HEPBURN, R. W.: *The Oxford Companion to Philosophy* [op. cit.].

19. Tomé esta cita del libro de César TEJEDOR CAMPOMANES, *Introducción a la filosofía* [ver bibliografía], del que igualmente extraje la siguiente de Stuart Mill (no son por tanto el texto original en inglés, sino traducciones mías del español al inglés).

puede ser deseado”, sino “que merece la pena, que debería ser deseado”²⁰.

Karl Nielsen utiliza la cuestión del “es” y el “debe” en oposición a lo que él consideraba el punto de vista de Tomás con respecto a la ley natural²¹, pero que, según Grisez, era tan sólo la versión de Santo Tomás ofrecida por Jacques Mantain y F. C. Copleston. Nielsen afirmaba que aun cuando pudiera aceptar la metafísica o la cosmología de Aquino (en particular la cuestión de si la naturaleza goza de intencionalidad, que para él claramente no es así), su teoría de la ley natural seguiría acertadamente siendo acusada de confundir *lo que debería ser y lo que es*:

«Es quizás natural que alguien responda a mis argumentaciones (...): “¿no estáis realmente tratando de realizar cambios sobre lo que G. E. Moore llamaba la ‘falacia naturalista’? ¿No estáis realmente demostrando que los juicios son juicios y que las descripciones son descripciones y que, en tanto que el discurso humano tenga la función que tiene, no podemos reducir el uno al otro?”. Y la respuesta a esto es “Sí”»²².

3. LA NUEVA TEORÍA DE LA LEY NATURAL: GRISEZ, FINNIS Y BOYLE

El comentario de Grisez sobre la *Summa Theologiae*, Q. 94,

20. De este modo, Moore llegó a afirmar que lo bueno es indefinible: “lo bueno es bueno y fin de la cuestión”. No puede ser dividido analíticamente en propiedades y cuaiidades. Lo bueno se conoce por intuición, como el amarillo, siendo ambos “simples” nociones (no hay modo posible de explicarle a alguien lo que es el amarillo si no lo conoce de antemano).

21. NIELSEN, Kai: *An Examination on the Thomistic Theory of Natural Moral Law*, *Natural Law Forum*, 4, pp. 44-71, (1959) [también en la colección de ensayos de Finnis].

22. *Ibid.*, p. 69.

A.2²³ señala el comienzo de la Nueva Teoría de la Ley Natural. En principio, ésta no expone la propia ética de Grisez y él mismo, Finnis y Boyle escribieron sobre ello en *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends* (1987²⁴): “(...) en cuanto que este artículo va más allá de la exégesis y comienza articulando una teoría independiente, su tratamiento ha sido sustituido por trabajos recientes, (...)”²⁵. Sustituido o no, este artículo sería la base de la teoría, como podemos encontrar en él la exposición de la solución de la Nueva Teoría de la Ley Natural a la cuestión del “es” y el “debe”:

“Aquino lo sabía y su teoría de la ley natural lo da por sentado. *Se ha de hacer y perseguir el bien y evitarse el mal*, junto con los otros principios evidentes de la ley natural, no proceden de ninguna exposición del hecho. Son principios. No proceden de principios previos. Son inderivables”²⁶.

Por ello, la posición de Nielsen fue efectiva “contra la posición que está atacando”²⁷, pero no contra el *verdadero* Aquino. Veamos un poco más en detalle el *verdadero* Aquino de Grisez, ya que, de hecho, muchas de las posturas de la Nueva Teoría de la Ley Natural en esta cuestión se pueden ver en la versión de Santo Tomás que podemos encontrar en el ensayo de Grisez²⁸.

23. GRISEZ, Germain (1965): *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae*, 1-2, Q. 94, A.2., Natural Law Forum, 10, pp. 168-201. [De nuevo en la colección de ensayos de Finnis].

24. Como ya es habitual, se puede encontrar en la colección de ensayos de Finnis.

25. *Ibid.*, p. 148.

26. *Ibid.*, p. 195.

27. *Ibid.*, p. 196.

28. Expondré aquí (y más adelante, cuando nos centremos no sólo en este primer Grisez, sino también en Finnis y Boyle) la parte de la teoría que considero importante para entender cuál es el papel de estos principios evidentes en los que se dice haberse encontrado una respuesta adecuada al problema del “es” y el “debe”.

En pocas palabras: hay una razón práctica distinta de la razón teórica (“la razón práctica es la mente que trabaja como principio de acción, no simplemente como receptor de la realidad objetiva; es una mente que planea lo que puede ser, no registrando meramente lo que ya es, *ibid.* p. 175)²⁹. Hay una analogía entre los primeros principios de la razón práctica y los primeros principios de la razón teórica, por ser ambos evidentes e inderivados. Los dos tipos de razón tienen un primer principio, pero no uno del cual se deriven los otros luego (siendo como son también evidentes³⁰), sino uno que regula el funcionamiento de la razón. Éste es el principio de la no-contradicción para la razón teórica, que busca la “definición”³¹, y el principio de “se ha de hacer el bien y evitar el mal”, que busca dirigirse hacia un fin inteligible^{32 33}:

29. Grisez expone de manera expresa la necesidad de esta distinción, que para mí está, como comentaré más adelante, en la base del siguiente debate: “ser práctico es natural a la razón humana. La razón desempeña su propio trabajo tanto cuando prescribe como cuando afirma o niega. Los preceptos básicos de la ley natural no son menos parte de las cualidades originales de la mente que los principios evidentes del conocimiento teórico. *Debe* rige su propio ámbito por medio de su propia autoridad, una autoridad tan legítima como la de cualquier *es*”. (GRIZEZ, *op. cit.*, p. 195).

30. *Ibid.*, pp. 196-201. Como los críticos de la teoría se oponen a este concepto de evidente (para muchos no tan evidente, y que, en cualquier caso, se asemeja en gran medida al conocimiento del bien de Moore a través de la intuición o el conocimiento por inclinación de Maritain, estribando la diferencia según Finnis en que se trata de un conocimiento de la razón, una intuición siempre a partir de datos), habría que especificar que Grisez entiende la definición de “evidente en sí mismo” (pertenencia del predicado a la inteligibilidad del sujeto) a la luz de su clarificación del concepto de “inteligibilidad” (*ibid.*, p. 174): “Una inteligibilidad es todo aquello que debería ser incluido en el significado de una palabra que es usada correctamente, si las cosas a las que se refiere en tal uso fueran enteramente conocidas de todas las maneras relevantes al aspecto entonces indicado por la palabra en cuestión”. Esto es por lo que para él los principios evidentes por sí mismos son diferentes de las tautologías extraídas de un mero análisis conceptual.

31. *Ibid.*, p. 175.

32. Prohibe la indefinición, dirán Finnis, Grisez y Boyle en 1987.

“Al establecer este primer principio la razón práctica desempeña su tarea más básica, ya que simplemente determina que sea lo que sea sobre lo que se opina esto deberá establecerse al menos orientado hacia algo”³⁴.

De esta manera llegamos al límite de la contribución del primer artículo de Grisez a la Nueva Teoría de la Ley Natural. Esta comprensión del primer principio de la razón práctica no dice nada acerca de lo que es moralmente correcto o incorrecto, ya que este principio se basa en la inteligibilidad del bien y no en el uso del significado más amplio que hacemos de esta palabra³⁵. El primer principio de la razón práctica es la fuente de toda acción racional, independientemente de si es buena o mala:

“A lo largo de la historia, el hombre se ha visto tentado a suponer que toda mala acción se encuentra totalmente fuera del ámbito del control racional, que no tiene ningún principio en la razón práctica”³⁶.

Necesitamos, por tanto, algunos valores morales para poder elegir entre opciones igualmente racionales (esto es, dirigidas a un fin inteligible). Otros desarrollos de la teoría³⁷ nos proporcionan un “primer principio de moralidad”, que regula esta decisión y al que, de hecho, apunta Grisez cuando dice:

“El primer principio [de la razón práctica] (...) es el principio de toda acción humana, pero las malas acciones satisfacen los requisitos

33. Y se preferirá esta fórmula a la más tradicional “haz el bien y evita el mal”, estribando la diferencia entre ambas en la omisión de *perseguir* en la segunda y su inclusión en la primera, ya que la concepción del fin, o la causalidad final, es muy importante para la concepción de Aquino de la ley natural (*ibid.*, pp. 181-186).

34. *Ibid.*, p. 179.

35. Para la concepción de Grisez de lo que es “inteligibilidad”, ver nota a pie de página número 30.

36. *Ibid.*, p. 189.

37. Partiendo de Aquino, de quien ellos dirán que fracasó a la hora de distinguir entre las etapas premorales y morales de la ley natural.

del primer principio de una manera menos perfecta que como lo hace toda buena acción”³⁸.

Finalmente, sorprendentemente podemos encontrar la respuesta de George a las críticas de la Nueva Teoría de la Ley Natural planteadas de manera expresa en este artículo:

“Con todo, sería un error suponer que este conocimiento práctico, como es previo a su objeto, sea independiente de la experiencia”³⁹.

La Nueva Teoría de la Ley Natural, como reivindicará George posteriormente, todavía está basada en la naturaleza.

Pero, a pesar de las innovaciones de Grisez, fue sólo a través de *Natural Law and Natural rights* (Clarendon Press, Oxford, 1980) de Finnis que la Nueva Teoría de la Ley Natural pasó a ser ampliamente discutida en los círculos éticos. No comentaré en profundidad este libro, ya que hay un artículo posterior escrito por Grisez, el propio Grisez y Joseph Boyle, que está más actualizado en su formulación. Pero es interesante el ser consciente de que la sección 4 del capítulo se titula: “La inferencia ilícita de los hechos a las normas”, y que allí podemos encontrar lo que para muchos podría bien ser la máxima de la Nueva Teoría de la Ley Natural:

“Simplemente no es cierto que cualquier forma de teoría de la ley natural suponga la creencia de que las proposiciones acerca de los deberes y obligaciones del hombre se puedan inferir de proposiciones sobre su naturaleza”⁴⁰.

Además, Finnis interpreta a Santo Tomás como Grisez había hecho con anterioridad⁴¹, así que conectaré su teoría con aquel genuino Santo Tomás.

38. *Ibid.*, p. 189.

39. *Ibid.*, p. 199.

40. *Ibid.*, p. 33.

41. *Ibid.*, pp. 34-35.

Desde las respuestas críticas que estimuló este libro de Finnis, éste y Grisez, con la ayuda de Joseph Boyle, reformularían algunas partes de su teoría, en lo que es, según sé, la versión definitiva de su punto de vista. Éste fue en un artículo bastante largo publicado en 1987: *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*⁴².

