

Donadío Maggi de Gandolfi, María Celestina

Nueva lectura del concepto de ley natural en Tomás de Aquino : “nueva escuela del derecho natural” o “nueva teoría de la ley natural”

Prudentia Iuris N°70, 2011

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Donadío Maggi de Gandolfi, M. C. (2011). Nueva lectura del concepto de ley natural en Tomás de Aquino: “nueva escuela del derecho natural” o “nueva teoría de la ley natural” [en línea], *Prudentia Iuris*, 70, 15-30. Recuperado de <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/nueva-lectura-concepto-ley-natural.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

**NUEVA LECTURA DEL CONCEPTO DE LEY NATURAL
EN TOMÁS DE AQUINO
“NUEVA ESCUELA DEL DERECHO NATURAL”
O “NUEVA TEORÍA DE LA LEY NATURAL”**

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI¹

Resumen: La “Nueva Escuela del Derecho Natural” (NEDN) pretende ser una “recuperación” de la “Teoría clásica de la ley natural”. Sus principales representantes son G. Grisez, J. Finnis, J. Boyle, R. P. George y W. May. A ellos se agregan varios pensadores de Estados Unidos y Canadá como R. Shaw, R. Lawler, J. C. Ford, R. A. Connor, T. Kennedy, entre otros. Esta escuela se endilga la recuperación de la versión “auténtica” de Tomás de Aquino de la ley natural, por una reinterpretación de la misma, al entender que ella ha sido deformada por teólogos morales posteriores. En una primera etapa, el trabajo aborda las posiciones centrales de la NEDN, principalmente de Germain Grisez y John Finnis, sin desatender a sus seguidores y críticos. En segundo lugar, y por el planteo de la NEDN, se hace preciso el ocuparse de las fuentes del entredicho, a saber, el concepto de ley en Tomás de Aquino y su impostación en la naturaleza y en la racionalidad práctica.

Palabras clave: Ley natural – Naturaleza – Razón práctica – Grisez – Finnis – Tomás de Aquino.

Abstract: The “New School of Natural Right” (NEDN) tries to be a “recovery” of the “Classic theory of the natural law”. Their main representatives are G. Grisez, J. Finnis, J. Boyle, R. P. George and W. May. To them several thinkers of the United States and Canada such as R. Shaw, R. Lawler, J. C. Ford, R. A. Connor, T. Kennedy, among others. That School attributes the recovery of “the authentic” version of Saint Thomas of Aquino of the natural law, by a new reinterpretation of it, when understanding that it has been deformed by later theologians morals. In one first stage, the work approaches the central positions of the NEDN, mainly of Germain Grisez and John Finnis, without neglecting to its followers and critics.

¹ Profesora Titular Ordinaria de Filosofía –UCA– e Investigadora Principal del CONICET.

Secondly, and by questioning of the NEDN, becomes taking care of the sources of the prohibition precise, that is to say, the concept of law in Thomas of Aquino and their inclination in the nature and the practical rationality.

Key-words: Natural law – Nature – Practical reason - Grisez – Finnis – Thomas d’Aquín.

I. La Nueva Escuela del Derecho Natural

La “Nueva Escuela del Derecho Natural” (NEDN) pretende ser una “recuperación” de la “Teoría clásica de la ley natural”, por eso también se la ha llamado “La Nueva Teoría de la Ley Natural” (NTLN). Tiene como principales representantes a Germain Grisez, John Finnis, Joseph Boyle, Robert P. George y William May. A ellos se agregan varios pensadores de Estados Unidos y Canadá como Russell Shaw, Ronald Lawler, John C. Ford, Robert A. Connor, T. Kennedy, entre otros.²

La “Teoría clásica de la ley natural” (*iusnaturalismo*) tiene su inicio en la cosmovisión griega de una naturaleza que trasciende la voluntad humana, limitando y ordenando moralmente sus decisiones. Está presente incluso ya en las tragedias griegas, donde los protagonistas siguen sus “impulsos morales”, más allá de las deidades o de sus gobernantes, y es elaborada y sistematizada por los grandes filósofos griegos, en especial por Aristóteles. Amparado en la doctrina ciceroniana, y en la identificación del jurista Gayo entre derecho natural y de gentes, el Cristianismo propulsó el tratamiento de la ley natural (que es comprensiva del derecho natural) y encontró en Agustín, y en particular en Tomás de Aquino y en la Escolástica, su concepción más madura en sus implicancias filosóficas y teológicas. La Escuela de Salamanca, liderada por Francisco de Vitoria, buscó explicitarla y aplicarla tras el descubrimiento del Nuevo Mundo. Hasta aquí los hitos principales de la “Teoría clásica de la ley natural”, aunque el tratamiento de la ley natural y el derecho natural pervivió hasta el utilitarismo del s. XVIII y el romanticismo nacionalista del s. XIX, reelaborado por Hugo Grocio, Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf y John Locke, en sus versiones moderna, naturalista, racionalista e ilustrada. A partir del s. XX, la tradición anglosajona opera la identificación entre “ley” y “derecho”, no solo porque se usa una misma palabra (*law=ley*) para designar a ambos, sino porque refieren que el ordenamiento jurídico solo se explica por la sola determinación de actos autónomos de la voluntad humana (*iuspositivismo*).

La NEDN busca recuperar la versión “auténtica” de Tomás de Aquino de la ley natural, por una reinterpretación de la misma, al entender que ella ha sido deformada por teólogos morales posteriores. Para algunos (Grisez), la interpretación tomaziana fue distorsionada al punto tal de hacerla vulnerable a objeciones posteriores que tienen su origen en la mentada “ley de Hume” (*the is-ought question*) y reeditada contemporáneamente por George Moore (*la falacia naturalista*), que sostiene un

² Cf. GAHL, R. A., *Practical Reason in the foundations of Natural Law according to Grisez, Finnis and Boyle*, Roma, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 1994.

salto infranqueable entre “ser y deber ser”, por lo mismo que lo es entre “hecho y valor”. Karl Nielsen,³ por ejemplo, esgrime la argumentación de Hume contra Tomás de Aquino. Hasta aquí nos encontramos con el problema que ha dado origen a la necesidad de la NEDN de hacer una reinterpretación de la teoría tomasiana. El nudo del planteo de tal Escuela, en su “reinterpretación”, es sostener que las objeciones de Hume no involucrarían de modo alguno a Tomás de Aquino, porque entenderían que en sus análisis “el primer principio de la razón práctica” (“el bien ha de ser hecho y el mal ha de ser evitado”) es evidente por sí mismo, y no procede de un conocimiento metodológicamente antecedente de la naturaleza humana, ni de características metafísicas del mundo. En realidad, esa sería la reelaboración que haría la NEDN para revalorizar la teoría tomasiana de la ley natural. Todos los autores de la Escuela (particularmente los enunciados al inicio), con variantes metodológicas, han coincidido en argumentar desde este mismo planteo originario.

