

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

Pablo Figueroa Regueiro

Y sin embargo, ¿simplemente 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 llevarnos a suponer que las normas a las que hace referencia cualquier teoría de Derecho Natural están basadas en juicios sobre la naturaleza.

John Finnis

Sumario: 1. Introducción. 2. Las raíces del problema: Santo Tomás de Aquino, el Neotomismo, Hume, Moore y Nielsen. 3. El Nuevo Derecho Natural: Grisez, Finnis y Boyle. 4. Crítica del Nuevo Derecho Natural: Weinreb, Hittinger, Veatch, Mc Inerney. Su defensa por George. «Nuevas» críticas de Lisska. 4.1. Generalidades sobre la crítica. 4.2. «Derecho Natural sin Naturaleza». 4.2.1. El problema. 4.2.2. La cuestión del «Ser» y el «Deber Ser» Veatch. 4.2.3. La Historia de la Filosofía Moral Occidental. 4.3. La evidencia y los bienes básicos. 4.4. La defensa del Nuevo Derecho Natural. George. 4.5. Lisska. 5. Bibliografía.

1. Introducción

El encabezamiento de este artículo puede necesitar alguna explicación. Tiene un interrogante ya que hace referencia a autores que tratan la filosofía de Santo Tomás de un modo muy particular que no es ni solamente un intento de clarificar la filosofía moral de éste, ni tampoco un intento de utilizarla como punto de partida hacia un nuevo modo de pensar original. O, mejor dicho, es ambas cosas a la vez.

¿Por qué este enfoque de alguna manera dual? Porque lo que ha venido en ser llamado «Nueva Teoría del Derecho 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 ella— o, según las propias palabras de Finnis¹, la «Nueva Teoría Clásica» no sólo pretende ser verdadera sino también tener arraigo en la genuina tradición tomista.² *Genuina* a diferencia de, dicen Finnis y los demás, la presentación neoescolástica de esta teoría. El «Nuevo Derecho Natural» nació³ precisamente como oposición a la presentación neoescolástica de Santo Tomás. Y es que, en efecto, una de las principales características (y problemas) del neoescolasticismo (neotomismos⁴) 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 en relación a los problemas contemporáneos. Por tanto, la extraña manera en que se ha desarrollado la cuestión que nos ocupa, en la que hay 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 veracidad de la misma, tiene su causa última en el neoescolasticismo.

Permítanme resumir brevemente la discusión como estaba en 1996⁵: Grisez y sus seguidores afirman que la teoría del Derecho Natural originalmente expuesta por Santo Tomás fue distorsionada por teólogos morales posteriores. Grisez atribuye a los autores neoescolásticos la tesis de que la teoría tomista afirma que el conocimiento de los preceptos de la Ley Natural es deducido de alguna manera de ciertas características metafísicas del mundo. O, en palabras de Robert P. George⁶, «Grisez atacó la interpretación neoescolástica de Santo Tomás de Aquino que sostenía que las normas morales son derivadas de un co-

¹ En su introducción a la colección de ensayos bajo el título de *Natural Law*, de la cual es el editor [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 Terricabras, Fd. Ariel, Barcelona (España), 1994.

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*, pág. 238, artículo sobre Germain Grisez [ver bibliografía para referencia completa].

nocimiento metodológicamente anterior de la naturaleza humana.» Grisez argumentó que esta distorsión fue fatal para el Derecho Natural, porque lo dejó vulnerable a objeciones posteriores, planteadas clásicamente por Hume quien había destacado que en esta transición de la metafísica al Derecho se producía una brecha motivada por un vacío lógico entre el hecho y el valor —o entre lo descriptivo y lo normativo o, en la más famosa formulación de la teoría, entre el «**ser**» y el «**deber ser**». Si la teoría del Derecho Natural es lo que los revisionistas dicen que es, entonces Huele y sus seguidores (entre los que destaca G.E. Moore con la «**falacia naturalista**» de su libro *Principia Ethica* —1903—) estarían en lo cierto: contiene en su núcleo una simple falacia lógica⁷.

Grisez adujo, sin embargo, que los revisionistas estaban equivocados. Para él Tomás de Aquino en realidad 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 en sí mismos. Si son evidentes, entonces los planteamientos de Hume son irrelevantes y el iusnaturalismo puede eludir lo que muchos consideran la objeción moderna más seria al mismo.

Esta perspectiva, de todos modos, no ha vencido todos los obstáculos. Los tomistas más tradicionales⁹ han puesto en duda esta nueva visión que dirán no es ni realmente tomista ni en absoluto una teoría de Derecho Natural. Argumentan que Finnis ha recuperado el problema del salto ilegítimo del hecho al valor justo cuando la mayoría de los filósofos, incluyendo a muchos que no son iusnaturalistas, lo estaba abandonando. La principal crítica al Nuevo Derecho Natural se dirige hacia su solución a la cuestión del «ser» y el «deber ser». Se sugiere que su postura sobre la relación entre moralidad y naturaleza le descalifica como teoría de Derecho Natural.¹⁰ En la expresiva for-

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 Finnsi].

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 iusnaturalistas. 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 está por ver cuál es defendible, si es que alguna lo es. No hay, por consiguiente, un único 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 del

mulación de Weinreb, es una «teoría de Derecho Natural sin naturaleza».¹¹ Este tipo de argumentación ha sido seguido por Russel Hittinger, Henry Veatch y Ralph Mc Inerny.¹² 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 por qué, 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 general.

Finalmente, Lisska desarrollará el punto de vista de Veatch en contraposición a Finnis y George, enfatizando de nuevo la excesiva separación existente entre moral y naturaleza en las obras de estos, pero a la vez proporcionando una solución alternativa a la falacia naturalista, solución que en esencia es 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» en su interior?

A lo largo de este artículo, me centraré en la cuestión del «ser» y el «deber ser», su importancia en relación a la aparición de la Nueva Teoría Clásica, y cómo la solución dada por la citada teoría a dicha cuestión también sería igualmente 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 impreciso vocabulario de alguien que no es un profesional de la filosofía del derecho.

Nuevo Derecho Natural, pero da una buena descripción de las teorías que lo atacan para luego defenderlo.

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

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 el Nuevo Derecho 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].