Parte de la teoría expuesta en aquel artículo, por ejemplo su consideración de la razón práctica y su primer principio, no es más que lo que ya hemos presentado como la interpretación de Santo Tomás por parte de Grisez, completada como sigue:

“Los fines hacia los que los primeros principios de la razón práctica se dirigen son los bienes básicos [“razones para actuar que no necesitan otra razón, (...) una de los cuales es la base de cualquier propósito (...)”⁴³ que son aspectos de la realización plena de las personas”]⁴⁴, y no necesariamente del que realiza la acción”⁴⁵.

Estos bienes básicos, de los que Finnis distingue 7 categorías⁴⁶ son evidentes, pero “no son intuiciones sin datos”, ya que “las intuiciones cuyo contenido son los principios evidentes del conocimiento práctico, tiene por datos las inclinaciones naturales de uno”⁴⁷. Pero “la evidencia de los principios del conocimiento

42. *American Journal of Jurisprudence*, 32, pp. 99-151 [también puede encontrarse en la colección de ensayos de Finnis].

43. *Ibid.*, p. 103.

44. Éste es, para muchos, uno de los principales atractivos de la Nueva Teoría de la Ley Natural, ya que le da especial énfasis al lado “positivo” de la ley natural (es decir, la realización a través de ella) y no el “negativo” (órdenes). En cualquier caso debería evitar la teoría llamándose “deontológica” [WEINREB, *op. cit.*], ya que toma la teoría más cercana al concepto eudomonista de la ética aristotélica que a Kant.

45. *Ibid.*, p. 114.

46. *Ibid.*, pp. 107-108. Las categorías de bienes básicos varían en cada formulación de la teoría. No me centraré en ellas, ya que no son en principio importantes para el subsiguiente debate sobre la naturaleza y la moral. Ejemplos de bienes básicos son el conocimiento, la salud, experiencia estética, jugar...

47. *Ibid.*, pp. 108-109.

práctico no excluye el ser racionalmente defendidos”⁴⁸, en tanto que no sean inferidos. Esta defensa racional viene lógicamente después del “conocimiento no-teórico de los primeros principios prácticos”, dado que el “conocimiento de estos principios prácticos como prácticos de ninguna manera depende de estos argumentos teóricos”⁴⁹.

Al ser evidentes e inderivados, son⁵⁰ “incomensurables el uno con el otro”⁵¹, en tanto que “no pueden ser reducidos a algo previo según lo cual podrían ser medidos”. Y, al ser incomensurables, “los bienes básicos de las diversas categorías reciben el nombre de “bueno” en unos sentidos irreduciblemente diferentes⁵², y de ninguno de los bienes básicos se puede decir justificadamente que sea mejor que otro”⁵³.

Con ello, “no hay jerarquía⁵⁴ entre los bienes básicos”, ya que “ninguno de éstos es absolutamente previo, de tal manera que prevalezca en cada elección moralmente correcta”⁵⁵. De este modo, es necesario otro criterio, aparte de la no-existente jerarquía, a la hora de decidir entre dos bienes básicos que entran en conflicto. La conformidad con el primer principio de la razón prác-

48. *Ibid.*, pp. 111-113.

49. El principal empleo que le da Finnis a los argumentos dialécticos en relación a los bienes básicos es el probar que negarlos tiene consecuencias inaceptables (especialmente a través de la autorrefutación, con el ejemplo clásico de la negación del conocimiento como algo válido en sí mismo), pero en el artículo acerca del cual estamos hablando también son empleados con el fin de vencer los intentos de añadir o restar candidatos de la lista de bienes básicos y mostrar que dicha lista está en concordancia con los datos proporcionados por los estudios antropológicos y psicológicos.

50. *Ibid.*, p. 110.

51. Esto en contra de cualquier teoría utilitarista o consecuencialista tal como la de Jeremy Bentham.

52. Una de las mayores virtudes de la teoría de Finnis, según reconoce WEINREB (*op. cit.*, p. 111), es que “nos ayuda a entender la variedad del bien humano”.

53. *Ibid.*, p. 137.

54. Pero “ninguna jerarquía”, dirá Finnis, no significa “ningún orden”.

55. *Ibid.*, p. 139.

tica (que busca, como ya hemos visto, la dirección de la acción hacia un bien básico) no convierte en sí una acción en moralmente buena o mala, ya que “incluso las acciones moralmente malas tienen su *punto*”⁵⁶.

“De todos modos, los actos moralmente incorrectos no responden a este primer principio de un modo tan perfecto como lo hacen los actos moralmente correctos”⁵⁷. Para aclarar esto⁵⁸, explican cómo se producen las elecciones inmorales. A veces, una acción es dirigida por los sentimientos y no por los bienes básicos. Esta acción es irracional, pero “en sí misma no es ni moralmente buena ni mala”⁵⁹. Pero otras veces, “los sentimientos pueden perjudicar a la orientación racional de una acción sin determinarla”⁶⁰. Esto ocurre cuando dirigen opciones que sobre-enfatizan uno o varios bienes básicos e ignoran los otros, arruinando entonces la completa realización de una persona. Son por ello actos inmorales. Para Grisez, Finnis y Boyle “está claro que ser moralmente bueno significa ser completamente razonable”. Así, “la razón *correcta* no es otra cosa que la razón *sin trabas*, que funciona durante la deliberación y recibe total atención”⁶¹. Así es cómo los actos morales erróneos (que ignoran y arruinan algunos bienes básicos) no responden al primer principio de la razón práctica (que insta a perseguir los bienes básicos) de una manera tan perfecta como la de los actos morales correctos.

Podemos encontrar en este ensayo reflejada de manera expresa la emergencia del *debe* moral, arraigada en la teoría expuesta anteriormente:

“Cuando el conocimiento práctico se enfrenta a la tendencia de la sensibilidad para constreñirla proporcionando una posibilidad cuya elec-

56. *Ibid.*, p. 121.

57. *Ibid.*, p. 121.

58. Que fue, como hemos visto, el límite del ensayo de Grisez de 1965.

59. *Ibid.*, p. 124.

60. *Ibid.*, p. 125.

61. *Ibid.*, p. 121.

ción la trabaría, el ser del conocimiento práctico se convierte en debe ser. El carácter directivo del conocimiento práctico se convierte en normativo, porque el ser no puede realmente llegar a ser y sin embargo racionalmente todavía es”.

Por ello, el primer principio de la moralidad es:

“En tanto que esté en tu poder, no dejes que nada excepto los principios correspondientes a los bienes básicos determine tu pensamiento práctico, ya que tú encuentras, desarrollas y utilizas tus oportunidades con el fin de perseguir la realización humana a través de las acciones elegidas por ti”⁶².

O formulado de otra manera:

“Al actuar voluntariamente para lograr los bienes humanos y al evitar lo opuesto a ellos, uno debería elegir y si no desear aquellas y sólo aquellas posibilidades cuya voluntad es compatible con una voluntad de total realización del hombre”⁶³.

Entre este primer principio de moralidad y las normas morales específicas hay principios morales intermedios, los así llamados *modos de responsabilidad*, que “especifican de diversas maneras cómo se debe ordenar una acción si se puede ajustar al primer principio de la moralidad”⁶⁴. A partir de estos *modos de responsabilidad* se pueden deducir unas pautas morales específicas.

Finnis, Grisez y Boyle explican la imposibilidad de derivar un *debe* moral de un *es* teórico, como si fuera una consecuencia y no una causa de su teoría⁶⁵. Más interesante es el último párrafo de esta sección, donde aparece escrito expresamente, lo que ya pudimos ver en George, cuál sería la respuesta de éste a aquéllos que critican la Nueva Teoría de la Ley Natural por separar en demasía la moral de la naturaleza:

62. *Ibid.*, p. 121.

63. *Ibid.*, p. 128.

64. *Ibid.*, p. 128.

65. *Ibid.*, p. 127: “The relationship between *ought* and *is*”.

“Con todo, esto (...) no significa que la moralidad esté sesgada de sus raíces en la naturaleza humana. Para el carácter normativo de la moral, *debe* no es otra cosa que el carácter directo integral del ser del conocimiento práctico. Y cualquier teoría adecuada de las personas humanas incluirá entre sus proposiciones: cualquiera que lleve a cabo acciones dirigidas racionalmente, conoce naturalmente los primeros principios del conocimiento básico y, de igual modo, desea (por simple volición) los bienes hacia los que se dirige. *En este sentido, el ser de los primeros principios del conocimiento práctico es en sí mismo una parte de la naturaleza humana*”⁶⁶.

Con ello, no sólo no es cierto que es necesario conocer primero el *es* si alguien quiere conocer algo del *debe*; en la Nueva Teoría de la Ley Natural esto funciona al revés: el conocimiento del *debe* es primero y necesario para poder conocer el *es* (naturaleza humana); la naturaleza humana puede ser conocida tan sólo si se conocen sus posibilidades de plena realización.

4. CRÍTICA DE LA NUEVA TEORÍA DE LA LEY NATURAL: WEINREB, HITTINGER, VEATCH, MC INERNY. SU DEFENSA POR GEORGE. “NUEVAS” CRÍTICAS DE LISSKA

4.1. *Generalidades sobre la crítica*

La Nueva Teoría de la Ley Natural parece haber resucitado la nunca del todo muerta tradición de la ley natural. Especialmente la teoría clásica aristotélica/tomista, que se consideraba suprimida por el desarrollo de la filosofía moderna y que, según parecía, se mantenía viva artificialmente tan sólo a través de los esfuerzos de la iglesia. Incluso sus detractores reconocen los méritos de Finnis y Grisez. Para muchos de ellos, habría argumentación contra este renacimiento de la ley natural, y no sólo los positivistas legales sino también los iusnaturalistas pasados de moda⁶⁷, quienes

66. *Ibid.*, p. 127.

67. Que no significa necesariamente “incorrecto”.

opinaban que lo que ellos defendían como ley natural había sido traicionada por esta nueva teoría, que incorporaba muchos de los avances de la filosofía moderna.

He expuesto la parte de la teoría que, partiendo de una nueva interpretación del primer principio de la razón práctica de Santo Tomás, da cuenta de la emergencia del *debe* moral. Distingue así de los estratos propiamente morales del derecho y elige uno premoral (que sólo buscaba la conducción hacia un bien básico y que era común a las acciones moralmente buenas y malas), los estratos premorales cuyos nuevos principios eran evidentes por sí mismos, no conocidos a través de cualquier conocimiento de la naturaleza metodológica previo, no cayendo entonces esta teoría en la “falacia naturalista”.