La NEDN, como era de esperar, ha suscitado diferentes reacciones no solo entre los filósofos del derecho, sino también entre los filósofos morales (ya que el planteo lo es de toda la filosofía práctica), y no precisamente en defensa de la “versión tradicional” de Tomás de Aquino, sino porque se pone en cuestión el carácter “natural” de la ley que sostiene la NEDN o, al decir de algunos, “es una teoría de la ley natural sin naturaleza”.⁴ Para sus críticos, además, quitado el referente fundante de la naturaleza, la ética en general (y por ende la ley natural) pierde su marco ontológico, resulta una filosofía práctica deontológica, proclive al normativismo kantiano. Por todo esto, si en la historia de la filosofía del derecho y de la filosofía moral en general, sobre todo a partir del s. XVIII, hemos asistido (y asistimos), en el ámbito local o internacional, a verdaderas pugnas entre “iuspositivistas” y “iusnaturalistas”, desde el surgir de la NEDN, que por momentos tuvo el colorido de una campaña intelectual, nos encontramos con un entrecruzamiento dentro del “iusnaturalismo”. En tal caso, se enrarece el panorama y se torna dificultoso, porque ambos quieren atribuirse la auténtica versión tomasiana de ley natural, en especial, en lo referido al lugar y al papel asignado a la *naturaleza* y a la *racionalidad práctica* en la configuración de la “ley”.

A. Germain Grisez⁵

Ante todo, Grisez establece los criterios del sistema que, por una parte, son usados para constatar la adecuación o coherencia con otros sistemas y también para

³ NIELSEN, Karl, *An Examination of the Tomistic Theory of Natural Moral Law*, Natural Law Forum, 1959.

⁴ WEINREB, L., *Natural Law and Justice*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

⁵ Cf. GRISEZ, G., *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*, Notre Dame-Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1980; “Christian Moral Theology and Consequentialism”, en *Principles of Catholic Moral Life*, Chicago, ed. William E. May, Franciscan Herald Press, 1981; *Christian Moral Principles* (vol. I de: *The Way of the Lord Jesus*, Franciscan Herald Press, 1983). FINNIS, J. y GRISEZ, G., “The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerney”, *American Journal of Jurisprudence*, 26, 1981. AAVV (ed. by Nigel Biggar and Rufus Black), *The Revival of Natural Law: philosophical and theological responses to the Finnis-Grisez School*, Burlington, USA, Ashgate, 2000. SIMON, Y., *The Tradition of Natural Law*, New York, Fordham University Press, 1965.

elaborar su propia teoría:⁶ 1) Una adecuada teoría moral debe tomar en cuenta la practicidad de la razón práctica. 2) Una teoría adecuada de la razón práctica debe tomar en cuenta nuestra relación con nuestro interés en los bienes concretos. 3) Una teoría de la razón práctica debe mostrar las distinciones e interrelaciones entre valores y normas morales específicas. 4) Una teología moral católica debe acoger los criterios anteriores, a la vez que muestre la diferencia específica que la revelación aporta a la moralidad.

Ad 1) Respecto a lo primero, será preciso mostrar lo que es distintivo de la racionalidad práctica, en contraste con las ciencias teoréticas o descriptivas. Y por esto es crítico de la teoría convencional de la ley natural, porque entiende que reduce la razón práctica a los confines de una descripción teorética de la naturaleza y a la voluntad de un ser superior sin intervención de un principio. Ad 2) También, es crítico de toda teoría ética que reduzca el bien de la vida moral al mismo bien de la razón práctica (*versus* Kant), buscando restaurar una teoría eudemonista para que esos bienes sirvan de principios de la razón práctica. Nuevamente en esto es crítico de la teoría escolástica de la ley natural, que para Grisez reconoce un solo fin que es la beatitud en el cielo (piedad religiosa popular) quedando la razón práctica referida solo a tal fin. Por su parte, la visión kantiana de la razón práctica es acósmica y en el mundo. Simultáneamente, es crítico del consecuencialismo y del utilitarismo. Ad 3) Distingue entre “un primer principio de la razón práctica” y un “primer principio de la moralidad”, para diferenciar claramente la ley natural que incluye principios materiales de racionalidad práctica, de la ley natural que incluye principios específicamente morales que gobiernan la elección. Ad 4) Propone un proyecto que provea un sistema posVaticano II que evite los problemas inherentes tanto a la tradición convencional de la ley natural como al método contemporáneo del proporcionalismo.

En su crítica a la “teoría escolástica de la ley natural” o la “teoría moral clásica” incluye pensadores muy dispares junto a Tomás de Aquino (como Francisco Suárez). Por eso sus cualificaciones de “racionalismo”, “voluntarismo”, “legalismo”, “espiritualismo” o “minimalismo” más bien dejarían fuera al Aquinate de tales críticas. Con la misma falta de precisión, entiende que “todas” aquellas teorías ofrecerían una concepción de la razón práctica como una nota al pie de las conclusiones de las disciplinas especulativas, las cuales solo están interesadas en las esencias y estructuras invariantes de la naturaleza.