2. Las raíces del problema: Santo Tomás de Aquino, el Neotomismo, Hume, Moore y Nielsen

Como acabamos de ver, la interpretación que uno de Santo Tomás de Aquino es, hasta cierto punto, un modo de decantar la controversia hacia uno u otro bando. Me parece muy difícil proporcionar una interpretación «neutral» de Aquino sin utilizar sus propias palabras. Por esta razón recomiendo al lector que lea por sí mismo el pertinente artículo de la *Summa Theologiae* (ver bibliografía) y se haga su propia opinión. En consecuencia, no comentaré nada más sobre Aquino ahora, 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 del derecho en concreto, sólo lo hace en tanto que ésta sea útil a su concepción teológica. El artículo que sirve de base a la discusión que aquí tratamos forma parte por tanto de un libro de teología, la *Summa Theologiae*, y Dios es así vital para su concepto del Derecho 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 más excelente, ya que se hace partícipe de la providencia, (...). 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.»¹³

Santo Tomás tuvo que hacer frente a diversas dificultades durante las disputas teológicas de su tiempo (sobre todo debidas a su extensivo uso de doctrinas aristotélicas que habían sido reintroducidas en la Europa Occidental a través de los árabes de España, y además la suya fue una época de confrontación entre el Papado y el Imperio, tiempos aquellos en que muchas disputas filosóficas y teológicas se convertían rápidamente en políticas). 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 le fue prestando una mayor atención a los nue-

¹³ Esta <<definición, sin embargo, no parece ser de gran ayuda a la hora de determinar la postura de Santo Tomás en relación al problema del «ser» y el «deber ser» 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 por el contrario intentan basar la teología en su teoría.

vos pensadores, en detrimento de Santo Tomás (incluso en universidades católicas, pero no así desde luego, en su propia orden). Esto cambiada 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 enriquecida 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».¹⁴

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 en relación a los problemas contemporáneos. Es precisamente la filosofía neotomista o neoescolástica de autores tales como el bien conocido Jacques Maritain¹⁵ a la que Grisez se opondría al afirmar¹⁶ que su interpretación de Tomás les sitúa en una posición de indefensión frente al ataque del problema del «ser» y el «deber ser». Es por ello hora de hablar brevemente de 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 el tema que nos ocupa aquí. Brevemente podemos decir que afirma que lo «bueno» no puede ser identificado con cualquier otra

¹⁴ Aquí resumo la historia del tomismo porque de alguna manera me parece bastante sorprendente encontrar a Santo Tomás en el centro de una discusión en el siglo xx y en consecuencia pretendo mostrar como es esto posible. 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* (autores varios bajo la dirección de Peter B. Norton) Chicago, 1993. El texto de *Aeterni patris* se puede encontrar en internet (www.nd.edu/Departments/Maritain/text/aeterni.htm), como también la reciente encíclica de Juan Pablo II *Fides et Ratio*, que reafirma la importancia de Santo Tomás como modelo para conjugar razón y fe (www.vatican.va/oly_father-john_paul_ii/encyclicals/ht_ip_ii_enc_1_510111_998_fides_et_ratio_en.shtml).

¹⁵ 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.

¹⁶ *The Firts Principie 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.

cualidad, ya que entonces nos podríamos preguntar en el futuro (sin que por ello haya falacia alguna en nuestra pregunta) si esta cualidad es buena.

La otra versión de la «falacia naturalista» es el problema planteado por Hume del «ser» y el «deber ser»: las conclusiones que contengan un «deber ser» requieren un «deber ser» en, al menos, una de sus premisas. Expresado de una manera menos formal: la filosofía moral ha de justificar cómo, si ello es posible, podemos legítimamente pasar de una descripción del estado real de las cosas a la posibilidad de expresar una preocupación urgente de que éstas deban ser variadas o respetadas como son.¹⁷ Podemos leer en el *Treatise on Human Nature*, III, 1, 1, de Hume —dos siglos anterior a Moore—:¹⁸

«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*, había escrito:

«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 a modo de ejemplo muestra de esta manera que la felicidad es deseable, llegando así a la conclusión de que la felicidad es un bien y por ello un valor moral].

Moore destacaría el engañoso paralelismo visible-visto y deseable-deseado. «Visible» significa «que puede ser visto», pero «deseable» no significa en el texto de Mill «que puede ser deseado», sino «que merece la pena, que debería ser deseado».¹⁹

Karl Nielsen utiliza el problema del «ser» y el «deber ser» en oposición a lo que él consideraba era el punto de vista de Aquino con res-

¹⁷ K.W. HEPBURN, *The Oxford Companion to Philosophy* [op. cit.].

¹⁸ Tomé esta cita del libro de César Tejedor Campomanes *Introducción a la filosofía* [ver bibliografía], del que igualmente extraje la siguiente de Stuart Mill.

¹⁹ 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 cualidades. Lo bueno se conoce por intuición, como el amarillo, siendo ambas nociones «simples» (no hay modo posible de explicarle a alguien lo que es el amarillo si no lo conoce de antemano).

pecto a la ley natural²⁰, pero que, según Grisez, era tan sólo la versión de Santo Tomás ofrecida por Jacques Maritain y F.C. Copleston. Nielsen afirmaba que, incluso si se 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 siendo acusada con justicia de confundir *lo que debería ser y lo que es*:

«Es quizás natural que alguien responda a mis argumentaciones (...): “¿no estás realmente pidiendo cambios debido a lo que G.E. Moore llamaba la ‘falacia naturalista’? ¿No estás realmente mostrando 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 los uno a las otras?» Y la respuesta a esto es “Sí”.»²¹

3. El Nuevo Derecho Natural: Grisez, Finnis y Boyle

El comentario de Germain Grisez sobre la *Summa Theologiae*, Q. 94, A.2²² señala el comienzo del Nuevo Derecho Natural. En principio este comentario no expone la propia ética de Grisez y el mismo Grisez, Finnis y Boyle escribieron sobre ello en *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends* (1987²³): «(...) 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, (...)».²⁴ Sustituido o no, este artículo sería la base de la teoría, dado que en él podemos encontrar la exposición de la solución que el Nuevo Derecho Natural da al problema del «Ser» y el «Deber Ser»:

«Aquino lo sabía y su teoría de la ley natural lo da por sentado. *El bien debe ser perseguido y el mal evitado*, junto con los otros principios **evidentes** del Derecho Natural, no son derivados de ningún juicio que enuncie hechos. Son principios. No son derivados de

²⁰ NIELSEN, KARL. *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].

²¹ *Ibid.*, p. 69.

²² 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].

