

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

SAPIENTIA

VOLUMEN LXIX
FASCÍCULO 234

A. D. 2013

Buenos Aires

Artículos

MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI

Universidad Católica Argentina
CONICET

LECTURAS CONTEMPORÁNEAS DE LA LEY NATURAL

Resumen. *La teoría de la ley natural* ha tenido un extenso desarrollo en la ética, más allá de lo jurídico, por lo que bien puede hablarse de una *ética de la ley natural*, con una vigencia desde su nacimiento en el pensamiento griego hasta la filosofía contemporánea. En este trabajo se atiende a la especial lectura que hacen los moralistas neo-analíticos de habla inglesa, quienes tratan, sistemática y/o históricamente, el tema de la ley natural, sea traduciéndola a su proceder epistemológico, sea en confrontación o crítica, sea desde una forma «sui generis» de reivindicación. Esto nos permite hablar de una vigencia de lo que su concepto significa: ser una ley que se sustenta en la naturaleza racional y universal de la humanidad.

Palabras clave: ley natural - racionalidad práctica - filosofía analítica

Abstract. *The Natural Law theory* has had a great development in Ethics, beyond its legal framework, so we can truly speak of a *Natural Law Ethics*, in full validity from its born in the Greek through the contemporary philosophy. In this paper, I address the special readings of the Neo-analytical moralists of English language, who deal, systematic and/or historically, with the natural law's question. They sometimes translate the natural law to its own epistemology, either in confrontation or critically, or in a «sui generis» recognition. This allows us to talk about a full validity of the significance of its concept: to be a law that has its support in the rational and universal nature of mankind.

Key words: natural law - practical rationality - Analytic philosophy

1. Ética de la ley natural

La teoría de la ley natural ha tenido un extenso desarrollo en la ética, más allá de su impostación jurídica, por lo que bien puede hablarse de una *ética de la ley natural*. Se extiende

a lo largo de toda la historia de la ética desde su nacimiento, teniendo incluso una presencia en formulaciones contemporáneas. Tampoco es ajeno su tratamiento (aunque podría resultar forzado), por la filosofía neo-analítica de habla inglesa, sea en términos de traducción a su método y proceder epistemológico, sea por reducción a propuestas de algunas éticas analíticas, sea en confrontación o crítica, sea desde una forma «sui generis» de reivindicación. Esto nos permite hablar de una vigencia de lo que su concepto importa: ser una ley que se sustenta en la naturaleza racional y universal de la humanidad, porque *vigencia* no significa repetición o reelaboración de tal o cual doctrina que defienda la ley natural. *Vigencia* significa que no cabe excluirla de cualquier abordaje de lo moral, porque no cabe escepticismo de la ley natural. Y éste es el último objetivo de este trabajo.

En el ámbito de las éticas de habla inglesa, se reconoce a la ley natural como principal cometido, el rechazar toda forma de escepticismo moral y, que su premisa básica, es que las convicciones morales humanas se fundan racionalmente en principios generales que guían la conducta recta, lo que revela la racionalidad de la naturaleza humana. También, en general, la ética actual encontraría, por una parte, una debilidad en la aplicación práctica de dichas máximas generales y, por otra, la tendencia observable en el mundo de hoy de que al perfeccionamiento humano, que admite una diversidad de formas, se podría acceder por variadas formas de vida.

Tal es así, que en el volumen editado por Peter Singer, *A Companion to Ethics*¹ son convocados notables representantes de la ética contemporánea que desarrollan, sistemática y/o históricamente, los principales problemas morales abordados —temáticos o epistemológicos— desde el nacimiento de la ética en la antigua Grecia, apareciendo en todos los capítulos, de una forma u otra, referencias a la ley natural y a la ética de la ley natural. «Para realizar esta tarea es útil tener una guía con la información sobre los pasos que seguiremos, de cómo argumentar, de los principales desvíos por los que la gente ha toma-

¹U. K., Blackwell, ed. 2006 (primera publicación 1991), 565 páginas. En adelante *AC to E*.

do rutas alternativas y quienes nos han antecedido. De mayor valor es, sin embargo, la clase de compañeros que han estimulado nuestro pensamiento sobre la ruta que habremos de seguir y nos han advertido de las trampas y callejones sin salida que han impedido a otros el progresar»².