En otras palabras, entenderían a la razón práctica como mero conocimiento teórico al que se le añadiría la “fuerza” de la voluntad divina, por lo que se operaría una confusión entre el orden natural y el sobrenatural, ofreciendo una serie de prohibiciones más que orientar a la gente a un crecimiento que las haga felices. Al otro extremo, no se entiende de qué modo sustenta su crítica al consecuencialismo y al proporcionalismo si, explícitamente, ha negado todo criterio objetivo y racional que permitiera medir los “bienes básicos” (no hipotéticos) a los que refiere la razón práctica, siendo que niega identificar el “bien humano” con algún poder o fin particular.

⁶ Las referencias son tomadas de GRISEZ, Germain, *Christian Moral Principles* (vol. I de: *The Way of the Lord Jesus*, Franciscan Herald Press, 1983, cap. 1).

Esto, junto a Finnis, lo lleva a reformular el imperativo kantiano: “Respetar cada bien humano básico en cada uno de sus actos”, sin dejar en claro si los bienes o personas son ontológicamente coextensivos o si las acciones se sustentan en ellos.

Estos presupuestos se anticipan para arribar al tema crucial en la ética de Grisez, que es su concepción del primer principio de la razón práctica (Pprp), a saber *que el bien debe ser hecho y el mal debe ser evitado*, y su relación con los bienes humanos básicos o valores.⁷ El Pprp no es una aseveración acerca de los principios de la naturaleza humana (una descripción teórica de las capacidades o tendencias), ni acerca de los principios morales que gobiernan las elecciones, sino, más bien, dadas ciertas inclinaciones o tendencias, la razón práctica es capaz de captarlas como posibilidades de acción. Los bienes humanos básicos tendrían diferentes aspectos, por lo que es imposible de concebir una lista simple y exhaustiva de los principios básicos de la ley natural. El Pprp, como una norma general, no ordena hacia un bien esencial más que hacia otros. Lo que está a la base del Pprp es una distinción entre lo premoral y lo moral, fruto de su reinterpretación de Tomás de Aquino. En consonancia ofrece una reinterpretación de la autoevidencia del Pprp que se desdoblaría. La “autoevidencia objetiva” depende de la carencia de un término medio que conecte el sujeto y el predicado, por lo que la verdad de un principio autoevidente es lo directamente significado por él. La “autoevidencia para nosotros” es el reconocimiento de su no-derivabilidad, es decir, posee tal adecuada comprensión de lo significado por el principio que no puede darse un esfuerzo fallido que permita una derivación de él. Algo más, el Pprp es una directiva de acción y no una descripción de lo que es bueno o malo. Nuevamente, la crítica a la escolástica, cuya formulación del Pprp sería, según Grisez, una “ley indicativa” más que una “ley prescriptiva”. En consecuencia, entiende el Pprp como “premoral”, porque no se reduce al valor moral que prescribe, ya que lo designado por “bueno” en el principio incluye bienes premorales; y, además, porque del juicio práctico podría derivar una mala acción. Lo que no advierte Grisez es que el Pprp está de tal forma constituido por la razón práctica que “ninguna acción humana podría violarlo *directamente*”.

En síntesis, para Grisez, el Pprp es inherente en cada operación de la racionalidad práctica. No funciona ni como un principio teórico que refiere a la naturaleza humana, ni como un principio moral que gobierna la elección. El Pprp es *premoral* y sus preceptos primarios son especificaciones de él y gozan de igual carácter, y ambos son *evidentes por sí mismos*, y suponen una teoría de los bienes humanos o valores. Los bienes humanos son concebidos como posibilidades inherentes a una inclinación, o como las vías que tiene el Pprp de alcanzar su objetivo (posibilidades de elección o acción). Los clasifica en *reflejos* (existenciales), que se determinan por elección humana y *no-reflejos* (sustantivos), que proveen razones para elegir y se sustentan objetivamente. La evidencia por sí de estos principios es dada en el ejercicio (experiencia) de la razón práctica, y es una “evidencia indirecta” basada en los juicios de “importancia relativa” de que algunos bienes son básicos y otros no lo son. En la base de toda la teoría de Grisez está la distinción entre lo “premoral” (que sugiere que no

⁷ Cf. GRISEZ, Germain, “The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, Question 94, article 2”. *Natural Law Forum* 10.

es “a priori”) y lo “moral”, donde el momento “premoral” nos compromete con ciertos primeros principios. Restaría por analizar cómo difiere de un recurso por la búsqueda de fundamentos en la naturaleza racional, propia de la “teoría convencional de la ley natural”.

B. John Finnis⁸

John Finnis busca hacer una reinterpretación de la *teoría moral de la ley natural*, y de un modo muy radical, invalidando la visión funcional de la ética aristotélica al sugerir que la metafísica que subyace normalmente a la ley natural está equivocada, tanto en Aristóteles como en Tomás de Aquino. De ahí, concluye que la ética de la ley natural no es deducida ni inferida de la metafísica ni de la antropología, sino una suerte de “meta-ética” sin recurrir al tratamiento ontológico de la naturaleza humana. Sin embargo, presenta su propuesta como una “revalorización” de la ley natural, en tanto que Aristóteles y el Aquinate suscribirían sus tesis de la razón práctica,⁹ por esto que considera la ética como primaria y formalmente práctica, ya que su objeto es la realización en las acciones de los bienes reales y verdaderos propios del ser humano, más la participación en dichos bienes.¹⁰ Acepta, incluso, que el fin del proceso moral es una suerte de “florecimiento” —que significa “funcionar como ser humano”— acercándose conceptualmente a la “eudaimonía” aristotélica o a la “beatitud” tomasiana. Sin embargo, tal suscripción a sus tesis no pareciera atinada si reparamos en las críticas esgrimidas contra aquellos pensadores.