²³ Como ya es habitual, se puede encontrar en la colección de ensayos de Finnis.

²⁴ *Ibid.*, p. 148.

ningún juicio en general. No proceden de principios previos. Son inderivables.»²⁵

Por ello, las críticas de Nielsen son correctas «contra la posición que está atacando»,²⁶ pero no contra el *verdadero* Aquino. Veamos un poco más en detalle el *verdadero* Aquino de Grisez, ya que, de hecho, muchas de los postulados del Nuevo Derecho Natural en esta materia están ya avanzados en la versión que de Santo Tomás podemos encontrar en el ensayo de Grisez:²⁷

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)²⁸. Hay una analogía entre los primeros principios de la razón práctica y los primeros principios de la razón teórica, al ser ambos evidentes en sí mismos 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 éstos evidentes²⁹), sino uno que regula el funcionamiento de la razón. Este es el principio de la no-contradicción para la razón teó-

²⁵ *Ibid.*, p. 195.

²⁶ *Ibid.*, p. 196.

²⁷ 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 haber encontrado una respuesta adecuada al problema del «ser» y el «deber ser».

²⁸ Grisez expone de manera expresa la necesidad de esta distinción, que para mí está, como comentaré más adelante, en la base del 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 del equipamiento originario de la mente que los principios evidentes del conocimiento teórico. El *deber ser* rige su propio ámbito por medio de su propia autoridad, una autoridad tan legítima como la de cualquier *ser*.» (Grisez, *op. cit.*, p. 195).

²⁹ *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 intelección siempre a partir de datos), habría que especificar que Grisez entiende la denición 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 en sí mismos son diferentes de las tautologías extraídas de un mero análisis conceptual.

rica, que reclama «definición»³⁰, y el principio «el bien debe ser perseguido y el mal evitado», que reclama dirección hacia un fin inteligible:^{31, 32}.

«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 ésta piensa, aquéllo deberá establecerse al menos orientado hacia algo.»³³

De esta manera llegamos al límite de la contribución del primer artículo de Grisez al Nuevo Derecho Natural. Esta concepción 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 palabra.³⁴ 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.»³⁵

Sin embargo es posible que haya acciones racionales y que no por ello dejen de ser malas. Necesitamos, por tanto, algunos valores morales para poder elegir entre opciones igualmente racionales (esto es, dirigidas a un fin inteligible). Posteriores desarrollos de la teoría³⁶ 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 del primer principio de una manera menos perfecta que las buenas.»³⁷

³⁰ *Ibid.*, p. 175.

³¹ Prohibe la indefinición, dirán Finnis, Grisez y Boyle en 1987.

³² 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 la *persecución* 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. 181-86).

³³ *Ibid.*, p. 179.

³⁴ Para la concepción de Grisez de lo que es «inteligibilidad», ver nota a pie de página número 29.

³⁵ *Ibid.*, p. 189.

³⁶ Partiendo de Aquino, de quien ellos dirán que fracasó a la hora de distinguir entre las etapas premorales y morales de la ley natural.

³⁷ *Ibid.*, p. 189.

Finalmente, sorprendentemente podemos encontrar la réplica que George hará posteriormente a las críticas del Nuevo Derecho Natural recogida de manera expresa en este artículo:

«Con todo, sería un error suponer que este conocimiento práctico, al ser previo a su objeto, es independiente de la experiencia.»³⁸

La Nueva Teoría de la Ley Natural, como reivindicará George, no está desvinculada de la naturaleza.

Pero, a pesar de las innovaciones de Grisez, fue sólo con *Natural Law and Natural rights* (Clarendon Press, Oxford, 1980) de John Finnis que el Nuevo Derecho 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 sus tesis. 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 del Nuevo Derecho Natural:

«Simplemente no es cierto que cualquier forma de teoría de Derecho Natural suponga la creencia de que las proposiciones acerca de los deberes y obligaciones del hombre se puedan inferir de proposiciones sobre su naturaleza.»³⁹

Además, Finnis interpreta a Santo Tomás de la misma forma como Grisez había hecho con anterioridad,⁴⁰ así que igualmente conectará su teoría con aquel *genuino* Santo Tomás.

Debido a las respuestas críticas que estimuló el libro de Finnis, éste y Grisez, con la ayuda de Joseph Boyle, reformularían algunas partes de su teoría, en lo que es, al menos por lo que yo se, la versión definitiva de su punto de vista. Fue en un artículo bastante largo publicado en 1987: *Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*.⁴¹

Parte de la teoría expuesta en aquel artículo, por ejemplo su exposición 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 necesi-

³⁸ *Ibid.*, p. 199.

³⁹ *Ibid.*, p. 33.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 34-35.

⁴¹ *American Journal of Jurisprudence*, 32, pp. 99-151 [también puede encontrarse en la colección de ensayos de Finnis].

tan otra razón, (...) una de los cuales subyace a cualquier propósito⁴², que son aspectos de la realización plena de las personas»⁴³ y no necesariamente del que realiza la acción.⁴⁴

Estos bienes básicos, de los que Finnis distingue 7 categorías⁴⁵ son evidentes en sí mismos, pero⁴⁶ «no son intuiciones sin datos», ya que «las intuiciones cuyo contenido son los principios evidentes del conocimiento práctico, tienen por datos las inclinaciones naturales de uno.» Además,⁴⁷ «la evidencia de los principios del conocimiento práctico no excluye el que puedan ser racionalmente defendidos», 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».⁴⁸

Al ser evidentes e nderivados, son⁴⁹ «inconmensurables entre sí»⁵⁰, en tanto que «no pueden ser reducidos a algo previo por lo cual podrían ser medidos». Y, al ser inconmensurables, «los bienes básicos de las diversas categorías reciben el nombre de “bueno” en unos sentidos irreduciblemente diferentes⁵¹, y de ninguno de los bienes básicos se puede decir justificadamente que sea mejor que otro».⁵²

⁴² *Ibid.*, p. 103.

⁴³ Este 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 de las potencialidades humanas a través de ella) y no el «negativo» (órdenes). En cualquier caso solamente esto debería evitar ya el que se califique a la teoría de «deontológica» [Weinreb, *op. cit.*], ya que lleva a la teoría más cerca de la concepción eudaimonista aristotélica que de Kant.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁵ *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 las relaciones entre naturaleza y moral. Ejemplos de bienes básicos son el conocimiento, la salud, experiencia estética, el juego...