El proceder a seguir será el de presentar las peculiares lecturas de una ética de la ley natural que se recogen en varios capítulos de *A Companion to Ethics*, cuyos autores se adscriben al pensamiento occidental de habla inglesa³. En la primera parte, se registrarán, a su vez, las aporías no resueltas en su abordaje del tema de la *ética de la ley natural*, y, frente a dichas aporías, si lo amerita, se trazarán posibles líneas de respuesta como planteos del «estado de la cuestión según una ética de la ley natural». En la segunda parte, se tratará más en particular la relación entre *naturalismo y racionalidad moral*, donde nos encontramos con objeciones críticas a este binomio como, también, ciertas formas de revalorización.

a. Orígenes y formulación clásica.

Es interesante seguir la interpretación histórica que realizan los autores de referencia porque, a través de ella, se revela (aunque fuera por oposición) la vigencia de una ética de la ley natural desde el alborear de la filosofía hasta entrada la edad moderna, aunque en esta última era con un giro muy significativo. Por de pronto, se asienta⁴ que es imposible ofrecer una sola versión de la *ley natural* a lo largo de la historia, generalizando sus aspectos particulares, de modo tal que fuera representativa de una *ética de la ley natural* porque, desde sus comienzos, las teorías de la ley natural han sufrido cambios de perfil con sus consecuencias en las doctrinas respectivas. De ahí la cuestión de cómo armonizar la pluralidad contenida en la tradición sobre la ley natural con su idea abstracta y general⁵.

² *AC to E*, Introduction by Peter Singer, v.

³ «I will not even be competent to edit a volume that gives equal space to other traditions. Within that Western philosophical tradition, although no-one can claim to be immune from intellectual trends, I have tried to focus on the timeless questions of Western ethical thought, in preference to the issues that are currently fashionable». *Ibidem*, vi.

⁴ BUCKLE, STEPHEN, «Natural Law», en *AC to E*, Part IV, n. 13, pp. 161-174.

⁵ «In order to bring out some of this variation, and also to show what remained rela-

En síntesis, reconocer la necesaria generalización de la ley natural traería aparejado su limitado valor como «ética práctica», es decir para el razonamiento moral, al sostener que es «inmoral» por ser «antinatural».

Toman como punto de partida a la ética griega, en especial en sus principales representantes, Platón y Aristóteles, quienes distinguen, en la conducción de los asuntos humanos, entre *nómos* y *physis*. *Nómos* refiere a la norma que depende de un legislador humano, mientras que *physis*, es la realidad natural, la naturaleza que permanece bajo los cambios. De ahí que Platón reconoce una ley no escrita⁶, sustentada en la inmutable realidad de las Ideas, impuesta por los dioses, incluso a la que los mismos dioses obedecen. Aristóteles, por su parte, distingue una justicia legal o convencional de una justicia natural, pero las dos clases de justicia no difieren por su inmutabilidad. Buckle llega a esta conclusión porque entiende que Aristóteles aplica el modelo biológico para explicar todos los tipos de procesos naturales. «Para Aristóteles, la naturaleza de una cosa es el principio interior del cambio... Así en un manifiesto contraste con la visión de Platón, el relato de Aristóteles no implica que lo natural (o real) fuese inmutable; solo requiere que los cambios ocurran como el resultado del natural dinamismo interior del ente... Como los restantes entes biológicos, los seres humanos también crecen y maduran a través del tiempo; pero, lo más importante, ellos también son seres activos y pueden ordenar sus acciones a la luz del conocimiento racional... Por ello, si tenemos que determinar qué es la naturaleza humana, lo que encontramos es el principio interior que gobierna distintivamente la vida humana, y éste es la razón»⁷.

Antes de la formulación clásica de la ley natural que realizara Cicerón, medió el estoicismo griego que, contrariamen-

tively constant, the most helpful approach will be to sketch the early development of the idea of natural law, and then turn to consider some distinctive modern aspects. In this way it will be possible to bring out both the plurality of the natural tradition, and also how abstract and general the idea of natural law must be kept in order to focus on its more stable features», Ibidem, p. 161.