Entiende Finnis que nuestro primer conocimiento del “bien humano” y de lo que es valioso para los seres humanos al tratar de hacer, conseguir, tener o ser, es atender a lo que uno piensa prácticamente que sería bueno, valioso de hacer, conseguir, tener o ser. Esto significaría revalorizar en todos sus alcances el conocimiento práctico y el carácter racional del objeto moral, a través de una reflexión argumentativa y, a la vez, crítica de otras posturas del escenario filosófico. Tal pensamiento práctico o ejercicio del pensamiento práctico, revela el mismo “objeto moral”. Sin duda, la psicología, la antropología e incluso la metafísica se han ocupado de la “praxis”, pero sólo a la ética, por su carácter de conocimiento práctico, le corresponde primaria y propiamente la praxis como objeto, ya que elegir, actuar y vivir de una cierta forma, para llegar a ser una cierta clase de persona, es un asunto de conocimiento práctico. Sustituye en su argumentación, explícitamente, el concepto aristotélico de “naturaleza” por el de “objetividad”, porque entiende que aquél más bien sirve de fundamento dentro del marco de una metafísica o de un conocimiento

⁸ Cf. FINNIS, J., *Fundamentals of Ethics*, Washington, Georgetown University Press, 1983. *Ibid.* citados en GRISEZ. Además cf. GEWIRTH, A., “Natural Law, Human Action and Morality”, en Rocco Porreco (ed.), *The Georgetown Symposium on Ethics: Essays in Honour Of Henry B. Veatch*, Landham, Md., Univ. Press of America, 1984. GEORGE, R. P., *Natural Theory: Contemporary Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1992. LISSKA, A. J., *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford, Clarendon Press, 1996.

⁹ Las referencias son tomadas de J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, ob. cit., c. I “The practicality of ethics”, págs. 1-25.

¹⁰ *Ibid.*, p. 3.

descriptivo (teórico) de naturaleza, sin por ello desconocer el carácter práctico de la ética de Aristóteles. En verdad, el estudio teórico es necesario, porque las teorías falsas sobre las capacidades humanas pueden desviar la búsqueda práctica del bien humano, como cuando creemos que nuestras opiniones sobre lo que es bueno para los seres humanos son simplemente proyecciones u objetivaciones de deseos. El fondo de la cuestión para Finnis es delimitar en qué medida los juicios sobre la naturaleza (o, en general, los juicios teóricos sobre el obrar humano) puedan contribuir al razonamiento ético. Reconoce la incondicionalidad de ciertos bienes humanos básicos y, por ende, su carácter moralmente normativo y directivo, que los constituye en principios de razonabilidad práctica, e. d. los constituye en *absolutos morales*, y tienen su explicación profunda en la referencia a un ser Absoluto. A diferencia de la posición aristotélica, tales “absolutos morales” no están fundados en las inclinaciones de la naturaleza moral del hombre, sino que serían una suerte de entidades no-ontológicas, tal vez acercándose a los valores schelerianos, quien los caracterizaba como esencias a-lógicas.

En verdad, frente a estas éticas “clásicas” o “convencionales” formula tres observaciones importantes. En primer lugar, sostiene que el reduccionismo en una ética normativa es falso, porque eliminaría la radical practicidad de la ética. Entiende por reduccionismo ético, tanto el derivar la ética de la metafísica o de una antropología filosófica, como de una intuición (conocimiento descriptivo) de propiedades no-naturales de los agentes y de sus acciones. La segunda observación es que los juicios morales, si bien no se sustentan en algún orden (del mundo o del conocimiento), son igualmente “objetivos”. El significado de tal “objetividad” (sin ningún tipo de sustento o basamento) entiende que le permitiría sortear la “cuestión is-ought” de Hume y la “falacia naturalista” de Moore. En tercer lugar, sostiene que al rechazar un bagaje metafísico excesivo, le permite mayor flexibilidad y acogida a una ética de la ley natural. La cuestión sería que la determinación de la objetividad de los bienes humanos se desprendería del mismo proceso mental de la razón práctica. Lo que la postura de Finnis no deja claro respecto de la ética de inspiración aristotélica o tomasiana es si la metafísica de la finalidad es realmente inconsistente con la ética de la ley natural, y si hay bases justificadas para sostener límites tan imprecisos y confusos entre el orden teórico y práctico de la razón.

La ética de la ley natural para Finnis, una vez rechazada toda forma de reduccionismo, consiste “principalmente en una actividad práctica”, cuya practicidad radica en el hecho de que es una determinación de los bienes o actos que nos conducen al “florecimiento” (su modo de expresar la “eudaimonía”). La función primaria y propia de una tal ética, para identificar el verdadero bien humano, es el impulsarnos y recordar nuestras u otras experiencias prefilosóficas y segundo, acoger nuestras u otras prácticas prefilosóficas sobre los bienes. En este sentido, para Finnis, la ética o filosofía moral sería una actividad de segundo orden, porque el solo uso del método racional (analítico) bastaría para determinar las cuestiones normativas. Es lo que en la ética analítica dio en llamarse “recurso a las buenas razones” (*the good reasons approach*)¹¹ independientemente de cualquier arbitrio de la naturaleza humana o

¹¹ Cf. TOULMIN, Stephen Edelston, *The place of Reason in Ethics*, Cambridge, At the University Press,

del finalismo natural. Y algo más, como en el *good reasons approach*, se refieren a la “razón práctica en obra”, negándose (por negar la naturaleza) algún sustrato natural (potencia o facultad del alma) a lo producido por tal razón: conceptos, juicios, silogismos. En realidad inhabilitar o negar la naturaleza, negando sustento natural a cualquier función específicamente humana, resulta de una necesidad lógico-metodológica de lo que entienden por racionalidad práctica y por normatividad moral. Entonces, la “razón práctica en obra” responde a una “objetividad” o a “absolutos morales” *premorales*, los cuales se explicitan (“se objetivan”) por el solo ejercicio intencional de tal razón. En síntesis, cuando la razón práctica ha de tomar “decisiones morales”, por el solo movimiento inferencial del “razonamiento” ético y el fin al que se ordena, determina que tales absolutos se justifiquen o sean dignos de aceptabilidad moral.

De ahí que las actividades que se requieren para desarrollar la propia naturaleza también devendrían del ejercicio de la razón práctica, para lo cual opone “conocer y hacer”, al aseverar que la primera captación de lo que es bueno para nosotros es una captación (“función”) práctica. Lo que en última instancia niega Finnis es la razón humana como “facultad” del hombre que, por cierto, en Tomás de Aquino posee un “uso” práctico (además del teórico) y en tal uso dos niveles extremos, con grados entre ambos, el “natural” en que se expresa la “ley natural” y el nivel “prudencial” del juicio práctico inmediato de aplicación a la acción. Tal negativa lleva a identificar todo conocimiento, en particular el “conocimiento de primera evidencia natural”, con el conocimiento teórico y “descriptivo” (como le llama),¹² por lo que se lo descarta de la practicidad racional, y no se entiende cómo se determinan las actualizaciones de las tendencias morales frente a los *bienes humanos básicos*. Según Finnis, el solo uso de su “método racional”¹³ permite indubitablemente al agente moral determinar lo que es bueno para el agente como persona humana frente a los *bienes humanos básicos*.