⁴⁶ *Ibid.*, pp.108-119.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 111-113.

⁴⁸ El principal uso que 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.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 110.

⁵⁰ Esto en contra de cualquier teoría utilitarista o consecuencialista tal como la de Jeremy Bentham.

⁵¹ 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.»

⁵² *Ibid.*, p. 137.

Con ello, «no hay jerarquía⁵³ entre los bienes básicos», ya que «ninguno de éstos es tan absolutamente prioritario como para que prevalezca en cada elección moralmente correcta.»⁵⁴ De este modo, es necesario otro criterio, en el lugar de su inexistente jerarquía, a la hora de decidir entre dos bienes básicos que entran en conflicto. La conformidad con el primer principio de la razón práctica (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 que⁵⁵ «incluso las acciones moralmente malas tienen su *fin*».

«De todos modos⁵⁶, los actos moralmente incorrectos no responden a este primer principio de un modo tan perfecto como lo hacen los actos moralmente correctos». Para aclarar esto,⁵⁷ 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.»⁵⁸ Pero otras veces⁵⁹, «los sentimientos pueden perjudicar a la orientación racional de una acción sin determinarla». 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.»⁶⁰ 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 lo hacen los actos morales correctos.

Podemos encontrar en este ensayo reflejada de manera expresa la emergencia del deber moral, acorde con la teoría expuesta anteriormente:

«Cuando el conocimiento práctico se enfrenta a la tendencia del sentimiento a restringirlo moviendo a una posibilidad cuya elección le trabaría, el ha-de-ser del conocimiento práctico se convierte en debe

⁵³ Pero «ninguna jerarquía», dirá Finnis, no significa «ningún orden».

⁵⁴ *Ibid.*, p. 139.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 121.

⁵⁷ Que fue, como hemos visto, el límite del ensayo de Grisez de 1965.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 121.

ser. El carácter directivo del conocimiento práctico se convierte en normativo, porque el ha-de-ser puede no llegar a ser y sin embargo racionalmente todavía he-de-ser.»

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, cuando tú encuentras, desarrollas y utilizas tus oportunidades con el fin de perseguir el desarrollo humano a través de las acciones elegidas por ti.»⁶¹

O formulado de otra manera:

«Al actuar voluntariamente para lograr los bienes humanos y al evitar lo que se opone a ellos, uno debería elegir y si no desear aquellas y sólo aquellas posibilidades cuya voluntad es compatible con una voluntad de realización integral del hombre.»⁶²

Entre este primer principio de moralidad y las normas morales específicas hay principios morales intermedios, los llamados *modos de responsabilidad*, que «especifican de diversas maneras cómo se debe ordenar una acción si ha de ajustarse al primer principio de la moralidad»⁶³. A partir de estos *modos de responsabilidad* se pueden deducir unas pautas morales específicas.

Finnis, Grisez y Boyle explican la imposibilidad de derivar un *deber ser* moral de un ser teórico, como si fuera una consecuencia y no una causa de su teoría.⁶⁴ Más interesante es el último párrafo de esta sección en el que aparece recogido expresamente, como ya aparecía en los primeros escritos de Grisez y como luego expondrá en más detalle George, cuál sería la respuesta a aquéllos que critican el Nuevo Derecho Natural por separar en demasía la moral de la naturaleza:

«Con todo, esto (...) no significa que la moralidad esté separada en sus raíces de la naturaleza humana. Porque el carácter normativo del deber ser moral no es otra cosa que la directiva del ha-de-ser del conocimiento práctico. Y cualquier teoría adecuada de las personas humanas incluirá entre sus proposiciones verdaderas: cualquiera que lleve a cabo acciones dirigidas racionalmente conoce naturalmente los primeros principios del conocimiento básico y naturalmente desea (por simple volición) los bienes hacia los que se dirige. *En este sentido, el ha-de-ser*

⁶¹ *Ibid.*, p. 121.

⁶² *Ibid.*, p. 128.

⁶³ *Ibid.*, p. 128.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 127: «THE RELATIONSHIP BETWEEN *OUGHT* AND *IS*».

de los primeros principios del conocimiento práctico es en sí mismo una parte de la naturaleza humana.»⁶⁵

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

4. Crítica del Nuevo Derecho Natural: Weinreb, Hittinger, Veatch, Mc Inerny. Su defensa por George. «Nuevas» críticas de Lisska

4.1. Generalidades sobre la crítica

El Nuevo Derecho Natural parece haber resucitado la nunca del todo muerta tradición iusnaturalista. En particular, la teoría clásica aristotélico-tomista parecía superada por los desarrollos de la filosofía moderna y había una cierta tendencia a considerar que se mantenía viva artificialmente tan sólo a través de los esfuerzos de la iglesia. Por ello incluso sus detractores reconocen los méritos de Finnis y Grisez. Porque no han sido detectores lo que han faltado contra este renacimiento del Derecho Natural, y no sólo iuspositivistas sino también iusnaturalistas a la antigua usanza⁶⁶, quienes consideraron que lo que ellos defendían como ley natural había sido traicionado 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 *deber ser* moral y distingue así de los estratos propiamente morales de la elección correcta uno premoral (que sólo busca la dirección de la acción hacia un bien básico y que era común a las acciones moralmente buenas y malas), estrato premoral cuyos primeros principios eran evidentes en sí mismos y no conocidos a través de cualquier conocimiento metodológicamente previo de la naturaleza, con lo que se evita caer en la «falacia naturalista».

Pero el pormenorizar los comentarios que esa parte de la teoría solamente ha traído consigo alargaría demasiado este artículo, ya de por

⁶⁵ *Ibid.*, p. 127.

⁶⁶ Que no significa necesariamente «incorrecto».

sí extenso. Por ello, me limitaré a las dos principales corrientes críticas: el problema de la separación del Derecho 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 dos temas, ya que considero que son problemas que se derivan directamente de la solución que la teoría da al problema del «ser» y el «deber ser». Por consiguiente, permaneceré en principio en la fase premoral de la teoría y dejaré a un lado tanto los problemas de la transición de los estratos premorales a los morales de la teoría⁶⁷ como las críticas a la ausencia de una jerarquía de los bienes básicos⁶⁸.