⁶«Against its ancient background, his theory can be understood as an attempt to show that human behavior is subject not only to established social rules, but first and foremost to an 'unwritten law'-whether understood to be imposed by the gods, as it is put by Sophocles in the tragedy *Antigone*, or a rule to which the gods themselves are subject», *Ibidem*, p. 162.

⁷*Ibidem*, p.163.

te a Aristóteles, rechaza el desarrollo biológico de los procesos naturales al admitir un cosmos determinista y que la razón humana (*logos*) sería como una chispa de ese fuego creativo que ordena y unifica el cosmos. Sin embargo, reconocen la importancia aristotélica concedida a los seres humanos pues, por esa conexión con el *logos*, los seres humanos «son capaces de formular la demanda de una ética de la ley natural: la ley natural, la ley de la naturaleza, es la ley de la naturaleza *humana*, y esta ley es la razón. Ahora bien, siendo que la razón puede corromperse por servir a intereses particulares más que a sus propios fines, debe ser enunciada de un modo más preciso: la ley natural es la ley de la *recta y sana razón*»⁸.

Cicerón distingue entre una ley para el «vulgo», que sería escrita y decretada por los hombres, de la «verdadera» ley que es la recta razón de acuerdo con la naturaleza. Ella es de aplicación universal, inmutable y perenne. Sus mandatos deben ser obedecidos y sus prohibiciones advierten lo que no ha de hacerse. Sirve para gobernar racionalmente la vida humana y para organizar la vida de los seres sociales racionales. A diferencia de la metafísica del estoicismo o la de Platón, la ley natural en Cicerón no incluye un mandato sustancial a modo de la existencia de un *orden normativo natural*. «Esta conclusión se aleja significativamente de algunas interpretaciones de la ley natural, que la ven bajo la melancólica creencia que existe un código moral inscripto en algún lugar de los cielos... Cicerón es muy claro al sostener que la creencia en la ley natural es la creencia que, tanto a nivel individual como social, los asuntos humanos son gobernados por la razón y que tal gobierno nos provee de respuestas explícitas y obligatorias para organizar las vidas de los seres sociales racionales»⁹.

Según los autores que hemos convocado, la Escolástica, considerada «clásica», el período anterior («pre-clásico») y el Renacimiento, fueron ignorados por los filósofos de lengua inglesa durante toda la edad moderna hasta mediados del siglo XX, en que se comienza a descubrir la calidad intrínseca y relevancia de dicho período. «Parte de la dificultad al evaluar la

⁸ *Ibidem*, pp. 163-4.

⁹ *Ibidem*, pp. 164-5.

filosofía de la Edad Media, y en menor grado al Renacimiento, es que se expresa en un vocabulario teórico no familiar. Esto responde a la naturaleza del *escolasticismo* —la tradición filosófica dominante— que es incomprensiblemente técnica. Un problema mayor para entender y convalidar el argumento y las conclusiones presentados por los autores de estos períodos, surge de las variadas diferencias acerca de los supuestos sobre la naturaleza del universo y la índole de la humanidad, que ellos y nosotros estaríamos dispuestos a aceptar¹⁰. A su vez, Haldane considera que en la Pre-Escolástica encontramos los primeros esbozos. Destacan a S. Jerónimo, quien acuña el término «syndéresis» como poder innato para distinguir el bien del mal (como «chispa de la conciencia»); S. Agustín, quien ofrece pautas para la estimación (juicio) moral conforme a la ley de Dios («vuelo del alma» por una purificación en el más allá), siendo el deseo el motivo íntimo de la rectitud moral por inspiración divina; y Dionisio Areopagita —quien recoge la herencia platónica y neoplatónica, influyendo desde el s. VI hasta el Renacimiento, quien considera el «vuelo del alma» agustiniano desde una teología psicológica y considerando el mal como una privación de bien.