De aquí surge la cuestión de cuál es el recurso epistemológico para determinar tales bienes humanos básicos, e incluso la lista que propone: vida, conocimiento, juego, lo estético, experiencia, amistad, razonabilidad práctica y religión. Finnis sostiene que a través de una “reflexión fría”, las personas humanas con “un pensamiento claro” reconocerían la misma lista de bienes básicos. Es difícil aceptar su negativa a ser considerado un “intuicionista”, ya que está hablando de un “acercamiento reflexivo a la razonabilidad práctica objetiva”. Nuevamente el fantasma de Hume y Moore aparece ya no para evitar la inferencia lógica normas-hechos, sino para sustentar la “objetividad” de los bienes humanos básicos con la sola elucidación de la razón práctica, fuera de la naturaleza humana o de su conocimiento.

1970. NOWELL-SMITH, Patrick H., *Ethics*, Working and London, Unwin Brothers Ltd., Pinguin Books, 1956. HAMPSHIRE, Stuart, *Freedom and Mind and Others Essays*, New Jersey, Princeton, Princeton University Press, 1971.

¹² La identificación de “teórico” con “descriptivo” significa “captación de los hechos”, en este caso, “hechos de la naturaleza”.

¹³ Entiéndase tratamiento ético-epistemológico o más bien ético-metodológico.

II. Tomás de Aquino

A. Planteo de desacuerdos y reinterpretaciones

El concepto de ley natural, y sus implicancias en la ética en general, en el orden sociopolítico y jurídico, y en la moralidad individual y colectiva de los seres humanos, encuentra en Tomás de Aquino una síntesis superior y superadora de los antecedentes doctrinarios, cuyas fuentes primordiales son las de Aristóteles, pasando por los Santos Padres y otros filósofos y pensadores de la antigüedad.¹⁴ De ahí a la actualidad, incluso desde la modernidad, el tratamiento de la ley natural ha tenido que sortear muchos obstáculos e, incluso, deformaciones hermenéuticas hasta la desacreditación de sus bases epistemológicas para establecer criterios racionales de bien o mal, de verdad o falsedad. Tal desacreditación apunta tanto a lo sustantivo, el que sea “ley”, como a su especie, el que sea “algo de la naturaleza”. En el fondo, está *la negación de las bases racionales (en especial de la racionalidad práctico-moral) y, por ende, ontológicas, de la moral (normas y valores) y un uso inapropiado de “naturaleza” y de lo “natural”*.

Los desacuerdos y las reinterpretaciones (que algunas se autotitulan “revalorizaciones”) frente al concepto tomasiano de ley natural giran en torno a dos observaciones críticas.

a. Crítica al valor epistemológico de la racionalidad práctico-moral

La primera crítica al valor epistemológico de la razón moral nos la ofrece, desde el inicio del S XX, la Ética Analítica de habla inglesa, porque ante la antigua tensión de la ética occidental entre el papel de la razón y de la parte no racional de la naturaleza humana en la determinación de la moral, se ha proclamado, y en general explícitamente, por el rechazo a la razón o más bien a la racionalidad como cosmovisión e ideal práctico. Esto ha implicado, también, negar la importancia y hasta menospreciar las verdades captadas por el intelecto y rechazar una estructura inteligible del mundo. La perspectiva analítica tuvo como punto de partida, por un lado, la crítica al ideal moral clásico, sobreviviente en el neohegelianismo inglés, de *vivir conforme a la razón*. Por otro lado, esta corriente es deudora y continuadora del empirismo y positivismo inglés, contrincante clásico de aquel neohegelianismo, al colocarse en el otro polo de la tensión, el de los sentimientos o la parte no racional de la conducta humana, asignando una función metaética a la razón

¹⁴ Una de las fuentes primordiales es Aristóteles, a quien se ha llamado *Padre de derecho natural*. Cicerón, quien continúa el pensamiento griego, en especial la *Retórica* de Aristóteles, recurre al concepto de ley natural de los estoicos, aunque purgado de los elementos panteístas e immanentistas, y a Séneca que sigue la doctrina estoica. Las doctrinas de Cicerón y Séneca influyeron en los juristas romanos y constituyen un verdadero *Corpus Iuris Civilis* que es aprovechado en la Edad Media, especialmente por Gayo, Ulpiano y Justiniano. Estas doctrinas filosóficas y jurídicas de origen griego y romano llegan a Tomás de Aquino luego de ser reelaboradas por el pensamiento cristiano. Me refiero a la patristica, en especial San Agustín y a San Isidoro, Graciano y San Alberto Magno.

moral y por ende a la filosofía. Entre la crítica al idealismo y la formulación de esta nueva corriente han mediado Hume, el positivismo lógico y la semántica lingüística. En consecuencia, la primera formulación de la ética analítica la ofrece Alfred Julius Ayer,¹⁵ que se encuadra dentro del *emotivismo ético* (“emotive meaning”), un sentido dinámico que provoca acciones en la gente como tendencia de las mismas palabras a producir respuestas efectivas en las personas. La finalidad del lenguaje ético no es expresar verdad o falsedad sino el colocarnos ante los hechos con una determinada disposición emotiva.