No trataré aquí la discusión sobre si el Nuevo Derecho Natural es o no fiel a Santo Tomás de Aquino⁶⁹. Exigiría ello un estudio de carácter filológico, partiendo precisamente desde la traducción de la Summa del latín (¿«El bien debe ser perseguido y el mal evitado» 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 neoescolástica sea más fiel a él sino que no creen que la verdad de cualquier teoría (incluyendo la suya propia) haya de ser juzgada en base a su correspondencia con el punto de vista de cualquier filósofo o teólogo anterior.»⁷⁰

La Escolástica y su frecuente recurso a la autoridad nos ha mostrado que no es de ninguna manera una observación tan obvia como pudiera parecer a primera vista.

⁶⁷ Weinreb (*op. cit.*) se centra en gran medida en los *principios de la razonabilidad práctica*, que fue el nombre original de los *modos de responsabilidad*. Podemos encontrar a Hittinger y respuestas a sus cuestiones en este ámbito en R.P. GEORGE (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 criticado 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 Inerny, por John Finnis y Germain Grisez —en la colección de ensayos de Finnis—].

⁶⁸ 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].

⁶⁹ Esto no ha sido sostenido por Weinreb (*op. cit.*), Hittinger (*op. cit.*), McInerny (*op. cit.*), Veatch (*op. cit.*) y Lisska (*op. cit.*).

⁷⁰ En la introducción al primer volumen de la colección de ensayos de la cual él es el editor, p. xx.

4.2 «Derecho Natural sin Naturaleza»

4.2.1. El problema

Pero comencemos con las críticas al Nuevo Derecho Natural que anuncié iba a tratar en este escrito: Estas están muy relacionadas una con las otra. La primera de las mismas tiene que ver con la separación de la naturaleza de una teoría que dice ser de «Derecho Natural». ¿Cómo puede una teoría moral, dicen, afirmar que las normas morales no tienen su base en la naturaleza y aun así dicha teoría pretender ser de Derecho Natural? ¿Es cierto que no podemos inferir las normas morales a partir de la naturaleza?⁷¹ Este tipo de cuestiones han sido argumentadas, con formulaciones distintas, por autores como Lloyd L. Weinreb, Russel Hittinger, Henry Veatch y Ralph Mc Inerny⁷²:

—Weinreb dice del Nuevo Derecho Natural que es una teoría de la «Derecho Natural sin Naturaleza». Del fracaso de este tipo de teorías (fracaso del cual él se preguntará por las causas como veremos después), saca en conclusión que el mayor logro de su libro es que:

«restablece la comprensión original del Derecho Natural como una teoría acerca de la naturaleza de ser, de la condición humana en particular.»⁷³

—Veatch acusaba a Grisez y Finnis de abrir un «muro de separación» entre «la razón práctica y la razón teórica»⁷⁴, entre natura-

⁷¹ 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 Derecho Natural (lo que para muchos parece ser una virtud de por sí para una teoría moral), sino que también (sobre todo) se discute qué tipo de relación existe entre la naturaleza y las normas morales, y entre el conocimiento de ambas.

⁷² Ver 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.

⁷³ *Op. cit.*, p. 7.

⁷⁴ Veatch es el único que duda si se puede hacer una distinción clara entre la razón práctica de Finnis y la 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 del Nuevo Derecho Natural. Me parece esto extraño, ya que para mí 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 del conocimiento teórico en

leza y moral, entre «ser» y «deber ser»⁷⁵, entre ética y metafísica.

—Russel Hittinger⁷⁶ afirma que

«El problema [de la teoría de Grisez-Finnis] está en su fracaso a la hora de interrelacionar de manera sistemática la razón práctica con una filosofía de la naturaleza (...) la reivindicación por parte de Grisez-Finnis del Derecho Natural (...) obviamente exige un compromiso con el derecho 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 esto último es innecesario (...).»⁷⁷

—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».⁷⁸

4.2.2. El Problema del «Ser» y el «Deber Ser». Veatch

Reseñando que esta «separación» de la naturaleza parte del intento por parte de la teoría de evitar caer en la cuestión del «ser» y del «deber ser», estos autores criticarán el énfasis que el Nuevo Derecho Natural da a esta cuestión:

—Mc Inerny la 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

lo que se refiere a lo que *conocemos* a través de ellos, no es debido a que la *razón* sea diferente en cada caso (no sea la misma pero funcione de manera diferente o cualquier rodeo que diese un tomista aquí). Naturalmente esto no es un punto de vista muy tomista ni aristotélico y no me siento muy seguro al hablar en contra de dichos pensadores.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 311.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 8

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 192-193. En la pág. 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 ordinario de los bienes o virtudes.»

⁷⁸ *Op. cit.*, p. 11.

Los cereales son buenos para ti

A:

Deberías comer cereales.⁷⁹

—Lejos de este debate, R.W. Hepburn,⁸⁰ asegura que «una valoración satisfactoria debe partir de la idea de que ser y deber ser se solapan». Una visión similar es la de Mc Inerny en *The Principles of Natural Law*⁸¹, en donde podemos leer:

«La dicotomía implicada, que una vez que se pensó era clara y definida, ha llegado a considerarse que ocupaba el 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 desarrollo⁸²: 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 hay otros factores que pueden tener alguna influencia en esto), por tanto:

«Por qué entonces no está claro que un “deber ser” ha sido directamente introducido en nuestro esquema del hombre y de la naturaleza humana? Tampoco podrán en esta ocasión decir los filósofos analíticos —o Finnis o Grisez— que la introducción ha de ser realizada a través de un tipo de proceso ilícito desde el “ser” al “deber ser”. Por el contrario, precisamente el “ser” de la naturaleza humana se ha mostrado tiene un “deber ser” formado dentro de sí.»⁸³

Porque Veatch reconoces⁸⁴ que «desde luego» no puede haber «deducción de la ética a partir de la metafísica, como tampoco de “proposiciones sobre los deberes 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 metafísica.⁸⁵ Curiosamente, como ya hemos visto y veremos en profundidad, esto es

⁷⁹ *Op. cit.*, pp. 8, 12.

⁸⁰ *The Oxford Companion to Philosophy* [*op. cit.*].

⁸¹ *Op. cit.*, p. 11.

⁸² *Op. cit.*, pp. 301-305.

⁸³ *Ibid.*, p. 303.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 298-299.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 299.

exactamente lo que George y Finnis afirmarían a la hora de defender la Nueva Teoría de la Ley Natural frente a aquéllos que la acusan de su «separación» de moral y 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 profunda⁸⁶ (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 «ser/deber ser». 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, respecto a 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 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 entes 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 del Nuevo Derecho Natural de que, metodológicamente, se llega primero al conocimiento práctico y luego al teórico) y debatir la respuesta de Finnis a dichos puntos de vista⁸⁷, en la que éste afirma 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 artículo.⁸⁸

⁸⁶ 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.