Tomás de Aquino es considerado como el principal representante de la Escolástica, que ha hecho del tratado de la ley natural el eje de toda su teología moral, con una formulación racional —siguiendo a Cicerón— a pesar de reconocer sus fundamentos metafísicos y revelados y la ley eterna participada. La «racionalidad» es el componente específico de su carácter de «ley» y de «natural». «Lo que es contrario al orden de la razón, es contrario a la naturaleza de los seres humanos como tales, porque lo que es razonable está de acuerdo con la naturaleza humana como tal. El bien del ser humano es estar de acuerdo con la razón y el mal humano es estar fuera del orden de la racionalidad (*ST*, I-II, q. 71, a. 2c) »¹¹. Aquino distinguiría entre preceptos primarios y secundarios, y éstos derivarían de los primarios y «siendo los segundos y no los primeros sujetos al cambio. Así, formulado abstractamente, más pareciera

¹⁰ HALDANE, JOHN, «Medieval and Renaissance ethics», en *AC to ethics*, Part III, n. 11, pp. 133-146, p. 133.

¹¹ *Ibidem*, p. 165.

que se retrotrae el problema que se lo soluciona. Sin embargo, para nuestros propósitos dos puntos son importantes. En primer lugar, la solución depende de revivir la concepción aristotélica de los cambios naturales; segundo, el consecuente suceso de la visión de Tomás en la Europa occidental posterior significó que, al admitir la capacidad de la ley natural de incorporar cambios, la ley natural resultase ampliamente aceptada... La flexibilidad ganada no es, sin embargo una ventaja: evita una clase de problemas, agravando otros. Un problema común de la ley natural es cómo trasladar las pretensiones de la existencia de soluciones naturales y racionales del gobierno propio de la conducta humana, a reglas o máximas de utilidad específicamente prácticas»¹². En este contexto, es interesante la conclusión de Haldane, en el sentido que la teoría del Aquinate, al combinar de forma debida la dimensión religiosa y racional de la moralidad, estaría en una vía media entre el averroísmo latino y el voluntarismo franciscano¹³.

Aporías no resueltas

- En Platón, la ley natural según el paradigma de las ideas, ¿se articula desde una visión metafísica, teológica o simple mandato religioso?¹⁴
- Aristóteles. ¿Incorre en «determinismo biológico racional», preparando el camino al «determinismo cósmico del *logos* estoico»¹⁵? Además, la mutación que sufriría la ley natural ¿no afecta más bien al desarrollo de la naturaleza que a la naturaleza misma?

¹²BUCKLE, *op. cit.*, pp. 165-166.

¹³«In giving due place to the religious dimension of morality while combining it with a broadly rationalist theory, Aquinas trod a path between two groups of contemporary philosophers: the Latin Averroists and the Franciscan voluntarists. The former, of whom the most important was Siger of Bravant (1240-84), maintained an unqualifiedly naturalistic version of Aristotelian eudaimonism. The latter, by contrast, challenged the idea that divine law is in effect a "user's" guide to human life, and maintained that it is an independent source of obligation rooted in God's legislative will», HALDANE, *op. cit.*, p. 142.

¹⁴Repáremos en este pasaje de BUCKLE del que no se proclama: «Like all knowledge, knowledge of goodness depends on being able to penetrate beyond the veil of appearances to the hidden, unchanging reality of the Forms. Plato thus rejects the idea that morals and law are purely conventional», *op. cit.*, p. 162.

¹⁵«The Stoics rejects Aristotle's biologically-flavoured account of natural process. They developed an explicitly account of the cosmos, in which the unity—and thus the interconnectedness—of all things was a central theme», *Ibidem*, p. 163.