El segundo momento en esta crítica nos la ofrece Richard Merwin Hare,¹⁶ quien sostiene que el primer paso es rechazar que los juicios morales sean “descriptivos”, vale decir, los que en general se formulan de la siguiente manera: “Esta cosa es buena (u obligatoria). Luego, toda cosa *como esta*, en sus aspectos relevantes, es buena (u obligatoria)”. Sorteado este paso, la propuesta es una “filosofía moral racionalista”, que se configura sobre la tesis del *Prescriptivismo universal*: dar razones que sean “universalizables” (propiedad compartida con el sentido descriptivo) y “prescriptivas” (mandatos que incluyen relaciones lógicas), porque en nuestra situación de hombres, nuestro lenguaje está ligado al hecho de elegir y tomar decisiones sobre qué hacer, es decir, al hecho de ser libres. Los juicios morales tienen un sentido descriptivo (*universalizables*) al que se le incorporan reglas con sustancia moral (*prescriptivos*), pues al aceptar una u otra de estas reglas uno resulta exigido ante ellas, no meramente ante un “cierto uso” de la palabra, sino en materia de principios morales. Hare compagina su posición con el “utilitarismo del acto” y, en particular, por una cierta revalorización de la racionalidad de los juicios morales, con una lectura de la *razón práctica* kantiana y de la *sabiduría práctica* (“phronesis”) aristotélica destacando solamente su carácter de “epitáxica y prescriptiva”.¹⁷

Esta crítica a la razón práctico-moral, además de desacreditarla en su capacidad epistemológica de objetividad, universalidad y certeza, la concibe como incompatible con dar respuesta al referente vital y afectivo que es intrínseco a la moralidad y al obrar moral.

¹⁵ AYER, Alfred Julius, *Language, Truth and Logic*, Victor Gollancz Ltd., first edit. 1936. Este libro contiene un capítulo sobre filosofía moral: *Critique of Ethics and Theology*, págs. 102-120.

¹⁶ HARE, Richard Merwin, *The Language of Morals*, Oxford At the Clarendon Press, 1961. *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1978.

¹⁷ Al hablar de universalidad de los principios morales, HARE no significa lo “universalmente aceptado”, porque muchos de ellos no lo son o porque muchos son causa de desacuerdos. De ahí que el consenso universal sustenta tanto al absolutismo como al relativismo moral. Tampoco, una universalidad rígida que no deje lugar a la tolerancia. La universalidad se la comprende junto a la prescripción, cuando la moral es realmente *operacional*: cuando el hombre hace un esfuerzo serio de “usar” (“utilitarismo”) los principios morales para guiar su juicio moral particular y, en consecuencia, sus acciones. El *prescriptivismo universal* ofrece dos caracteres que, tomados juntos, nos proveen del impulso más poderoso para seguir nuestros juicios morales. Y esta es la clase de principios que nosotros *usamos actualmente en nuestro pensamiento moral*, lo que más nos permite ganar experiencia.

b. Usos impropios de “naturaleza” y de lo “natural” en el orden moral

Una segunda crítica refiere al concepto de “naturaleza y sus derivados”, que consiste en la negativa a recurrir a criterios de legitimación y justificación del proceder científico, que surjan de una dimensión profunda de la realidad, permanente y objetiva, que sustente la diferencia y multiplicidad de los fenómenos, dando sentido y explicación a la infinita variación de la realidad concreta, humana o infrahumana. Nos referimos a quienes comparten la metafísica común del llamado “cientismo”: la negación de toda metafísica, es decir, la negación de esencias, valores y normas más allá de los juicios, estimaciones, elecciones y decisiones producidos en cada circunstancia. En última instancia, es un problema de “conveniencia” o “inconveniencia” de la naturaleza como marco de referencia en la legitimación de la ciencia o en la justificación moral de la conducta humana, más que sólidas argumentaciones epistemológicas o metodológicas del recurso a la “naturaleza” en la concepción del hombre y de su actuar en el mundo.

En primer lugar, hemos de reparar que la inteligencia divina y la humana traducen en sus obras, que siempre incluyen pluralidad, una configuración ordenada, consistiendo precisamente en esto la perfección que puede plasmar un artífice en lo que de él depende: *orden, armonía, equilibrio*. Por ello, el mundo está ordenado, desde el corazón mismo de la diversidad y de la multiplicidad, al poseer cada ente una estructura inteligente, participación de la sabiduría divina, llamada *naturaleza* (“naturaleza” como esencia específica - *significado 1*), que determina en cada ente una configuración estructural que lo especifica y distingue del resto [Inteligencia creadora] y, como contracara dinámica, una *teleología* (“naturaleza” como fuente radical de operaciones - *significado 2*) que lo orienta a sus fines perfectivos propios [Inteligencia providente].

Este diseño inteligente que se registra en todos los seres naturales se concreta de modo particular en el ser humano, pues en él se da una doble línea de operación: una *natural*, ínsita en la misma estructura esencial, que es participación en la esencia divina conforme a su sabiduría, y que orienta la operación (como en todo ente natural) hacia sus connaturales fines perfectivos (*sentidos 1 y 2*) y, otra, *racional y libre*, de la que el mismo hombre es dueño y, por lo tanto, de resultados contingentes, hipotéticos y, por ende, falibles. Referido a esto último, y como el ser humano no puede dejar de obrar (porque ineludiblemente siempre se registra el acto interior de la deliberación y la decisión), se hace necesario modelar o corregir este actuar libre conforme a fines, recurriendo a alguna “medida racional externa al acto mismo” porque todo actuar libre encarna algún “modelo/ejemplar racional con significado”, independientemente del resultado bueno o malo del obrar. Surge la necesidad insoslayable desde la misma naturaleza humana, del orden moral normativo, cuya función no es otra que coadyuvar para que el hombre alcance lo que (paradójicamente) naturalmente y más profundamente ama, que es la realización de su destino existencial como ser humano. En verdad, el hombre es el único ser que actúa siempre “por/para un fin”, lo cual implica conciencia¹⁸ de los medios y de los fines y de la relación

¹⁸ “Conciencia” gnoseológica, que puede no coincidir con el concepto psicológico, sino que, según los casos, incluye los niveles “subconsciente” y/o “inconsciente”.

medios-fin. Por ello, ontológicamente, el hombre fue provisto en la “naturaleza” del uso práctico¹⁹ de su razón (*significado* - 3) de una participación especial en la Razón divina de gobierno (ley eterna), como una suerte de “termostato” frente a los bienes y normas por sí mismos evidentes, e. d. universal o “naturalmente” evidentes,²⁰ contenidos en un “hábito casi-natural” llamado *sindéresis*.²¹