⁸⁷ *Natural Law and the «Is— «Ought» question: an invitation to professor Veatch*, in la colección de ensayos de Finnis.

⁸⁸ 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 del Nuevo Derecho Natural, sin embargo es interesante notar que Finnis y Grisez se refieren más a Aquino, y Veatch y Lisska más a Aristóteles).

Lo que de todos modos me gustaría señalar aquí es que Veatch⁸⁹ 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 Hume y Moore la utilizaban para mostrarnos que no podemos inferir un «deber ser» a partir de un «ser». Pero hay otras muchos tipos de lógica donde podría no ser este el caso pero esto, en cualquier caso, es algo que incumbe a la filosofía de la lógica y no a la filosofía del Derecho.

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 el Nuevo Derecho Natural se puede incluir en ella:

- Hittinger entiende que la teoría es uno de los diversos intentos de «recuperar la ética premoderna» (junto a, dice Hittinger, a otras teorías tales como las de MacIntyre, Donagan, Anscombe y Hauerwas), debido al «estancamiento utilitarista-deontológico».
- Veatch⁸⁹ considera que la Historia nos enseña que es incompatible que una teoría sea de Derecho 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 completamente de intentar ser un filósofo de Derecho Natural.»⁹²

- Weinreb⁹³ 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 filosofía política en la forma de sus dos irresolubles antinomias: merecimiento/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

⁸⁹ *Ibid.*, p. 299.

⁹⁰ *Op. cit.*, p. 1.

⁹¹ *Op. cit.*, pp. 296-298.

⁹² *Ibid.*, p. 295.

⁹³ *Op. cit.*, pp. 1-12, 97-126.

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 responsables.⁹⁴ El fracaso del Derecho Natural «ontológico» clásico (en el que incluye a Santo Tomás⁹⁵) a la hora de resolver el problema ocasionó la aparición de teorías «deontológicas», que incorrectamente tratan de prescindir de esta cuestión base de la naturaleza humana.⁹⁶ 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 «Derecho Natural sin naturaleza») en realidad también fracasan. Como Hittinger apunta: «no hay manera de recuperar la teoría del Derecho Natural por medio de atajos.»⁹⁷

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] para lograr conjuntamente principios morales evidentes, reales, utilizables y específicos.»⁹⁸

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 (...) pueden suponer que ha confundido evidencia con convicción personal.»⁹⁹

⁹⁴ *Ibid.*, p. 6.

⁹⁵ En una interpretación muy diferente de la de Grisez.

⁹⁶ Por tanto, Weinreb está en definitiva criticando de moralidad y 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, y dar respuesta a la dicotomía causalidad-responsabilidad.

⁹⁷ *Op. cit.*, p. 198.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 111.

⁹⁹ *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 Nueva Teoría Clásica a la «falacia naturalista».

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?»¹⁰⁰

Y por MacCormick¹⁰¹, quien, después de plantear el problema de la existencia de valores objetivos al estilo de Hume¹⁰², hablando acerca de la «extrañeza» de una ontología que los postule¹⁰³, dice que:

«(...) el veredicto del escocés de “no-probado” 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. Este comienza dudando de la evidencia de otros bienes que no sean el conocimiento¹⁰⁴, diciendo entonces que la percepción evidente debe también entender algunos bienes como básicos y otros no.¹⁰⁵ Al hablar sobre lo que él considera el «aspecto intuitivo de la ética de Grisez»¹⁰⁶, Hittinger afirmará igualmente que las frecuentes referencias de Finnis y Grisez a argumentos antropológicos y dialécticos demuestran que ellos mismos dudan de la evidencia.¹⁰⁷

«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»¹⁰⁸ y que dicho autor sostiene, además, una axiología en la que los bienes básicos son curiosamente formas de estilo platónico¹⁰⁹ y que hay algo más de valor en la persona humana, además de los bienes básicos. De este modo, criticará que Grisez «traslade su enfoque de las personas a los bienes»:¹¹⁰

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 12.

¹⁰¹ *Op. cit.*, p. 107.

¹⁰² En mi opinión, la mejor crítica a la existencia de valores absolutos es la de Nietzsche.

¹⁰³ Finnis responderá a este «argumento de extrañeza» en la introducción a su colección de ensayos sobre la ley natural (*op cit.*).

¹⁰⁴ *Op. cit.*, pp. 45-46. Acepta el muy repetido argumento de Finnis de la autorrefutación de negar el conocimiento como un bien.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 46-47.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 34.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 44, 62-63.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 187.

¹¹⁰ *Ibid.*, pp. 29-30.

«(...) la persona humana es algo más que la suma de las partes de los bienes que se persiguen.»¹¹¹

4.4. *La defensa del Nuevo Derecho Natural. George*

Robert P. George y los mismos Finnis y Grisez defenderán el Nuevo Derecho Natural frente a estos ataques¹¹². Su argumentación común es que los críticos no han entendido bien la teoría y que por ello sus argumentos no se aplican 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 naturaleza.¹¹³

Esto es precisamente lo que George sostiene en su muy general respuesta a McInerny, Veatch, Hittinger y Weinreb:¹¹⁴ La Nueva Teoría del Nuevo Derecho 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 valioso puede proporcionarnos una razón para actuar. Sólo aquello que realice al ser humano puede ser entendido como algo valioso. Los bienes intrínsecos son [“aprehendidos evidentemente como” añadiría yo aquí] razones básicas para actuar, precisamente porque son aspectos (intrínse-

¹¹¹ *Ibid.*, p. 185.

¹¹² FINNIS, JOHN (1981) *Natural Law and the «Is» — «Ought» question: an invitation to professor Veatch.*; FINNIS, JOHN and GRISEZ, GERMANI (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 colección de ensayos de Finnis. En la colección de ensayos de GEORGE: GEORGE, ROBERT P. (1992) *Natural Law and Human Nature*.

¹¹³ No intentaré recoger aquí el conjunto de 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; razón por la cual que no responden con nuevos argumentos, sino que sostienen que no han sido correctamente leídos.