Pero incluso restringiéndome a toda aquella crítica que solamente parte de la teoría ya ha traído consigo, alargaría demasiado este artículo ya de por sí extenso. Por ello, me limitaré a las dos principales corrientes críticas: el problema de la separación de la ley natural de la naturaleza y la evidencia de los bienes básicos hacia los que nos dirigimos a través de los primeros principios del razonamiento práctico. Me centraré en éstos, ya que considero que son problemas que se derivan directamente de la solución de la teoría al problema del “es” y el “debe”. Por consiguiente, permaneceré en principio en la fase premoral de la teoría y dejaré a un lado tanto los problemas con la transición de los estratos premorales a los morales de la teoría⁶⁸ como el problema por la

68. WEINREB (*op. cit.*) se centra en gran medida en los *principios del juicio práctico*, que fue el nombre original de los *modos de responsabilidad*. Podemos encontrar a Hittinger y respuestas a las cuestiones en este ámbito en GEORGE, R. P. (1988): *Recent Criticism of Nature Law Theory*, así como en la colección de ensayos sobre la ley natural de John Finnis. El carácter premoral del primer principio de la razón práctica será utilizado por Hittinger (*op. cit.*) [cuyo punto de vista con relación a esta cuestión será atacado por George en el ensayo al que me acabo de referir y por Mc Inerney, por John Finnis y Germain Grisez –en la colección de ensayos de Finnis–].

ausencia de jerarquía de los bienes básicos⁶⁹.

No trataré aquí la discusión sobre si la Nueva Teoría de la Ley Natural es fiel o no a Santo Tomás de Aquino⁷⁰. Exigiría un estudio filológico, partiendo precisamente desde la traducción de la *Summa* del latín (¿“Haz el bien y evita el mal” o “Se debe hacer el bien y evitar el mal”?) y no creo tampoco que sea tan importante como los puntos “sustantivos” surgidos a raíz de la discusión. Como Finnis afirma:

“Estos autores [esto es, él mismo y Grisez] no reconocen haber malinterpretado a Aquino o que la interpretación sea más fiel a él, sino que no creen que lo adecuado de cualquier teoría (incluyendo la suya propia) hubiera de ser juzgado en base a su correspondencia con el punto de vista de cualquier filósofo o teólogo anterior”⁷¹.

El período escolástico nos ha mostrado que no es de ninguna manera una observación tan obvia.

4.2. “Ley Natural sin Naturaleza”

4.2.1. *El problema*

Pero comencemos con las críticas que dije que pretendía exponer: éstas están muy relacionadas unas con las otras. La primera de las mismas tiene que ver con la separación de la naturaleza de una teoría que se refiere a sí misma como una teoría de la “Ley Natural”. ¿Cómo puede una teoría moral, dicen, afirmar que las normas morales no tienen su base en la naturaleza y aun

69. HITTINGER, *op. cit.* y MC INERNY, *op. cit.* [posibles refutaciones a los problemas surgidos se pueden encontrar en los ensayos de George, Finnis y Grisez citados en la última nota a pie de página].

70. Esto no ha sido sostenido por WEINREB (*op. cit.*), HITTINGER (*op. cit.*), MC INERNY (*op. cit.*), VEATCH (*op. cit.*) y LISSKA (*op. cit.*).

71. En la introducción al primer volumen de la colección de ensayos de la cual él es el editor.

así que esta teoría moral pretenda ser una Ley Natural? ¿Es cierto que no podemos inferir las normas morales a partir de la naturaleza?⁷². Este tipo de cuestiones han sido argumentadas, con formulaciones distintas, por autores como Lloyd L. Weinreb, Russel Hittinger, Henry Veatch y Ralph Mc Inerny⁷³:

— Weinreb dice de la Nueva Teoría de la Ley Natural que es una teoría de la “Ley Natural sin Naturaleza”. Del fracaso de este tipo de teorías (cuyas causas veremos después), considera que el mayor logro de su libro es que:

“restablece la comprensión original de una ley natural como una teoría acerca de la naturaleza del ser, de la condición humana en particular”⁷⁴.

— Veatch acusaba a Gusiez y Finnis de abrir un “muro de separación” entre “la razón práctica y la razón teórica”⁷⁵, entre naturaleza y moral, entre “es” y “debe”⁷⁶, entre ética y metafísica.

72. Es importante tener en cuenta que el debate no sólo es por motivo de la terminología, esto es, de determinar si una teoría tiene el derecho de ser llamada teoría de la ley natural (lo que para muchos parece ser una virtud de por sí para una teoría moral), sino que también se discute en él qué tipo de relación existe entre la naturaleza y las normas morales, y entre el conocimiento de ambas.

73. Ver notas a pie de página 11-12 o la bibliografía para referencias completas de sus ensayos/libros. Para MC INERNY, baso mi exposición en su ensayo *The Principles of Natural Law*, y no en la *Ethica Thomistica* que, en todo caso, utiliza el mismo texto que el ensayo (al menos en la versión que usé yo, que encontré en internet).

74. *Op. cit.*, p. 7.

75. Veatch es el único que duda si se puede hacer una distinción clara entre el razonamiento práctico de Finnis y su razón teórica. Lisska discutirá en *op. cit.*, p. 156 cómo realizar tal distinción, pero no la distinción misma, y no encontramos argumento alguno acerca de esto en los otros muchos autores que critican la separación de la naturaleza de la Nueva Teoría de la Ley Natural. Me parece raro, al igual que esta distinción debería ser la base del debate, ya que una vez que aceptamos tales diferencias la teoría de Finnis y Grisez ha avanzado mucho para derrotar a sus adversarios. Quizás, aunque no se puede negar que el *conocimiento* práctico (moral) tiene muchos aspectos diferentes

— Russel Hittinger⁷⁷ afirma que:

“El problema [de la teoría de Grisez-Finnis] está en el fracaso a la hora de interrelacionar de manera sistemática la razón práctica con una filosofía de la naturaleza (...) la reclamación por parte de Grisez-Finnis de una ley natural (...) obviamente exige un compromiso con la ley como, de alguna manera, “natural”, y la naturaleza como, de alguna manera, normativa (...).”

Además:

“(...) lo que mina su credibilidad es que uno podría pretender tener una teoría coherente de racionalidad práctica, incluso negando saber (en un sentido más fuerte del término *saber*) qué puede ser humano, si los seres humanos tienen fines y cómo el marco general de la naturaleza orienta o desorienta las acciones humanas. La credibilidad estaría más dañada por alguien que insistiera en que el último tipo es innecesario, incluso si se le debiese tener”⁷⁸.

— Mc Inerny acusa a Finnis y Grisez de mantener una “visión de la razón práctica que considera el conocimiento del mundo irrelevante a la misma”⁷⁹.

del conocimiento teórico en lo que se refiere a lo que *conocemos* a través de ellos, no es debido a que la *razón* sea diferente en cada caso (o sea la misma pero funcione de manera diferente o cualquier cosa relacionada con esta argumentación que un tomista haría). Naturalmente esto no es un punto de vista muy tomista o aristotélico y no me siento muy seguro al hablar en contra de dichos pensadores.

76. *Op. cit.*, p. 311.

77. *Op. cit.*, p. 8.

78. *Ibid.*, pp. 192-193. En la p. 193 afirma también que recurrir a una filosofía de la naturaleza es igualmente necesario para poder determinar la noción de bien de la cual fluyen “jerarquías relevantes y el *ordinatio* de los bienes o virtudes”.

79. *Op. cit.*, p. 11.

4.2.2. La cuestión del “Es” y el “Debe”. Veatch

Reseñando que esta “separación” de la naturaleza parte del intento por parte de la teoría de evitar caer en la cuestión del “es” y del “debe”, criticarán esto por considerar que le dan demasiado énfasis a ello:

— Mc Inerny lo considera “pasado de moda” y un síntoma de “sobremeticulosidad” y dice, a modo de ejemplo, que no ve nada ilícito en el paso de una oración tal como:

Los cereales son buenos para ti
A:
Deberías comer cereales⁸⁰.

— Lejos de este debate, R.W. Hepburn⁸¹, asegura que “una valoración satisfactoria debe partir de la idea de que *es* y *debe* se solapan”. Una visión similar es la de Mc Inerny en *The Principles of Natural Law*⁸², en donde podemos leer:

“La dicotomía, complicada, una vez que se piensa que está definida y es distinta, ha llegado a considerarse que servía en lugar de un número de contrastes que no se pueden reducir a una unidad absoluta”.

— En Veatch podemos ver también esta idea de Hepburn y Mc Inerny en una fase más avanzada de su desarrollo⁸³: la naturaleza humana no es estática como un triángulo. Por su naturaleza, un ser humano es responsable de ser o no lo que podría ser (aunque éstos son otros factores que pueden tener alguna influencia en ello), por tanto:

“¿Por qué entonces no está claro que un “debe” ha sido directamente introducido en nuestra virtud de hombre y de la naturaleza humana? Tampoco podrán en esta ocasión decir los filósofos analíticos —o Finnis

80. *Op. cit.*, pp. 8 y 12.

81. *The Oxford Companion to Philosophy* [*op. cit.*].

82. *Op. cit.*, p. 11.

83. *Op. cit.*, pp. 301-305.

o Grisez— que la introducción ha de ser realizada a través de un tipo de proceso ilícito desde el “es” al “debe”. Por el contrario, precisamente el “es” de la naturaleza humana ha mostrado tener un “debe” formado dentro de sí⁸⁴.

Porque Veatch reconoce⁸⁵ que “desde luego” no puede haber “deducción de la ética a partir de la metafísica, como tampoco de ‘proposiciones sobre las tareas y obligaciones del hombre’ simplemente a partir de ‘proposiciones acerca de su naturaleza’”. Pero también destaca que hay mucho que discutir sobre qué significado ha de dársele a los términos “deducción” e “inferencia”, ya que hay muchas otras maneras (que pueden ser incluidas en un uso más amplio de aquellos términos) por las que se puede considerar que la ética se basa en la metafísica⁸⁶. Curiosamente, como ya hemos visto y veremos en profundidad, esto es exactamente lo que George y Finnis afirmarán a la hora de defender la Nueva Teoría de la Ley Natural frente a aquellos que la acusan de su “separación” de la moral y la naturaleza.

Pero, ¿no era precisamente Veatch uno de los que hacían tales acusaciones? Sí, pero, si bien de manera general el argumento es el mismo, su razonamiento es mucho más sutil. La crítica de Veatch es la más profunda⁸⁷ (y la única a veces divertida, debo decir) de las que he leído sobre esta parte de la teoría, quizás porque es la única que se centra de modo especial en la cuestión del “es/debe”. Tratar su empleo de lo que él llama el “test de Eutifrón” (esto es, del dilema con el que se enfrenta Sócrates en el Eutifrón, o si se dice que una cosa es buena porque es predilección de los dioses, o acaso es predilección de los dioses porque es buena) para la clarificación del primer principio de la razón

84. *Ibid.*, p. 303.