“Como el ser es lo primero que cae bajo todo conocimiento, así el bien es lo primero que aprehende la razón práctica [uso práctico de la razón humana], ordenada a la operación, puesto que todo agente obra por un fin, el cual tiene naturaleza de bien. Por lo tanto, el primer principio de la razón práctica será el que se funda en la razón [concepto] del bien, pues ‘el bien es lo que todos los entes apetecen’. Éste, pues, será el primer precepto de la ley: ‘se debe obrar y proseguir el bien y evitar el mal’. Todos los demás preceptos de la ley natural se fundan en este, de suerte que todas las cosas que deben hacerse o evitarse, en tanto tendrán carácter de preceptos de ley natural, en cuanto la razón práctica los juzgue naturalmente como bienes humanos”.²²

Ahora bien, los tres sentidos de “naturaleza” se implican y se sustentan consecutivamente, llegando en el orden moral al requerimiento de una medida racional que, cual guía ejemplar, reasegure el mismo curso natural de la libertad humana. Y este es el orden racional de la normatividad, orden de la razón práctico-moral frente al destino existencial de la naturaleza humana, sea como *norma-modelo*, o como forma obligatoria *norma-precepto* o *ley moral*, y ambos tipos de “normas” ostentan un nivel “natural” y otro de “aplicación prudencial”.

Cabe aclarar, que incluso entre los que intentan seguir la doctrina tomasiana sobre la ley natural, suelen reducir estos tres significados y usos de “naturaleza” al primero (a lo más al segundo de ellos), haciéndose ciertamente pasibles de las objeciones de la NEDN: el no alcanzar el nivel de la practicidad moral en la ética o en la vida de los agentes morales.

B. Respuestas a la “Nueva Escuela del Derecho Natural” o “Nueva Teoría de la Ley Natural”²³

En la presentación del planteo, comencé por el problema de la “racionalidad práctica”, pues fue desde allí donde se originó esta nueva reinterpretación. Sin

¹⁹ La inteligencia o razón humana es una sola potencia o facultad del alma humana (inorgánica y espiritual) con un doble uso: uno *teórico* y otro *práctico*, que difieren por: 1. Si sus objetos son o no “operables por el hombre como agente libre” y 2. Si la intencionalidad del fin es o no “práctica”. Por lo tanto, en la realidad pueden ser los mismos objetos bajo una doble consideración gnoseológica, epistemológica y metodológica.

²⁰ En la actualidad expresiones casi “análogas” como las de: “absolutos morales” o “bienes morales básicos” o “bienes no negociables”, etc.

²¹ Para Tomás de Aquino el término “hábito” tiene un segundo sentido menos propio que “podemos aplicarlo a aquello que poseemos mediante un hábito. Así llamamos fe, también, a las cosas que conocemos mediante la fe. Y de este modo, como los preceptos de la ley natural son considerados algunas veces de una manera actual por nuestra mente y otras de una manera solo habitual, podemos decir que la ley natural es un hábito”. *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 1 corpus.

²² *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2 corpus.

²³ En realidad sus autores “reducen” la ley natural al derecho natural.

embargo, las bases argumentativas de tal teoría radican en el uso que hacen del concepto de naturaleza, por lo que es conveniente tratarlo en primer lugar.

a. Usos impropios en la NEDN de “naturaleza” y de lo “natural” en el orden moral

- Maneja un único concepto de “naturaleza”, lo que he llamado el *significado 1*, como “conjunto de determinaciones específicas que conforman la tipificación de los entes”, de ahí que la naturaleza se concebida como una estructura rígida y determinista, opuesta al cambio y a la multiplicidad de la realidad concreta y, por lo tanto, que nada explicaría. En tal reducción de la teoría tomasiana de la ley natural, solo quedaría lugar para una descripción teórica de la naturaleza (antropológica o metafísica) y de la voluntad de un ser superior sin intervención de un principio.
- Con respecto al *significado 2*, que es dinámico, porque repara en la misma esencia como “conjunto de tendencias naturales hacia la plenitud del ente”, lo consideran infrahumano, al sostener que, en el caso de la vida humana, podría explicar la estructura y el funcionamiento de la dimensión biológica del hombre, pero no así lo específico de su comportamiento racional y libre (ni siquiera lo sensible), ya que al ser un sustrato dado y recibido coartaría la determinación autónoma de la persona.
- Respecto del *significado 3*, “los primeros principios de la moralidad contenidos en el nivel natural de la razón práctica” son desacreditados en sí mismos y reducidos a principios específicamente morales que gobiernan la elección, sustentados en una “objetividad premoral”, e. d. que dependerían de la intención del agente moral. Son “bienes premorales” que no se reducen a los valores morales que prescriben porque lo designado por “bueno” en el principio incluye tales bienes premorales los cuales no aseguran necesariamente que del juicio práctico surja una buena acción. La negación del nivel natural de la razón práctica ha arrastrado también la negación de la rectificación prudencial próxima a la acción. O al decir de Finnis, son “absolutos morales” que no están fundados en las inclinaciones de la naturaleza moral del hombre ni en su aplicación, sino que serían una suerte de entidades no-ontológicas (sucedáneo de “premoral”), que moralmente se explicitan al atender a lo que uno piensa prácticamente que sería bueno, valioso de hacer, conseguir, tener o ser.

b. Reduccionismo en la NEDN del valor epistemológico de la racionalidad práctico-moral

- La ley natural comparte con toda ley su carácter de ser un producto racional.²⁴ En primer lugar, es “ley”, porque su contenido específico lo constituyen

²⁴ Es interesante reparar que Tomás de Aquino considera el concepto de ley como analógico, siendo su analogado principal el de la ley humana, ya que solo a la especie humana cabe la moralidad. De ahí la

proposiciones racionales fruto de la ordenación natural de la razón humana, como participación en la ley eterna. Segundo, es “ley moral”, porque sus preceptos no son meros enunciados descriptivos, sino juicios imperativos, y de los más radicales, que mandan seguir lo que es intrínsecamente bueno y prohíben lo que es intrínsecamente malo. Por eso, ostenta la máxima superior de todo el orden moral: “se debe hacer el bien y se debe evitar el mal”, máxima que cualquier norma humana, individual o colectiva, no hace otra cosa que aplicar.