¹¹⁴ GEORGE, ROBERT P. *Natural Law and Human Nature...*, pp. 33-36.

cos) del bienestar y la realización humanas. Perfeccionan a los seres humanos, es decir, seres con una naturaleza humana. Como perfecciones humanas, los bienes básicos pertenecen a la naturaleza humana.¹¹⁵

Dado que está en la base de su teoría, los defensores del Nuevo Derecho Natural reafirman la validez del problema del «ser» y el «deber ser». Finnis y Grisez responderán a Ralph McInerny¹¹⁶ que el estar «pasado de moda» o un «síntoma de sobremeticulosidad» no son argumentos reales contra dicho problema 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: el bien debe ser hecho y perseguido». Para pasar de verdades metafísicas y/o de hecho a conclusiones normativas, necesitamos otra premisa, uno de los primeros principios de la razón práctica.

Finnis responderá a Veatch¹¹⁷ ¿las afirmaciones del segundo de que «el auténtico “ser” de la naturaleza humana ha mostrado tener un “deber ser” formado dentro de sí y que “es imposible determinar qué es un ser humano sin hacer referencia a lo que debería de ser” no sugieren 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?”»

George contestará a Weinreb¹¹⁹ que no es cierto que digan que preceptos morales *concretos* sean evidentes. Sólo los primeros principios son para Finnis y Grisez evidentes en sí mismos. Los preceptos morales concretos han de ser argumentados a partir de ellos.

Además, George dará argumentos a favor de la «plausibilidad» de la evidencia de los bienes básicos (hacia los cuales se dirigen los primeros principios de la razón práctica). Muestra que no todo fin es un fin en sí mismo. Por ejemplo, no es racional querer dinero solo por el 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 es-

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 34.

¹¹⁶ *Op. cit.*, pp. 23-24.

¹¹⁷ *Op. cit.*, p. 270.

¹¹⁸ 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 «ser» y «deber ser». 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 teóricos de la Nueva Teoría Clásica y sus contrarios.

¹¹⁹ GEORGE, ROBERT P. *Recent criticism...*, pp. 1.386-1.394; y George, Robert P. *Natural Law and Human Nature*, pp. 36-37.

tar 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, y son solo medios para otro medio, que puede ser igualmente solo un medio para otro medio pero la cadena finalmente habrá de llegar a un fin en sí mismo, que proporcionará la inteligibilidad de los medios anteriores.

George también responderá a los ataques de Hittinger a los bienes básicos.¹²⁰ Explicará de nuevo el papel de los argumentos dialécticos y antropológicos con relación a los bienes básicos¹²¹ y que es el siguiente: estos razonamientos no tratan de inferir la existencia de estos bienes y su uso en la refutación de aquellos puntos de vista que niegan la existencia de los bienes básicos es a posteriori de ser aprehendidos como evidentes en sí mismos.

Una crítica interesante al concepto de evidencia es la que dice que es difícil distinguirlo de la noción de la intuición. Hittinger la señala y Lisska también lo hará, como veremos más adelante. 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 Hittinger¹²² que el elemento característico de la evidencia es que es un conocimiento de la razón, una formulación siempre a partir de los datos. De hecho si defiende el uso de argumentos dialécticos [especulativos] para eliminar las dudas sobre la verdad de un bien básico es precisamente porque podemos dudar de tal verdad. Pero, prosigue George:

«(...) 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 aprehendidas por la reflexión inteligente sobre los datos presentados por la experiencia* (por ejemplo, las propias experiencias de amistades, directas e indirectas). Y ese acto de aprehender supone un acto de entendimiento. Muchos factores capaces de hacer descarrilar el entendimiento haciendo proposiciones no evidentes, sean estas prácticas o especulativas, son igualmente capaces de impedir juicios bien fundados con respecto a proposiciones evidentes. Por ello, haríamos bien en seguir a Aquino y distinguir proposiciones que son evidentes para todo el mundo de aquellas proposiciones que son evidentes pero sólo para el sabio.»¹²³

¹²⁰ GEORGE, ROBERT P. *Recent criticism...*, pp. 1.409-1.419.

¹²¹ Ver p. 10 de este artículo.

¹²² *Ibid.*, pp. 1410-1.411.

¹²³ *Ibid.*, p. 1.411.

Todavía en su respuesta a Hittinger¹²⁴, 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 del valor a partir del conocimiento especulativo de la naturaleza fuera necesaria para rescatar la teoría del subjetivismo. 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, George¹²⁵ 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 independiente de 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-responsabilidad¹²⁶:

«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 sus determinaciones guían la acción en referencia a estas razones. Así, hacen posible la libre elección sin implicar «arbitrariedad» en cualquier sentido que pudiera hacer disminuir la responsabilidad moral por las acciones de uno.»¹²⁷

4.5. *Lisska*

Al menos hasta donde llega mi conocimiento, las observaciones de Anthony J. Lisska han sido las últimas en aparecer sobre el Nuevo Derecho Natural. El título de sus libros es muy expresivo del contexto en que hemos de entender sus ideas: *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*.¹²⁸ En su libro, Lisska trata de «dar una visión de Aquino que sea entendible para los filósofos versados en lo que ge-

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 1.414-1.415.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 1.417-1.418.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 1.402-1.407.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 1.407.

¹²⁸ Ver bibliografía para referencia completa.

neralmente es conocido como la tradición analítica en la filosofía de habla inglesa.»¹²⁹ Porque Lisska es consciente de las dificultades que estos filósofos podrían tener con Aquino, sobre todo con la falacia naturalista:

«Los puntos planteados de un manera tan estridente por el autor de *Principia Ethica* y por su antecesor filosófico, 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 coherencia filosófica de la ética aristotélica y de Santo Tomás. ¿Cómo debería de reconstruirse la teoría moral de Aquino, si ello 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.»¹³⁰

¿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 teoría¹³¹. Sin embargo, no podemos leer nada en el último párrafo con lo que Veatch no estaría de acuerdo, y realmente Lisska está mucho más cerca de Veatch, a quien dedica su libro, que de Finnis. Hay un capítulo completo en el libro de Lisska acerca de Finnis¹³² y lo que podemos encontrar aquí son las mismas críticas contra él que Veatch había realizado con anterioridad. En primer lugar, en la segunda página dedicada a Finnis, encontramos una cita extraída de Veatch, que nos lleva de nuevo a la acusación general de «un Derecho 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 descubiertas en la naturaleza.»¹³³

Naturalmente, George y Finnis contestarían a esto, como hemos visto, que ellos nunca han dicho nada parecido a que no es necesario

¹²⁹ *Ibid.*, p. vii.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. vii-viii.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 161-63.