85. *Ibid.*, pp. 298-299.

86. *Ibid.*, p. 299.

87. Bueno, la crítica de Lisska es al menos tan profunda como la de Veatch, pero, como explicaré más adelante, no encuentro nada “nuevo” en Lisska que no haya sido ya apuntado por Veatch.

práctica de Grisez y Aquino, y con ello de la noción del bien, llegando a la conclusión de que si los bienes han de ser objetivos deberán de ser entendidos como seres y así descubiertos y aclarados por la metafísica (que es una ciencia teórica y que entonces debería de ser empleada para clarificar el primer principio del conocimiento práctico, negando así la afirmación de la Nueva Ley Natural que, metodológicamente, llega primero el conocimiento práctico y luego el teórico) y debatir la respuesta de Finnis a dichos puntos de vista⁸⁸, afirmando que está de acuerdo con casi todo de lo que había dicho Veatch, y que cierto conocimiento teórico es realmente una condición del razonamiento práctico, pero que el logro de los bienes básicos se produce a través de la razón práctica y nunca por deducción a partir del conocimiento teórico, aumentaría excesivamente la longitud de este artículo⁸⁹.

Lo que de todos modos me gustaría señalar aquí es que Veatch⁹⁰ afirma que Finnis y Grisez emplean la palabra “deducción” siempre con el sentido de la “más antigua” lógica de los *Principia Mathematica* (que tiene sus raíces en la lógica silogística aristotélica tradicional), y es, en efecto, el sentido en que

88. *Natural Law and the 'Is'-'Ought' question: an invitation to professor Veatch*, en la colección de ensayos de Finnis.

89. Tampoco me referiré al debate entre VEATCH (*op. cit.*), LISSKA (*op. cit.*) y FINNIS (ver la última nota a pie de página para referencia) sobre si en el sistema de Aristóteles y Aquino el conocimiento metafísico de la esencia humana viene lógicamente antes o después del conocimiento práctico de las normas morales. Esto exigiría muchas páginas, un conocimiento de Aristóteles y Aquino del que yo carezco, y al fin y al cabo, como ya he dicho, no encuentro tan interesante la cuestión de que si una teoría es fiel o no a otros autores (aun cuando fueran tan sublimes como de hecho son Aristóteles y Santo Tomás). Desde luego, ésta es una separación artificial por mi parte, ya que en Veatch y aún más en Lisska, Aristóteles y Santo Tomás juegan un papel muy importante en su argumentación (como también lo desempeñaban, como ya vimos con anterioridad, en la formulación de la Nueva Teoría de la Ley Natural, pero yo creo que los Nuevos Abogados Naturales se refieren más a Aquino y Veatch y Lisska más a Aristóteles).

90. *Ibid.*, p. 299.

Hume y Moore la utilizaban para mostrarnos que no podemos inferir un “debe” a partir de un “es”. Pero hay otras muchos tipos de lógica donde no sería el caso y, de todos modos, esto es algo que le incumbe a la filosofía de la lógica y no a la filosofía de la ley.

4.2.3. *La Historia de la Filosofía Moral Occidental*

De ningún modo la característica menos interesante que Veatch, Weinreb y Hittinger tienen en común en sus críticas es el que todos ellos se refieran a la Historia de la Filosofía Moral Occidental y a la posición en que ellos piensan que la Nueva Teoría de la Ley Natural se puede incluir en ella:

— Hittinger entiende que la teoría es uno de los diversos intentos de “recuperar la ética premoral” (junto a, dice Hittinger, a otras teorías tales como las de MacIntyre, Donagan, Anscombe y Hauerwas), por mor del “estancamiento utilitarista-deontológico”⁹¹.

— Veatch⁹² considera que la Historia nos enseña que es incompatible que una teoría sea una ley natural y no fundamente sus normas morales en la naturaleza:

“El dilema es simplemente el siguiente: inventa un modo de ir de los hechos a las normas, o simplemente deja de intentar ser un filósofo de ley natural en conjunto”⁹³.

— Weinreb⁹⁴ considera que la libertad y responsabilidad individuales en un universo causalmente determinado son el problema más importante de la filosofía, cuyas implicaciones para él alcanzan tanto a la filosofía legal como a la política en la forma

91. *Op. cit.*, p. 1.

92. *Op. cit.*, pp. 296-298.

93. *Ibid.*, p. 295.

94. *Op. cit.*, pp. 1-12, 97-126.

de sus dos irresolubles antinomias: desierto/derecho y libertad/igualdad. La responsabilidad presupone libertad, si no se nos podría hacer responsables de enfermedades tales como la meningitis; pero también la causalidad, porque, a menos que las circunstancias de nuestros actos y las cualidades personales que nos hacen actuar como actuamos estén determinadas, el acto parece ser el producto de acontecimientos arbitrarios, en lo que se refiere a nosotros, y no algo de lo que seamos responsables⁹⁵. El fracaso de la Ley Natural “ontológica” clásica (en la que incluye a Santo Tomás⁹⁶) a la hora de resolver el problema trajo consigo la aparición de teorías “deontológicas”, que incorrectamente tratan de prescindir de esta cuestión base de la naturaleza humana⁹⁷. Pero el problema sigue ahí, con lo que tales teorías (incluyendo no sólo a la de Finnis, sino también las de David Richards y Ronald Dworkin, en un grupo que Weinreb agudamente define como “ley natural sin naturaleza”) en realidad también fracasan. Como Hittinger apunta: “no hay manera de recuperar la teoría de la ley natural por medio de atajos”⁹⁸.

4.3. *La evidencia y los bienes básicos*

¿Por qué fracasa para Weinreb la teoría de Finnis?, porque:

“todo depende de la capacidad de las listas de bienes básicos y los requerimientos metodológicos [los *modos de responsabilidad*] juntos para lograr principios morales evidentemente reales que se puedan utilizar de modo específico”⁹⁹.

95. *Ibid.*, p. 6.

96. En una interpretación muy diferente de la de Grisez.

97. Por tanto, Weinreb critica al final la separación de la moralidad con la naturaleza, siendo la causa última de tal escisión el fracaso de anteriores teorías ontológicas de la ley natural a la hora de explicar esa naturaleza, para explicar la dicotomía causalidad-responsabilidad.

98. *Op. cit.*, p. 198.

99. *Ibid.*, p. 111.

Y continúa:

“Si Finnis cree que sus conclusiones son evidentes, está usando el término en un sentido especial de su propia cosecha. Incluso aquellos que están de acuerdo con él por sus méritos pueden suponer que ha confundido evidencia con convicción personal”¹⁰⁰.

La evidencia será también criticada por Mc Inerny:

“Nos puede parecer extraño si alguien dice: ‘¿Quién quiere estar sano?’ Pero, ¿diríamos que se ha cometido algún tipo de falacia?”¹⁰¹.

Y por MacCormick¹⁰², quien, después de plantear el problema de la existencia de valores objetivos al estilo de Hume¹⁰³, hablando acerca de la “singularidad” de una ontología que los postule¹⁰⁴, dice que:

“(…) el veredicto escocés de “falta de pruebas” habría de ser retomado con relación a la declaración de la evidencia (...)”.

Pero la mayor crítica a la noción de los “bienes humanos básicos” vendrá de Russel Hittinger. Éste comienza dudando de la evidencia de otros bienes que no sean el conocimiento¹⁰⁵, diciendo entonces que la percepción evidente puede también entender algunos bienes como básicos y a otros no¹⁰⁶. Al hablar sobre

100. *Ibid.*, p. 113. Aquí vemos que la crítica a la separación de la naturaleza y la del carácter evidente de los primeros principios están muy relacionadas, porque, como ya dije anteriormente, ambas atacan la solución de la teoría a la “falacia naturalista”.

101. *Op. cit.*, p. 12.

102. *Op. cit.*, p. 107.

103. En mi opinión, la mejor crítica a la existencia de valores absolutos es la de Nietzsche, a quien me referiré en mis “observaciones finales”.

104. FINNIS responderá a este “argumento de singularidad” en la introducción a su colección de ensayos sobre la ley natural (*op. cit.*).

105. *Op. cit.*, pp. 45-46. Acepta el muy repetido argumento de Finnis de la autorefutación de negar el conocimiento como un bien.

106. *Ibid.*, pp. 46-47.

lo que él considera el “aspecto intuitivo de la ética de Grisez”¹⁰⁷, Hittinger afirmará igualmente que las frecuentes referencias de Finnis y Grisez a los argumentos antropológicos y dialécticos demuestran que ellos mismos dudan de la evidencia¹⁰⁸:

“Dada la naturaleza evidente y supuestamente universal de estos bienes, no se explica porqué deberíamos consultar estudios antropológicos para que nos los recuerden”.

Pero la crítica de Hittinger a los bienes básicos no se limitará solamente a su evidencia. También dirá que, para Grisez, “los bienes se definen como acciones que son atractivas al agente”¹⁰⁹ y que asimismo este autor mantiene una axiología en la que los bienes básicos son curiosamente formas de estilo platónico¹¹⁰ y que hay algo más de valor en la humanidad bastante diferente de los bienes básicos que satisfacen a las personas.

De este modo, criticará que Grisez “traslade su enfoque de las personas a las cosas”¹¹¹:

“(…) la persona humana es algo más que la suma de las partes de los bienes que se persiguen”¹¹².

4.4. *La defensa de la Nueva Teoría de la Ley Natural. George*

Robert P. George y los mismos Finnis y Grisez defenderán la Nueva Teoría de la Ley Natural frente a estos ataques¹¹³. Su argu-

107. *Ibid.*, p. 34.

108. *Ibid.*, pp. 44, 62-63.

109. *Ibid.*, p. 55.

110. *Ibid.*, p. 187.

111. *Ibid.*, pp. 29-30.

112. *Ibid.*, p. 185.

113. FINNIS, John (1981): *Natural Law and the 'Is'-'Ought' question: an invitation to professor Veatch*; FINNIS, John and GRISEZ, Germain (1981): *The Basic Principles of Nature Law: a reply to Ralph McInerny*; y GEORGE, Robert P. (1988): *Recent criticism of Natural Law Theory*; todos en la colec-

mentación común es que los críticos no han entendido bien la teoría y que por ello sus argumentos no se corresponden a ella. Así dirán que no es cierto que la teoría no tenga base alguna en la naturaleza, ya que consideran compatible el hecho de que el conocimiento de las normas morales no sea *deducido* a partir de un conocimiento teórico previo de la naturaleza, con el hecho de que las normas morales siguen estando arraigadas en la naturaleza¹¹⁴.