- Sin embargo (alejado del voluntarismo),²⁵ cabe destacar que, también, como toda ley, la ley natural no es una mera moción o impulso a obrar proveniente de la voluntad, porque el acto principal que estructura la proposición legal es un acto prescriptivo o “imperativo” (*imperium*), que es de naturaleza racional. A su vez, y por lo mismo, es el único acto de la razón que tiene fuerza de obligación, es el único que “se impone”. La NEDN al optar por la “objetividad”, negando un sustento en la natural practicidad de la razón humana, y, además, confiando que los “bienes humanos” resultan de atender a lo que uno piensa prácticamente que sería bueno, valioso de hacer, conseguir, tener o ser, no ve cómo se escabullen, respectivamente, del “intuicionismo” (“falacia naturalista” de Moore) y del “prescriptivismo” (versión analítica de Hare de la “buena voluntad” kantiana).
- Retomando los juicios de la razón práctico-moral, en punto a los planteos iniciales de este trabajo, de su legitimidad y validez científica frente a aseveraciones de verdad y falsedad, de bien o mal, se ha de afirmar que en los juicios morales particulares o en aquellos juicios universales no primerísimos, el criterio es una *armonía, equilibrio, orden*, de esa tensión o desnivel propios del orden moral, entre dado-darse, ser-deber ser, real-ideal, en sí-para mí, pero también entre la certeza y las dudas, o dificultades, propias de la falibilidad de la conducta libre humana. Puesto que, en cuanto juicios rectos, propios de la virtud intelectual de la prudencia, tienen certeza de rectitud y de dirección no especulativa sino práctico-afectiva y, consecuentemente, es una *razón vital y afectiva*, siendo su tarea esencial la de encarnar la moralidad en la vida concreta de los hombres suscitando *un amor ordenado a los fines rectos que le permiten cumplimentar la vocación existencial del ser humano*.
- Para concluir, en primer lugar, y respecto de la incumbencia de la razón práctico-moral con los bienes concretos y con la vida de los agentes mora-

definición de ley moral: *la ley no es más que una prescripción de la razón, en orden al bien común, promulgada por aquel que tiene el cuidado de la comunidad (Summa Theologiae, I-II, q. 90, a. 4 corpus)*. Por esto, su demostración de la conexión necesaria entre razón y ley moral es estrictamente filosófica, sin extrapolación de una reflexión teológica de la ley eterna, ni religiosa de la ley divina. Solo lo hace cuando quiere distinguir los preceptos de la ley, en su sentido propio, de los preceptos ceremoniales y judiciales. *Summa Theologiae, I-II, q. 100, a. 1 corpus*.

²⁵ Cf Al inicio cuando señalé los adjetivos que mereció lo que la NEDN llama “teoría convencional/tradicional/escolástica de la ley natural”: “racionalismo”, “voluntarismo”, “legalismo”, “espiritualismo” o “minimalismo”.

les, debemos recalcar que no es una razón solipsista y abstracta, como si el orden universal no fuese también constitutivamente concreto, por el simple hecho e que es *real y existente*. Y lo mismo vale para el nivel teórico de la razón natural. Así, el principio de “no contradicción” como el que “el bien debe ser hecho y el mal evitado” tiene una fuerte realidad vital en los seres humanos. ¿Tal vez no será que no conviene epistemológicamente contar con principios “universales, necesarios y ciertos”? Tal vez, por ahí debe buscarse la respuesta.

- En una segunda conclusión, se ha de destacar que la razón práctico-moral depende psíquicamente en su ejercicio de la afectividad sensible con toda su carga subjetiva, tanto del apetito concupiscible como del irascible, porque ellos movilizan directamente los miembros y energías físicas que hacen ingresar las operaciones humanas en la vida concreta. Al igual que el conocimiento intelectual finaliza su captación del objeto real a través de una conversión a través de la imaginación, así las determinaciones prácticas del psiquismo intelectual-volitivo lo hacen a través de la afectividad sensible. Diferente cuestión es la orientación y cualificación de la afectividad sensible en la concreción de la operación, si es congruente o no con la natural armonía de la estructura psicofísica del hombre y su consecuente centro de control funcional intelectual-volitivo. Porque en el hombre la parte no racional, incluso el nivel biológico, a diferencia del animal, no puede considerarse “en absoluto”, ya que por la constitución armónica natural del ser humano, lo racional puede ser “racionalizable”.²⁶

En esto comprobamos cuán alejado está del hombre real y concreto el pensar que su naturaleza y todo lo que responde “naturalmente”, si bien tiene la regularidad, espontaneidad y constancia de lo dado ontológicamente, sea un sustrato inerte e incompatible con la circunstanciada vida humana. La misma libertad, incluso los actos interiores de obrar inmanente, como la contemplación, la investigación científica, la creación artística, los procesos místicos, requieren de una tranquilidad, un control, un equilibrio en las tensiones, lo cual incluye, también, el concurso de lo corporal. Este es el ámbito en el que cabe dar una respuesta a los condicionamientos psicológicos y sociológicos de la conducta moral, pues la idea de una libertad “desencarnada” que ignora sus límites y las fuerzas impersonales que colaboran en la posición del acto humano, termina siendo una libertad despótica. Esto la conduce a negar la importancia del condicionamiento orgánico y de la influencia de las fuerzas no espirituales, y se llega a una mutilación del ser humano, lo cual es contrario a su naturaleza y a la concepción tomasiana del hombre y de su vida moral.

²⁶ Es decir, el hombre a diferencia del animal, “no se mueve inmediatamente a impulso del apetito irascible y concupiscible, sino que espera el mandato del apetito superior, que es la voluntad. Pues, en todas las potencias motoras ordenadas unas a otras, la segunda no se mueve sino en virtud de la primera; por eso el apetito inferior no basta para mover hasta que el superior lo consienta [...] De este modo, por lo tanto, el apetito irascible y el concupiscible están sometidos a la razón”. *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 3 corpus.