¹³² *Ibid.*, pp. 138-165.

¹³³ *Ibid.*, p. 140. [tomado de Veatch, Henry B. *Natural law and the «Is» — «Ought» Question...*]

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 el cual ontológicamente los bienes básicos están fundamentados en la naturaleza, pero epistemológicamente no los podemos deducir de un conocimiento teórico previo de la naturaleza humana. Entendemos como evidentes en sí mismos los bienes básicos que entendemos precisamente porque la naturaleza humana es como es y, si fuera diferente, serían otros los bienes básicos que nosotros aprehenderíamos como evidentes. Finnis nunca afirma ni presupone, aunque Lisska haya entendido lo contrario, que «el proceso mental de determinar los bienes los haga “objetivos”». ¹³⁴

¿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 Hittinger, ¹³⁵ y criticará su solución:

«George asume que uno puede tener este conocimiento evidente en sí mismo que nunca se opondrá a aquellos “bienes” que proporcionarán *eudaimonia* y *beatitudo* a los agentes morales. Uno puede seguir preguntando “¿como es esto posible?” George parece atenerse a un posición intuicionista. Uno intuye los bienes “básicos” y precisamente ocurre que este grupo de bienes se corresponden con el bienestar humano. Pero, ¿qué establece esta relación causal?» ¹³⁶

Esto nos debería recordar a algo. Puede parecernos que Lisska no se ha tomado el tiempo que debiera para leer a George, porque no es, como hemos visto, el primero en dudar de la noción de evidencia, como tampoco lo es en considerarla similar a la intuición de Moore ¹³⁷; y George como también hemos visto, lleva a cabo una defensa bastante acertada (al menos en mi opinión) de la *plausibilidad* de tal evidencia y de su diferencia con respecto a la intuición.

Pero a través de Lisska son los razonamientos de Veatch los que podemos leer, quien escapaba de la crítica de George a Weinreb, Hittinger y Mc Inerny. Veatch intentó demostrar que el conocimiento metafí-

¹³⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹³⁵ De hecho, hace un buen resumen de tales respuestas en *ibid.*, p. 159.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 160-161.

¹³⁷ 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 a las éticas naturalistas.

sico 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 ésa era la manera aristotélica de hacerlo¹³⁸ 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 “deber ser” ha sido directamente introducido en nuestra forma de dar cuenta de los hombres y 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 “ser” al “deber ser”. Al contrario, *precisamente el “ser” de la naturaleza humana ha mostrado tener un “deber ser” formado dentro de sí.*»¹³⁹

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

«La postura presentada en el capítulo 4 [esto es, la interpretación que Lisska da de Santo Tomás] sugiere que un análisis de la esencia en términos de propiedades disposicionales rescata la teleología en el natu-

¹³⁸ 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 formal se da aquí. 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. Este 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 encontramos de lleno con la espinosa cuestión de la relación entre Aristóteles y Santo Tomás.

¹³⁹ *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: «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 es respirar y dormir. Y aun ahora sigo sin estar seguro de quién 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.

ralismo 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.»¹⁴⁰

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» (retorno al Derecho Natural), encontremos una sección completa «Around the Naturalistic Fallacy» (sobre la falacia naturalista)¹⁴¹, 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 deduce que un valor no se deriva de un hecho a través del proceso de “añadir” el valor al hecho.»¹⁴²

Siendo ésta la vieja postura de Veatch, que el «Ser» tiene un «Deber Ser» en su interior. Finnis probablemente nos recordaría su respuesta a Veatch:¹⁴³ ¿no sugiere el argumento de Veatch de que «precisamente el “ser” de la naturaleza humana ha mostrado tener un “deber ser” formado dentro de sí» que, «*espistemológicamente*, 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» que, *espistemológicamente*, el conocimiento de tales potencialidades, disposiciones

¹⁴⁰ *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 al problema del «ser» y el «deber ser» son para Lisska las dos raíces fundamentales de la teoría de Finnis [ibid., pp. 161-163]. Lisska da a lo que considera que es la visión de Aristóteles y Tomás de la esencia «como un conjunto de propiedades disposicionales» el nombre de «metafísica de la finalidad» [ibid., p. 148].

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 195-201.

¹⁴² *Ibid.*, p. 199.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 270.

y «deber ser» 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 que han de ser obtenidos. 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?»¹⁴⁴

De todos los autores que Lisska cita para defender su opinión sobre qué papel desempeña la esencia en la teoría del Derecho Natural¹⁴⁵, encuentro particularmente interesante el párrafo de Vincent M. Cooke¹⁴⁶, 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 dé a Lisska el apoyo que él parece creer:

«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 inseparables** [observación final con la que estarían de acuerdo Finnis y Veatch, siendo la diferencia entre ambos lo que viene epistemológicamente antes].

5. 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) 1988, pp. 11-83.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 145.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 148-150.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 149 [de Cooke, *Vincent M. Moral Obligation and Metaphysics*, Thought, 66/260 (Mar. 1991), 73.]

- *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (traducción e introducciones al Tratado de la Ley en General por el padre Carlos Soria, de una comisión de padres Dominicos presidida por Exmo. y Rvdmo. 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 © 1947, Benzinger Brothers Inc. Hypertext Version Copyright © 1995, 1996 New Advent Inc.
- FERRATER MORA, J. *Diccionario de Filosofía*, nueva versión actualizada bajo la dirección de Josep-Maria Terricabras, Ed. Ariel, Barcelona (España), 1994.
- FINNIS, JOHN. *Natural Law and Natural rights*, Clarendon Press, Oxford (Inglaterra), 1980.
- FINNIS, JOHN (ed). *Natural Law: Volume I*, Dartmouth Publishing Company Ltd., Aldershot (Inglaterra), 1991.
- GAREA TRABA, Alicia Eva. *Tomás de Aquino*, 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 (Inglaterra), 1996.
- MC INERNY, RALPH. *Ethica Thomistica*, The Catholic University for America Press, Washington DC (USA), 1982, (www.nd.edu/~mcinern/et0.htm).
- TEJEDOR CAMPOMANES, CÉSAR. *Introducción a la filosofía*, Ediciones SM, Madrid (España), 1993.
- WEINREB, Lloyd. *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass. (USA), 1987.

Pablo Figueroa Regueiro
Julio 200268