Esto es precisamente lo que George sostiene en su muy general respuesta a McNerny, Veatch, Hittinger y Weinreb¹¹⁵: la Nueva Teoría de la Ley Natural nunca ha negado que las normas morales tengan un fundamento en la naturaleza humana. Pero, ¿es la proposición de Finnis y Grisez de que los bienes básicos no se deducen de la naturaleza humana compatible con la aseveración de que estos bienes aún así se fundamentan en esa naturaleza? Sí, porque debemos distinguir entre el nivel ontológico y el epistemológico, qué es y cómo lo conocemos. Que los bienes básicos tengan su raíz en la naturaleza es compatible con el hecho de que nuestro conocimiento de ellos no se deduzca de la naturaleza:

“Aquí tenemos el porqué: sólo aquello que se entienda que merezca consideración puede proporcionarnos una razón para actuar. Sólo aquello que realice al ser humano puede ser entendido como algo que merece consideración. Los bienes intrínsecos son [‘comprendido evidentemente como’ añadiría yo aquí] razones básicas para actuar, precisamente porque son aspectos (intrínsecos) del bienestar y la realización humanas. Perfeccionan al ser humano, es decir, los seres con una

ción de ensayos de Finnis. En la colección de ensayos de George: GEORGE, Robert P. (1992): *Natural Law and Human Nature*.

114. No intentaré recoger aquí todas las citas en las que afirman todo ello, ya que son muchas. No debemos olvidar que este argumento fue, como ya dije antes, utilizado ya en las primeras formulaciones de la teoría; es por ello que no responden con nuevos argumentos, pero sostienen que no han sido correctamente leídos.

115. GEORGE, Robert P.: *Natural Law and Human Nature*..., pp. 33-36.

naturaleza humana. Como perfecciones humanas, los bienes básicos pertenecen a la naturaleza humana”¹¹⁶.

En la base de su teoría, los nuevos abogados naturales reafirman la validez de la cuestión del “es” y el “debe”. Finnis y Grisez responderán a Ralph McInerney¹¹⁷ que el estar “pasado de moda” o un “síntoma de sobremeticulosidad” no son argumentos reales contra la teoría y que en la deducción de “los cereales son buenos para ti” a “deberías comer cereales” realmente falta algo, que es que “bien” debería de ser entendido “de manera práctica, a la luz del primer principio práctico: se ha de hacer y perseguir el bien”. Para pasar de verdades metafísicas y/u objetivas a conclusiones normativas, necesitamos otra premisa, uno de los primeros principios de la razón práctica.

Finnis responderá a Veatch¹¹⁸ ¿no sugiere la segunda perspectiva de que “el auténtico ‘es’ de la naturaleza humana ha mostrado tener un ‘debe’ formado dentro de sí –que “es imposible determinar qué es un ser humano sin hacer referencia a lo que debería de ser”– que *epistemológicamente*, un conocimiento de lo que es bueno para los seres humanos y que, por tanto, les incumbe, es una condición precedente a todo conocimiento pleno de la naturaleza humana?”¹¹⁹.

George contestará a Weinreb¹²⁰ que no es cierto que digan que preceptos morales *concretos* sean evidentes. Sólo los primeros principios son para Finnis y Grisez evidentes. Se ha de discutir los preceptos morales concretos a partir de ellos.

116. *Ibid.*, p. 34.

117. *Op. cit.*, pp. 23-24.

118. *Op. cit.*, p. 270.

119. A medida que los argumentos ahondan en la cuestión, cada una de las partes de la controversia se acerca más a la otra, ya que, al fin y al cabo, todos están intentando reducir la distancia entre “es” y “debe”. La respuesta a Finnis puede perfectamente ser “sí” o “no” y aquí es donde, según mi opinión, aún hay sitio para el debate entre los nuevos abogados naturales y sus contrarios.

120. GEORGE, Robert P.: *Recent criticism...*, pp. 1386-1394; y GEORGE, Robert P.: *Natural Law and Human Nature*, pp. 36-37.

Además, George dará argumentos a favor de la “verosimilitud” de la evidencia de los bienes básicos (hacia los cuales se dirigen los primeros principios de la razón práctica). Afirma que no todo fin es un fin en sí mismo. Por ejemplo, no es racional querer dinero solo por mor del dinero, sin ningún otro fin. Pero no podemos llamarle irracional a alguien que lleve a cabo un acción en busca de dinero como un medio para comprar medicinas con el fin de mejorar su salud. Podemos no estar de acuerdo con el acto, pero no le podemos acusar de irracionalidad. Así, la salud es un fin en sí misma, mientras que el dinero y las medicinas no lo son, pero la cadena finalmente habrá de llegar a un fin en si, que proporcionará la inteligibilidad de los medios anteriores.

George también responderá a los ataques de Hittinger a los bienes básicos¹²¹. Explicará de nuevo el papel de los argumentos dialécticos y antropológicos con relación a los bienes básicos¹²², que no tratan de inferir la existencia de estos bienes y cuyo uso en la refutación de aquellos puntos de vista que niegan la existencia de los bienes básicos es un *a posteriori* de ser comprendidos de manera evidente por sí mismos.

Una crítica interesante de la noción de la evidencia es la que dice que es difícil distinguir la noción de la intuición. Hittinger la señala y Lisska lo hará más adelante, como veremos. Después de todo, podría ser que la teoría de Finnis, que comienza aceptando la falacia naturalista de Moore, llegue al final a la misma solución a la que ya había llegado antes Moore, a la misma epistemología del bien. George contestará a Hittinger¹²³ que el elemento característico de la evidencia es que es un conocimiento de la *razón*, una intuición siempre a partir de los datos. Prosigue su defensa del uso de argumentos dialécticos [especulativos] para eliminar las dudas sobre la verdad de un bien básico precisamente porque podemos dudar de tal verdad. Pero, prosigue George:

121. GEORGE, Robert P.: *Recent criticism...*, pp. 1409-1419.

122. Ver p. 10 de este artículo.

123. *Ibid.*, pp. 1410-1411.

“(…) uno se puede preguntar, ¿puede haber dudas acerca de las verdades evidentes? Sí, precisamente porque *tales verdades no son meras intuiciones o ideas innatas. Son asimiladas por la reflexión inteligente de los datos presentados por la experiencia* (por ejemplo, las propias experiencias directas e indirectas que tiene uno de las amistades). Y toda comprensión supone un acto de entendimiento. Muchos factores capaces de hacer descarrilar el entendimiento haciendo proposiciones no evidentes, sean prácticas o especulativas, son igualmente capaces de impedir juicios bien fundados con respecto a proposiciones evidentes. Por ello, haríamos bien siguiendo a Aquino a la hora de distinguir proposiciones que son evidentes para todo el mundo de aquellas proposiciones que son evidentes pero sólo para el sabio”¹²⁴.

Con todo, en su respuesta a Hittinger¹²⁵, George decía que no era cierto que Grisez mantuviera que los bienes se definieran como “acciones que son atractivas para el agente”, ya que no era cierto que una derivación de un valor a partir del conocimiento especulativo de la naturaleza fuera necesario para rescatar la teoría de la subjetividad. Como tampoco sería necesario confiar en algunas “misteriosas” formas de tipo platónico, porque para Grisez y Finnis los bienes no “existían en esfera trascendente alguna”, sino que eran aspectos constitutivos de las personas y de su bienestar.

Asimismo, George¹²⁶ niega el apunte de Hittinger de que hay algo de valor diferente a los bienes básicos:

“Desde el punto de vista de la acción con respecto a una persona, la persona no es un valor al mismo nivel que los valores que son aspectos constitutivos de la persona (..) No puede haber actos por el bien de la persona considerándola aparte de los diversos aspectos de su bienestar y realización”.

Finalmente, en su revisión del libro de Weinreb, George contesta también cómo Finnis y Grisez resolverían la antinomia causalidad-responsabilidad¹²⁷:

124. *Ibid.*, p. 1411.

125. *Ibid.*, pp. 1414-1415.

126. *Ibid.*, pp. 1417-1418.

“Como hemos visto, una característica central de la teoría moral de Finnis y Grisez es su importancia de las razones últimas para la acción. El primer principio de la razón práctica y su determinación guían la acción para referirse a estas razones. Así, hacen posible la libre elección sin implicar “arbitrariedad” de ninguna manera que pudiera abaratar la responsabilidad moral por las acciones de uno”¹²⁸.

4.5. Lisska

Según sé, la postura de Anthony J. Lisska ha sido la última en aparecer sobre la Nueva Teoría de la Ley Natural. El título de sus libros es muy expresivo con respecto al contexto en que hemos de entender sus ideas: *Aquina's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*¹²⁹. En su libro, Lisska trata de “dar una visión de Aquino que sea entendible para los filósofos versado en lo que generalmente es conocido como la tradición analítica en la filosofía de habla inglesa”¹³⁰. Porque Lisska es consciente de las dificultades que estos filósofos tuvieron con Aquino, sobre todo con la falacia naturalista:

“Los puntos planteados de un manera tan estridente por el autor de *Principia Ethica* y por sus antecesores filosóficos, David Hume (¿refutaba la falacia naturalista a Aristóteles y Santo Tomás tan fácilmente?) no se desvanecerían. Esta confrontación de la metaética analítica —a través de su cuestionamiento de los fundamentos del naturalismo ético— con el intuitivo comentario de Aquino sobre lo que pasa por ser una vida moralmente virtuosa, sugirió un amplio conjunto de preocupaciones sobre la fuerza filosófica de la ética aristotélica y de Santo Tomás. ¿Cómo debería de reconstruirse la teoría moral de Aquino, si tal caso fuera posible, con el fin de superar el antinaturalismo dominante de la metaética analítica? Estos problemas (...) sirven de telón de fondo intelectual para este libro”¹³¹.

127. *Ibid.*, pp. 1402-1407.

128. *Ibid.*, p. 1407.

129. *Ver bibliografía para referencia completa.*

130. *Ibid.*, p. vii.

131. *Ibid.*, pp. vii-viii.