- Cicerón es considerado quien formula el concepto de ley natural como sólo producto de la razón que legitimaría lo que es bueno/permitido o malo/prohibido, pero fuera de todo «orden moral normativo pre-existente»¹⁶. Sin embargo, ¿cómo conciliar tal interpretación con la aseveración ciceroniana de que «la ley natural es válida para todas las naciones y tiempos, y que existe un maestro y legislador que es Dios por encima de todos nosotros» (*De Re Publica*, III, 12)¹⁷.
- Al igual que en la interpretación de Aristóteles, negar el recurso ciceroniano a un orden moral natural, ¿no es confundir para excluir la fundamentación metafísica? En otros términos, si se aceptara la fundamentación metafísica de la ley natural ¿no se está confundiendo (tendenciosamente) con requerir la referencia a un Dios revelado y a la religión? ¿Es que la racionalidad de la ley natural puede gozar de tan absoluta autonomía? Esta suerte de *salto indebido* bien pueden extenderse a la interpretación que los autores de referencia hacen de todos los cultores de una ética de la ley natural.
- La *syndéresis*, para S. Jerónimo, ¿debe entenderse a modo racionalista como una facultad de la razón humana fuera de la revelación divina o, en las antípodas, como una suerte de sentido moral que «intuye» lo que es bueno o malo (intuicionismo)?
- En la Pre-Escolástica, si bien la explicación de la ley natural está influenciada por el ejemplarismo platónico y por el concepto cristiano de creación, ¿pueden rescatarse elementos racionales (virtualmente incoados) dentro de esa legislación impuesta por la voluntad divina en la existencia para el gobierno de los asuntos humanos?¹⁸

¹⁶ «If this is the core of Ciceronian natural law, then it is free of any substantial commitment to either Stoic or Platonic metaphysics; and therefore it involves no substantial commitment to the existence of a “normative natural order”, at least in any sense that implies more than the facts of human nature already identified», *Ibidem*, 164.

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ «Although the Fathers were not themselves speculative thinkers, they introduced into their theistic ethics notions of considerable importance which recur throughout medieval and Renaissance philosophy», HALDANE, *op. cit.*, p. 134.

- En Aquino, se confunde «derivación» de los preceptos secundarios de los primarios por su adscripción a órdenes cada vez más determinados de los asuntos morales humanos, con una «flexibilidad» de la ley natural que atentaría contra su universalidad. Además, la «aplicación» de todos los preceptos a normas concretas en las circunstancias de acción, se confunde con «mutación» y «cambio» lo que afectaría, incluso, a la misma ley natural¹⁹.
- En general, el sostener una teoría de la ley natural y la ética correspondiente ¿implicaría un determinismo de la ley natural incompatible con la libertad moral respecto del actuar y de la obediencia?²⁰ En el fondo, hay, por una parte, una negación de la universalidad de la ley natural y, por otra, de la capacidad abstractiva de la razón humana (sea teórica o práctica) que, al igual que en todo conocimiento, podría revertirse e iluminar todos los casos particulares, según sus determinadas circunstancias. En el orden moral, se estaría negando un órgano de aplicación en las circunstancias, como sucede en la aplicación de la ley humana positiva o en los usos y costumbres —situaciones estas que no son negadas por tales moralistas— y que oficiaría de nexo entre las máximas universales y la racionalidad práctica concreta. En la formulación clásica, este papel es atribuido a la prudencia, que puede determinar ese equilibrio armónico en cada caso concreto en el que consiste la rectitud moral circunstanciada.

Estado de la cuestión

- Si bien los intérpretes de referencia no niegan la validez filosófica de la *teoría de la ley natural* y la consecuen-

¹⁹ «Increasing the flexibility of the idea of natural law exacerbates this problem because it loosens the connection between the general principles and the actual practical maxims. It prevents a straightforward answer to the question, what does natural law imply in practice?», BUCKLE, *op. cit.*, p. 166.

²⁰ «Since Aquinas shares the common medieval view that there is an eternal law, and that it is unchanging, whereas human law is manifestly changeable, his attempt at harmonization may appear doomed from the start», *Ibidem*, p. 165.

te *ética de la ley natural*, formulan críticas importantes que merecen las correspondientes respuestas si se toma en cuenta la lectura sesgada y desde sus propios parámetros, que realizan de los autores y de sus obras. Tales críticas pueden agruparse en algunos puntos centrales:

- (1) ¿Cómo trasladar las exigencias de la ley natural, que es universal por natural a las reglas prácticas específicas? ¿Es la misma ley moral natural el órgano de aplicación?
 - (2) ¿Cómo justificar simultáneamente su universalidad racional y su razonabilidad práctica?
 - (3) ¿Es incompatible la ley natural con el sustento en un orden moral natural, sea metafísico o teológico?
 - (4) La racionalidad de la ley natural ¿es incompatible con un Providente (racional) supremo?
- Al no dar respuesta a estos planteos, los moralistas de referencia se inclinarían a reconocer simplemente la *teoría de la ley natural* y su ética consecuente, solamente como una de tantas teorías como alternativa ante el escepticismo. El fundamento de la ley, e. d. de nuestros deberes morales, en la naturaleza se opondría a la postura de los escépticos que sostendrían que no hay respuestas correctas a las cuestiones morales, sólo convenciones; aseveraciones propias del nihilismo (en su formulación más fuerte) o del relativismo (en su formulación más débil); por último, que nada existiría en moral que se funde en algo objetivo, permanente y real, por toda la eternidad. En este contexto, la *ética de la ley natural* cumpliría un papel meramente depurador de la moralidad y extra-filosófico²¹.

²¹ «It is not uncommon for modern critics of natural law to take it as one among many competing theories intended to explain the foundation and nature of our moral duties. In its classic formulations, however natural law is understood as the alternative to moral scepticism: the alternative, that is, to the view (variously expressed) that there are no right answer to moral questions –only accepted answers, mere conventions. In this sense, “moral scepticism” refers to both strong theses like nihilism, and also weaker ones, such as relativism. All such positions deny that moral beliefs have any objective or (eternally) real foundations, that there are moral conclusions to be discerned *sub specie aeternitatis*», *Ibidem*, p. 166.

b. En el período renacentista.

Los autores convocados de *AC to E*, entienden que este período, en lo que refiere al escolasticismo y a sus propuestas, está caracterizado por su pluralismo y de gran eclosión temática al querer dar respuesta a todo, por lo que suelen confundirse los planteos o se diluyen algunos. El tema de la ley natural y su ética respectiva pasaría a un segundo plano por el mismo espíritu de la época. Reconocen los autores de referencia, cierta continuidad (a su modo) o reedición del tratamiento de la ley natural en Francisco de Vitoria (1480-1546)²², en Francisco Suárez (1548-1617)²³ y dos formas muy peculiares, la de Hugo Grocio (1583-1645) y, en el mundo de habla inglesa, destacan, fuera del tomismo como tal, a Richard Hooker (1553-1645)²⁴. Tal vez, la extensión de la ley natural a estas dos últimas versiones de pensamiento, fue la obra de Suárez que ofició como «un canal por el cual la filosofía moral tomista fuese aceptable en Europa por quienes no habían sido formados en la tradición escolástica, incluso quienes como Grocio eran profundamente hostiles a esa particular asociación con lo religioso pero, sin embargo, en general inconscientemente, desarrollaron una visión de la moral semejante a aquélla de los escolásticos católicos»²⁵.

También se dio un Renacimiento escolástico «humanista», en las obras de Tomás Moro (1478-1535) y de Tommaso Campanella (1568-12639). «Mientras que el Renacimiento escolástico intentó extender la metodología filosófica de la *Summa Theologiae* delineando mayores recursos para el análi-

²² De Francisco de Vitoria solo rescatan un aspecto parcial de su obra al decir: «Francisco de Vitoria, considered the legitimacy of using violence in defense of society, and thereby advanced the development of 'just war'», HALDANE, *op. cit.*, p. 143.

²³ «Francisco Suarez was probably the most distinguished of all the Iberian Thomists, though while he was a major commentator on Aquinas his ambitions went far beyond re-presenting the "Angelic Doctor's" teachings. His own synthesis of scholasticism also drew from the metaphysical ideas of Ockham, and this led to his espousing a view in which the will of the agent and that of God play a large part in determining the moral value of conduct, Ibid.

²⁴ «Much closer in theological outlook of Suarez, but living in isolation from Thomist circles, was his English contemporary Richard Hooker who drew upon the natural law theory presented by Aquinas to develop an account of the relation between natural and revealed law. So great, indeed, was the influence of Thomist ideas upon Hooker in his writing of *The Law of Ecclesiastical Polity* that he came to be known as the "Anglican Aquinas"», *Ibidem*, 144.