¿No era precisamente el punto de partida de Finnis y Grisez? Sí que lo es, como el propio Lisska nos recordará cuando agudamente explica porqué Finnis ha formulado su teoría de la manera que lo ha hecho, afirmando que la cuestión del “es” y el “debe” es una de las causas de tal teoría¹³². Sin embargo, no podemos leer nada en el último párrafo con lo que no conviniera Veatch, y realmente Lisska está mucho más cerca de Veatch, a quien dedica este libro, que de Finnis. Hay un capítulo completo en el libro de Lisska acerca de Finnis¹³³, y lo que podemos encontrar aquí son las mismas críticas contra él que Veatch había realizado con anterioridad. Primeramente, en la segunda página dedicada a Finnis, encontramos una cita extraída de Veatch, que nos lleva de nuevo a la acusación general de “una ley natural sin naturaleza”:

“porque realmente no es necesario, [Finnis] parece decir, que las leyes llamadas naturales en el derecho y en la ética sean leyes de la naturaleza o, de alguna manera, susceptibles de ser descubiertos en la naturaleza”¹³⁴.

Naturalmente, George y Finnis contestarían a esto, como hemos visto, que Finnis nunca dice algo como que no es necesario que las leyes naturales debieran ser leyes de la naturaleza, como tampoco que *no* se necesite conocimiento alguno de la naturaleza humana para comprender los primeros principios de la razón práctica; y aquí George y Finnis harían su distinción entre el orden epistemológico y el orden ontológico, de acuerdo con lo cual ontológicamente los bienes básicos están fundamentados en la naturaleza, pero epistemológicamente no los podemos deducir del conocimiento teórico previo de la naturaleza humana. Entendemos como evidentes por sí mismos los bienes básicos que comprendemos precisamente porque la naturaleza humana es como es

132. *Ibid.*, pp. 161-163.

133. *Ibid.*, pp. 138-165.

134. *Ibid.*, p. 140 [tomado de VEATCH, Henry B.: *Natural law and the 'Is'-'Ought' Question....*].

y, si fuera diferente, serían otros los bienes básicos que nosotros consideraríamos como evidentes por sí mismos. Finnis nunca afirma ni presupone, aunque Lisska haya entendido lo contrario, que “el proceso mental de determinar los bienes los haga ‘objetivos’”¹³⁵.

¿Es entonces Lisska uno de los muchos que han malentendido la Nueva Teoría de la Ley Natural? ¿Uno de aquellos que George parece haber rebatido completamente? No. Porque Lisska ha leído las respuestas de George a Mc Inerny, Weinreb y Hittinger¹³⁶, y criticará su solución:

“George asume que uno puede tener un conocimiento evidente por sí mismo que no se opone a aquellos ‘bienes’ que proporcionarán *eudaimonia* y *beatitudo* a los agentes morales. Uno puede seguir preguntando “¿cómo es esto posible?”. George parece atenerse a un posición intuicionista. Uno intuye los bienes ‘básicos’ y justo ocurre que este grupo de bienes le corresponden al bienestar humano. Pero, ¿qué establece esta relación causal?”¹³⁷.

Esto nos debería recordar a algo. Puede parecernos que Lisska no se tomó el tiempo que debiera para leer a George, porque no es, como hemos visto, el primero en dudar de la noción de evidencia por sí misma, como tampoco lo es en considerarla similar a la intuición de Moore¹³⁸; y George, como también hemos visto, lleva a cabo una defensa bastante completa (o al menos en mi opinión) de la *verosimilitud* de tal evidencia y de su diferencia con respecto a la intuición.

Pero es a través de Lisska como podemos ver la argumentación de Veatch, cuyo principal argumento se libra de la crítica de George por Weinreb, Hittinger y Mc Inerny. Veatch intentó

135. *Ibid.*, p. 145.

136. De hecho, hace un buen resumen de tales respuestas en *ibid.*, p. 159.

137. *Ibid.*, pp. 160-161.

138. De hecho, Lisska dice que la evidencia por sí misma de Finnis le recuerda no a la intuición de Moore sino a la de Ross, quien partía de la crítica de Moore.

demostrar que el conocimiento metafísico de la naturaleza humana es necesario para el conocimiento de las normas morales, perspectiva que hasta cierto punto se opone a la Nueva Teoría Clásica (que en cualquier caso nunca negó que fuera necesario algún tipo de conocimiento, y sólo sostenía, lo repetiré una vez más, que un conocimiento no se *infiere* del otro). Veatch intentó llegar a tal conclusión afirmando primeramente que ése era el modo aristotélico de hacerlo¹³⁹ y en segundo lugar, razonando que, no siendo la naturaleza humana estática, como la de un triángulo, por su naturaleza un ser humano es responsable de ser o no lo que podría ser, así que:

“¿Por qué no está claro entonces que un ‘debe’ ha sido directamente introducido en nuestra virtud de hombres y de la naturaleza humana? Tampoco en esta ocasión podrán los filósofos analíticos decir por más tiempo —o Finnis o Grisez— que se ha llevado a cabo la introducción por medio de algún tipo de proceso ilícito del ‘es’ al ‘debe’. Al contrario, *precisamente el ‘es’ de la naturaleza humana ha mostrado tener un ‘debe’ formado dentro de sí*”¹⁴⁰.

139. Y Lisska le seguiría:

“En Aristóteles y Santo Tomás, los bienes humanos, como fines, están vinculados a la estructura de la persona humana. La relación de causa final a la causa final se mantiene con ello. No es posible, bajo el prisma de Aristóteles y Tomás de Aquino, determinar la causa final sin antes conocer la causa formal. (...) La causa formal determina la función (*argon*) de la esencia. El *telos* como fin es la realización o actualización de esta función en la persona humana. Sin un análisis de la causa formal, no podemos conocer la causa final. Éste es el principio fundamental de la metafísica aristotélica”. (*Ibid.*, p. 143).

Pero, como ya he dicho muchas veces antes, no me centraré en si Finnis y Grisez se mantienen fieles a Santo Tomás y menos aquí, donde nos topamos con la espinosa cuestión de la relación entre Aristóteles y Santo Tomás.

140. *Op. cit.*, p. 303. Repito aquí el razonamiento de Veatch, que ya he explicado arriba, porque al empezar este artículo, eso era lo que yo (menos preciso, naturalmente) pensaba que sería mi respuesta a la falacia naturalista. Como Ortega y Gasset decía en la que es una cita bastante famosa en español: “la vida nos dan pero no nos es dada hecha”, en nuestra naturaleza está precisamente la responsabilidad de lo que hacemos con nuestra vida, como lo

Encontramos exactamente el mismo razonamiento, con el mismo uso extensivo de Aristóteles que hace normalmente Veatch, pero con otras palabras, en el libro de Lisska:

“La postura presentada en el capítulo 4 [esto es, la interpretación de Santo Tomás por Lisska] sugiere que un análisis de la esencia en términos de propiedades disposicionales rescata la teleología inherente en el naturalismo ético aristotélico. Una disposición, por definición, es una potencialidad o una capacidad. La mayoría de los filósofos modernos, por otro lado, consideran a la esencia como una clase de propiedad inerte, estática. Al igual que las propiedades estáticas, carecen de cualquier posibilidad de crecer o de actualización. La esencia, en la lectura moderna, no ‘tiende hacia’ un fin que indique su conclusión y realización. Es por tanto una condición necesaria para discutir una visión disposicional de la esencia”¹⁴¹.

Teniendo en cuenta que el propósito fundamental del libro de Lisska era, como ya hemos visto, defender a Santo Tomás de Moore y Hume, no es extraño que, no en el capítulo sobre Finnis, sino en el posterior con el título de “Natural Law revisited”, encontremos una sección completa “Around the Naturalistic Fallacy” (sobre la falacia naturalista)¹⁴², donde Lisska expone en profundidad cómo su postura resuelve el problema:

“No hay una bifurcación radical entre hecho y valor, ya que valor –por ejemplo el ‘bien’– no es otra cosa que el desarrollo del proceso reestructurado por la naturaleza del conjunto de disposiciones: de ello se

es respirar y dormir. Y ahora sigo aún sin estar seguro de quien lleva la razón, Finnis o Veatch o, mejor dicho, si, como dice Finnis, la teoría de Veatch es compatible con la epistemología de los bienes básicos de Finnis y Grisez.

141. *Op. cit.*, pp. 143-144. Esta visión ‘moderna’ y ‘estática’ y ‘cartesiana’ de la esencia (en el sentido de pretender artificialmente ser “clara y distinta”), junto a la cuestión del ‘es’ y el ‘debe’ son para Lisska las dos raíces fundamentales de la teoría de Finnis [*ibid.*, pp. 161-163]. Lisska muestra lo que considera que es la visión de Aristóteles y Tomás de la esencia “como un conjunto de propiedades disposicionales” el nombre de “la metafísica de la finalidad” [*ibid.*, p.148].

142. *Ibid.*, pp. 195-201.

deduce que un valor no se deriva de un hecho a través del proceso de ‘añadir’ el valor al hecho”¹⁴³.

Siendo ésta la vieja postura de Veatch, que el ‘es’ tiene un ‘debe’ formado dentro de sí, Finnis probablemente nos recordaría su respuesta a Veatch¹⁴⁴: ¿no sugiere el argumento de Veatch de que “precisamente el “es” de la naturaleza humana ha mostrado tener un “debe” formado dentro de sí” que, “*epistemológicamente*, un conocimiento de lo que es bueno para los seres humanos y que, por tanto, les incumbe, es una condición precedente a todo conocimiento pleno de la naturaleza humana?”. ¿No sugiere la perspectiva de Lisska de que “como mejor se clarifica la esencia humana es en términos de un conjunto de propiedades *disposicionales*”, considerando que “una disposición es por definición una potencialidad o una capacidad”, *epistemológicamente*, el conocimiento de tales potencialidades, disposiciones y ‘debes’ es una condición del conocimiento de la esencia humana? Como ya dije en relación a Veatch, no veo ninguna respuesta clara a esta cuestión, como tampoco ningún ganador (o perdedor) claro en el debate entre Finnis-Grisez-George y Veatch-Lisska.

Lisska parece ser consciente del valor de las teorías opuestas:

“Finnis cuestiona nuestra capacidad de determinar qué es la esencia humana sin con anterioridad considerar los bienes por obtener. Los aristotélicos más tradicionales, por otro lado, argumentan que sin saber qué es la esencia, ¿cómo podemos estar seguros de que los fines son realmente bienes humanos?”¹⁴⁵.

De todos los autores que Lisska cita para defender su opinión sobre qué papel desempeña la esencia en la teoría de la ley natural¹⁴⁶, encuentro particularmente interesante el párrafo de

143. *Ibid.*, p. 199.

144. *Op. cit.*, p. 270.

145. *Op. cit.*, p. 145.

146. *Ibid.*, pp. 148-150.

Vincent M. Cooke¹⁴⁷, con el que concluiré mi exposición de la discusión Finnis-Veatch, ya que puede ser leído (aunque es bastante probable que ésta no fuera la intención del autor) como un intento de sintetizar las lecciones extraídas de estos autores. No estoy diciendo que sea correcto, porque quizás la verdad no está en el punto medio sino en una de las posturas extremas, pero de cualquier modo lo incluiré aquí, al menos para dejar claro que yo no creo que le dé a Lisska el apoyo que él parece creer que le da:

“Los juicios a los que llegamos sobre qué es real afectan profundamente a los juicios que hacemos sobre lo que experimentamos y cómo deberíamos vivir. *Lo contrario es ciertamente también el caso*, como decían Platón y Kant: las convicciones acerca del tipo de vida que merece la pena vivir frecuentemente han motivado elaborados sistemas metafísicos. “La metafísica y la filosofía moral son correctamente inseparables” [observación final con la que estarían de acuerdo Finnis y Veatch, siendo la diferencia entre ambos lo que viene epistemológicamente antes.

5. OBSERVACIONES FINALES

Incluiré en esta sección las –no siempre muy académicas, diré de antemano– conclusiones a las que he llegado después de escribir este artículo. He sido hasta el momento principalmente descriptivo. Así que ya es hora de decir cómo insertaría yo la Nueva Teoría de la Ley Natural en la estructura de mi pensamiento, que puede parecer un intento un tanto ambicioso, similar al de Weinreb, pero que no lo es, ya que no pretendo decir nada nuevo que pueda ser leído, y mucho mejor explicado, en algún sitio. De cualquier manera, pensé que sería interesante incluir a modo de conclusión lo que considero que me ha *enseñado* el escribir este

147. *Ibid.*, p. 149 [DE COOKE, Vincent M. *Moral Obligation and Metaphysics*, Thought, 66/260 (Mar. 1991), 73].

artículo, si acaso, porque no me gusta leer la filosofía como si fuera algo que no tiene relación alguna con la vida (o quizás he leído demasiado poco para llegar a tal conclusión y soy demasiado entusiasta). Pensaba que se nos presuponía algo de este tipo al escribir este artículo. Si no es así, consideren el artículo como terminado con las otras seis secciones.

¿Cuál es el resultado del debate sobre la “Nueva Teoría de la Ley Natural” y la cuestión del “Es” y el “Debe”? En mi opinión, aun cuando hay aún campo suficiente para más debates Finnis-Grisez y Veatch-Lisska o, al menos, para que el segundo grupo perfeccione las posturas del primero, nadie ha dado un argumento irrefutable contra la solución propuesta por Finnis y Grisez. De hecho, yo estoy de acuerdo con ellos cuando afirman que los críticos no les han entendido correctamente (como espero haber mostrado ya, especialmente en la exposición de la defensa de la teoría por George), como también estoy de acuerdo con George cuando dice que “la malinterpretación no es siempre culpa de los intérpretes”¹⁴⁸. Yo mismo (lo que sé que puede sonar demasiado pedante, especialmente en alguien que ha escrito este artículo en un inglés ‘peninsular’ no especialmente legible) considero que Finnis, Grisez e incluso George a veces no eran tan claros como deberían ser en su argumentación. Pero las críticas han tenido al menos la buena consecuencia de haber forzado a los Nuevos Abogados Naturales a reformular sus puntos de vista de un modo más preciso, así como a clarificarlos.

Lo que trato de decir es que, según mi parecer, la Nueva Teoría de la Ley Natural bien se libra de la acusación de su “excesiva” separación de la moral y la naturaleza, nada más y nada menos. No pretendo que toda la teoría sea absolutamente correcta (pero tampoco lo niego), ya que estoy seguro de que es vulnerable a muchas otras críticas (y que quizás después de conversar durante cinco minutos con uno de los críticos, especialmente

148. GEORGE, Robert P.: *Recent Criticism...*, p. 1429.

Veatch, me haría cambiar mi opinión sobre todo lo que he dicho antes). Estoy de acuerdo con Neil Mac Cormick en que “el punto realmente duro de aceptar es la osada pretensión de Finnis de la existencia de valores objetivos”¹⁴⁹.

Mi conocimiento de las teorías éticas es bastante reducido, y los estudios de derecho tienden a introducir el positivismo legal (y su no-consideración de los valores absolutos, en principio en conexión con la ley; pero muchos profesores de gran inteligencia me han dicho que el relativismo *general* es una de las grandes virtudes que podemos aprender estudiando derecho) en los cerebros de sus alumnos, por lo que, junto al mero encanto del estilo y pensamiento del autor, en la dicotomía Aristóteles-Nietzsche¹⁵⁰ en Alasdair MacIntyre no tengo tanto miedo del segundo como todos los autores que he tratado aquí parecen tener.

Pero Nietzsche es bueno para *criticar* y *dudar*, no para *construir* una teoría moral. Y como, a pesar de Nietzsche, pienso que debe haber algún tipo de teoría ética¹⁵¹, me gustó mucho el tratamiento por parte de George de la evidencia por sí misma de algunos fines-en-sí-mismos, que son de una naturaleza distinta a los que son solamente fines-para-otros-fines, teniendo su evidencia por sí mismos como consecuencia que no tienen por qué ser deducidos a partir del conocimiento previo de la naturaleza humana. Así les doy a los Nuevos Abogados Naturales la *verosimilitud* de su evidencia y concuerdo bastante con su lista de bienes básicos, cuya variedad e irreductibilidad del uno al otro

149. *Op. cit.*, p. 107. Esto bien podría aplicarse a Veatch-Lisska.

150. MACINTYRE, Alasdair: *After Virtue*, Notre Dame, Ind. (USA), 1984.

151. En el libro de Bertrand RUSSEL: *History of Western Philosophy* [Ed. Aguilar, Madrid (España), 1996], en el capítulo dedicado a Nietzsche viene más o menos a decir que no podría refutarle, pero sin embargo sí que podía decir que no le gustaba, como tampoco las consecuencias de su modo de pensar, y únicamente por dicha razón le rechazaba. Este tipo de paso voluntario (que nos recuerda el *Mito de Sísifo*, de Camus) que doy aquí, considerando escolásticamente que si una autoridad tal como Russel puede hacer ese tipo de cosas, me permito modestamente copiar.

resalta correctamente esta teoría, al menos en mi opinión. Que aún podemos tener normas morales y bienes humanos básicos fundamentados en la naturaleza¹⁵², mientras discutimos algo tan complejo como es la naturaleza humana¹⁵³, y mientras que no llegamos a ninguna conclusión clara (momento que parece hasta cierto punto ser un tanto lejano), es, según mi parecer, una de las mayores virtudes de esta teoría moral, incluso aun cuando, desde luego, se requiere *algún* conocimiento de la naturaleza para comprender¹⁵⁴ la evidencia de los bienes.

Considero que hay otra antinomia más fundamental para la ética que las que refiere Weinreb, y que es la del dogmatismo-relativismo. Desconfío de las teorías éticas que reivindican tener su base en un conocimiento completo de la naturaleza humana, dado que hay un riesgo bastante alto de que sus seguidores se vuelvan dogmáticos y fundamentalistas. El fascismo no sólo nos debería recordar la necesidad de una ley natural, sino que también la necesidad de no convertirse en dogmático con ella. Toda teoría que pretende estar fundada en una verdad total (de la naturaleza humana, por ejemplo) tiende a pensar que tiene el monopolio de la verdad. La naturaleza humana puede, después de todo, ser una (o lo que nos gusta creer), pero eso no nos lo aclara necesariamente. Estoy de acuerdo con Vattimo¹⁵⁵ cuando dice que,

152. Y con ello *objetivo*, escapando de cualquier relativismo.

153. A la que correctamente, según mi opinión, consideran los nuevos abogados naturales dependiente de aquellos bienes como posibilidad de realizarse.

154. Nunca *deducir*, porque rechazar la falacia naturalista exigiría bien negar la regla lógica de que no podemos incluir algo que ya no está en las premisas, bien negar que los hechos y los valores son tipos distintos de afirmaciones, que es lo que Veatch y Lisska defienden, e incluso aun cuando considero que su crítica de Finnis es la más completa, pienso que tiene la mejor parte en la argumentación.

155. Leí esto es una entrevista para un periódico gallego cuando vino a visitar Santiago de Compostela. El diario es "La Voz de Galicia", pero no puedo dar la fecha, porque en aquellos momentos no pensé que lo llegara a citar alguna vez. Me temo que mi razonamiento se está volviendo cada vez

aun cuando realidad sólo hay una, los intentos de entenderla han sido muchos y ninguno de ellos es completamente correcto. Como Nietzsche explicaba¹⁵⁶, no hay cosa tal como la idoneidad entre la idea y la cosa (“adaequatio rei et intellectus”)¹⁵⁷. ¿Cómo podemos evitar el relativismo y tener objetividad sin dogmatismo? ¿Quizás con la *verosimilitud* de George con relación a los bienes humanos básicos evidentes por sí mismos y pseudo-intuidos? ¿Ha encontrado Finnis el punto medio entre naturaleza y moral? ¿Es precisamente el punto utilizado para criticarle su mejor virtud?¹⁵⁸ ¿Estoy debatiendo sobre la Nueva Teoría de la Ley Natural como una respuesta a lo que para mí es el gran desafío de la filosofía actual, que es el Postmodernismo? Sí, pero no muy alto, y éste debería ser el tema de otro artículo, no de éste.

La Nueva Teoría de la Ley Natural es una teoría muy amplia y compleja. El propósito de este artículo era, como ya comenté en la introducción, centrarme en él en relación con el debate del “es” y el “debe”, partiendo de la *Summa Theologiae*. Y esto, solamente sin considerar el muy discutido tema de que si la Nueva Teoría de la Ley Natural es tomista o no, como ya he dicho anteriormente.

Se han pasado por alto muchas cuestiones, por estar según mi criterio fuera del tema del artículo: el nexa entre la Nueva Teoría

menos y menos académico, pero puedo asegurar que (sea cual sea su valor) es serio.

156. NIETZSCHE, F.: *Verdad y mentira en sentido extramoral*, en *Obras Inmortales*, traducción de E. Eidelstein, M. A. Garrido y C. Palazón, ediciones Teorema, Barcelona (España), 1985.

157. Este argumento es vulnerable al argumento “auto-refutante” de Finnis: ¿decir esto no es ya una forma de establecer una idoneidad entre idea y cosa? Sí, pero aun así debería hacernos dudar de nuestras verdades, y evitar que nos volvamos dogmáticos, lo que es, para mí, una de las mejores cosas que podemos aprender de Nietzsche.

158. LISSKA [*Op. cit.*, p. 158] critica la evidencia por sí misma de los bienes básicos de Finnis con la intuición de Ross y el ‘velo de ignorancia’ de Rawl, por no tener una base ontológica. Lo que estoy insinuando es que quizás es éste uno de sus valores positivos.

de la Ley Natural y la Teología a través de los fines últimos¹⁵⁹ (dado que las mayoría de los Nuevos Abogados Naturales son católicos), su confrontación con otras teorías tales como el escepticismo ético y el utilitarismo y su vínculo con la ley.

Debería haber algo chocante en esta última observación. ¿Deberíamos realmente discutir la relación con la ley de la teoría llamada “Nueva Ley Natural”? ¿En un artículo de una disciplina llamada “filosofía de la ley”? Creo que sí, porque a partir de la exposición que he hecho de la teoría se podría tener la impresión de que no sólo podría ser una Teoría de la Ley Natural sin naturaleza, sino también una Teoría de la Ley Natural sin ley. Naturalmente, esto no es cierto, ya que, como Weinreb nos recuerda¹⁶⁰, Finnis define la tarea de la ley natural como “exclusivamente normativa”. “La reivindicación distintiva de la ley natural no es que ‘las leyes injustas no sean ley’, sino que hay principios normativos válidamente válidos a los que la ley –todo el corpus complejo de reglas de la ley positiva y su aplicación– se debería ajustar. No criticaré a Finnis por esto, porque considero que esta cuestión es mucho más importante que el tradicional debate entre iusnaturalismo y el positivismo legal. Como Weinreb inteligentemente apunta en su introducción a su libro:

“¿Puede marcar una diferencia tan grande si digo ‘esta promulgación es demasiado inmoral como para obligarnos; por ello, no es ley’ o ‘esta ley es demasiado inmoral como para obligarnos; por ello, no debería de obedecerse?’”.

159. Muy criticado por, por ejemplo, Russel Hittinger (*op. cit.*). En la relación de la Teoría con la Teología, Grisez es más importante que Finnis, especialmente: GRIZEZ, Germain: *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 1, Christian Moral Principles, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983.

160. *Op. cit.*, pp. 108-109 concerniente a Finnis. *Natural Law and Natural Rights*..., pp. 189, 351.

6. APÉNDICE

Santo Tomás DE AQUINO (1225-1274): *Suma Teológica*, 1ª parte de la 2ª parte, Cuestión 94, Art. 2*¹⁶¹:

“Si la ley natural contiene muchos preceptos o solamente uno”.

Objeción 1.— Parece que la ley natural no contiene muchos preceptos, sino solamente uno. La ley, como ya anteriormente dijimos (92, 2), está contenida en el género de precepto. Si los preceptos de la ley natural fueran muchos, necesariamente las leyes naturales serían también muchas.

Objeción 2.— La ley natural es consecuencia de la naturaleza humana. Y la naturaleza humana, aunque múltiple en sus partes, es una en cuanto al todo. Por consiguiente, o es uno solo el precepto de la ley natural, en virtud de la unidad que posee el todo de la naturaleza humana, o son muchos, por razón de la multitud de partes de la misma, y en este caso hasta las inclinaciones del apetito concupiscible habrían de pertenecer a la ley natural.

Objeción 3.— La ley, como hemos probado (90, 1), es algo propio de la razón. Pero la razón del hombre es una sola. Por tanto, el precepto de la ley natural será también único.

Por otra parte, los preceptos de la ley natural en el hombre son en el orden práctico lo que los primeros principios en el orden especulativo. Pues bien, los primeros principios son múltiples; luego también lo son los preceptos de la ley natural.

Respuesta.— Como hemos dicho (91, 3), los preceptos de la ley natural son respecto de la razón práctica lo mismo que los primeros principios de la demostración respecto a la razón especulativa: unos y otros son principios evidentes por sí mismos. De

161. Utilizo aquí (ver bibliografía) la versión que encontré en internet [traducida por los Padres de la Provincia Inglesa Dominicana. Copyright © 1947, Benzinger Brothers Inc., Hypertext Version Copyright © 1995, 1996 New Advent Inc.] que es bastante similar a la del material de la asignatura. Quitó alguna coma que hacía la lectura del texto más difícil.

dos maneras puede ser evidente por sí misma: considerada en sí o considerada en orden a nosotros. Considerada en sí misma, es evidente de por sí toda proposición cuyo predicado pertenece a la esencia del sujeto. Pero puede suceder que alguno ignore la definición del sujeto, por lo que para él tal proposición no será evidente. Por ejemplo, esta proposición: “el hombre es animal racional”, es evidente por sí misma y por su misma naturaleza, porque al decir hombre se implica ya la racionalidad; mas, para uno que no sepa lo que es el hombre, esa proposición no será evidente. Por eso, como dice Boecio [*De Hebdom.*], hay ciertos axiomas o proposiciones que son universalmente evidentes en sí mismas para todos. Tales son aquellas proposiciones cuyos términos nadie desconoce, como, por ejemplo, “el todo es mayor que la parte” y “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”. Pero hay otras proposiciones que son evidentes únicamente para los sabios, que entienden la significación de sus términos: así, para el que sabe que el ángel no es un cuerpo, es evidente también que el ángel no ocupa lugar; mas no lo es para los ignorantes, que desconocen la naturaleza angélica.

Entre las cosas que son objeto del conocimiento humano se da un cierto orden. En efecto, lo que primeramente cae bajo nuestra consideración es el “ente”, cuya percepción va incluida en todo lo que el hombre aprehende. Por eso, el primer principio indemostrable es el siguiente: “no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”; principio que está basado en las nociones de ‘ser’ y ‘no ser’, y en el cual se fundan todos los demás principios, como se dice en la metafísica IV [texto 9]. Pues bien, como el ‘ser’ es el primero que cae bajo toda consideración, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica, ordenada a la operación, puesto que todo agente cobra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien. Por tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la naturaleza del bien: “bien es lo que todos los seres apetecen”. Este, pues será el primer precepto de la ley: se debe

obrar y proseguir el bien y evitar el mal¹⁶². Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en éste, de suerte que todas las cosas que deben hacerse o evitarse en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto a la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos.

Y puesto que el bien tiene naturaleza de fin, y el mal naturaleza de lo contrario, todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural son aprehendidas naturalmente por la inteligencia como buenas y, por consiguiente, como necesariamente practicables; y sus contrarias, como malas y vitandas. Por tanto, el orden de los preceptos de la ley natural es paralelo al orden de las inclinaciones naturales. En efecto, el hombre, en primer lugar, siente una inclinación hacia un bien, que es el bien de su naturaleza; esa inclinación es común a todos los seres, pues todos los seres apetecen su conservación conforme a su propia naturaleza. Por razón de esta tendencia, pertenecen a la ley natural todos los preceptos que contribuyen a conservar la vida del hombre y a evitar sus obstáculos. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación hacia bienes más particulares, conformes a la naturaleza que él tiene en común con los demás animales; y en virtud de esta inclinación decimos que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que “la naturaleza ha enseñado a todos los animales” [*Pandec. Just.* I, tic. I], tales como la comunicación sexual, la educación de la prole, etc. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a su naturaleza racional, inclinación que es específicamente suya; y así el hombre tiene tendencia natural a conocer las verdades divinas y a vivir en sociedad; desde este punto de vista, pertenece a la ley natural todo lo que se refiere a esta inclinación; por ejemplo, desterrar la ignorancia, evitar las ofensas a aquellos entre los cuales uno tiene que vivir, y otros semejantes, concernientes a dicha inclinación.

162. Aquí quité las comillas que no están en el texto en latín de la edición de la Biblioteca de Autores Cristianos.

Respuesta a la objeción 1.— Todos estos preceptos de la ley natural, en cuanto emanan de un primer precepto, tienen carácter de una única ley natural.

Respuesta a la objeción 2.— Todas estas inclinaciones de cualquier parte de la naturaleza, v.gr., de la concupiscible y de la irascible, en cuanto reguladas por la razón, pertenecen a la ley natural y, como hemos dicho en la respuesta, se refunden en un primer precepto. Y así, los preceptos de la ley natural son múltiples en sí mismos, pero todos ellos se basan en un fundamento común.

Respuesta a la objeción 3.— Aunque la razón humana es una en sí misma, ordena todas las cosas que atañen al hombre; de manera que todo lo que puede ser regulado o gobernado por la razón está sometido a la ley de la razón”.

7. BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES DE INTERNET

AQUINO, Tomás de: *Summa Theologiae*, I-II, Q. 90-97, en:

- *Saint Thomas Aquinas on Law, Morality and politics* (Baumgarth W. and R. Regan), Hackett, Cambridge (Inglaterra) 1998, pp. 11-83¹⁶³.
- *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* [en español] (traducción e introducciones al Tratado de la Ley en General por el padre Carlos Soria, de una comisión de padres Dominicos presidida por Excmo. y Revdmo. Sr. Dr. Fray Francisco Barbado Viejo, Obispo de Salamanca), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid (España), 1956.
- www.newadvent.org/Summa/209400.htm. Traducido por los Padres de la Provincia Inglesa Dominicana. Copyright ©

163. Material de la asignatura.

- 1947, Benzinger Brothers Inc., Hypertext Version Copyright © 1995, 1996 New Advent Inc.¹⁶⁴.
- FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*, nueva versión actualizada bajo la dirección de Josep-María Terricabras, Ed. Ariel, Barcelona (España).
- FINNIS, John: *Natural Law and Natural rights*, Clarendon Press, Oxford, 1980.
- FINNIS, John (ed.): *Natural Law: Volume I*, Dartmouth Publishing Company Ltd., Aldershot (Inglaterra), 1991.
- GAREA TRABA, Alicia Eva: *Tomás de Aquino* (en Gallego), Ediciones Xerais de Galicia, Vigo (España), 1990.
- GEORGE, Robert P. (ed.): *Natural Law Theory: Contemporary essays*, Oxford University Press, Oxford (Inglaterra), 1992.
- HITTINGER, Russel: *A critique of the New Natural Law Theory*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind. (USA), 1987.
- HONDERICH, Ted (ed.): *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford (Inglaterra), 1995.
- LISSKA, J. Anthony: *Aquinas's Theory of Natural Law. An analytic Reconstruction*. Clarendon Press Oxford (UK), 1996.
- MC INERNY, Ralph: *Ethica Thomistica*, The Catholic University for America Press, Washington DC (USA), 1982. (www.nd.edu/~mcinern/et_0.htm).
- TEJEDOR CAMPOMANES, César: *Introducción a la filosofía* [en español], Ediciones SM, Madrid (España), 1993.
- WEINREB, Lloyd: *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (USA), 1987.

164. La versión del apéndice.

RECENSIONES