²⁵ *Ibidem*, 143-4.

sis lógico y su subsiguiente sistematización, el Renacimiento humanista se retrotrajo a la *República* [Platón], encontrando en ella el modelo perfecto para la expresión literaria de las ideas. Así fue que durante el largo período de la era moderna, Vitoria escribió *Commentary on the Seccon Part of the Summa Theologiae*, mientras que Sir Thomas More concibió su *Utopia*; Suarez escribió *De Legibus* como Tommaso Campanella compuso su *Ciudad del Sol*»²⁶.

Del resto del período puede hablarse de una declinación del escolasticismo que arrastró el tratamiento de la ley natural. «Algunos factores contribuyeron a la reacción post-medieval contra el escolasticismo. Junto al surgimiento de la ciencia empírica y la fragmentación de la Iglesia universal, surge un movimiento dentro de la misma filosofía contra el aristotelismo y a favor del retorno de las doctrinas platónicas. Esto último fue debido, en parte, al redescubrimiento de autores de la antigüedad clásica y al aumento de las traducciones que facilitaron el acceso a sus obras. Todo ello estimuló cierto eclecticismo no crítico, al tener menos interés en determinar la consistencia interna en la recopilación de las ideas, que en admirar las cualidades estéticas tanto de las partes como del todo»²⁷. Es el caso de Nicolás de Cusa (1401-1464) quien, «sobre la base de la metafísica pitagórica y platónica más el misticismo cristiano, construyó un relato de la realidad de acuerdo al cual existe un movimiento de toda la humanidad hacia Dios, dirigido bajo la guía del amor místico»²⁸. Estas ideas tuvieron eco en la Academia Neoplatónica de Florencia del siglo XV, que contó con figuras como Marsilio Ficino (1433-1499) y Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494).

Aporías no resueltas

- ¿En qué medida un período signado en general por el voluntarismo y la secularización, retoma la formulación clásica de la ley natural?

²⁶ *Ibidem*, 144.

²⁷ *Idem*.

²⁸ *Idem*.

- La revisión moral del neo-platonismo y de S. Agustín, centrada en la eficacia causal del amor a Dios (o dioses) como principio universal ¿no alude más bien al «motivo» que impulsa a la humanidad a conformarse a la ley de Dios, participada en el hombre como ley natural, que a la índole misma de la ley natural?
- La visión homocéntrica renacentista que se traduce en una política futura secularizada, ¿reniega del humanismo de una ley racional porque es acorde a la naturaleza de los seres humanos, o bien la obstaculiza para proyectar una sociedad según otros intereses extra-filosóficos, pero acordes a «razones» socio-político convenientes?

Estado de la cuestión

- La declinación del escolasticismo en el Renacimiento, ¿arrastró el tratamiento de la ley natural? o, por el contrario ¿la versión moderna de la ley natural exigió despojarse de sus supuestos lógicos, metafísicos e, incluso teológicos, concebidos en el escolasticismo?
- Acaso la teoría aristotélica de la ley natural y de una ética de la ley natural ¿no ofrecía los mismos escollos que el escolasticismo y que debían sortearse para delinear una ley natural *autónoma*, cimentada en la sola racionalidad práctica?
- La obra de Suárez, que ofició como «un canal por el cual la filosofía moral tomista fuese aceptable en gran parte de Europa», ¿no habla más que de una declinación de la ley natural de una re-lectura moderna de la misma (y que llega hasta nuestros días)? ¿No encontramos en su doctrina iusnaturalista y del derecho internacional ya la idea del *pacto social* y esbozado el *principio de la democracia*?
- El rechazo de la ética de la ley natural en Cusa, Ficino y della Mirandola, ¿no es consecuencia de despreciar la visión aristotélica a favor de ideas platonizantes, las cuales forzaron para que la eficacia del amor como principio universal condujera a la idea de *humanitas* como valor primario?

c. Ley natural y derechos humanos.

A Hugo Grocio (1583-1645) se lo considera el padre de la teoría moderna de la ley natural (entiéndase de los «derechos humanos»), porque provee de un recurso que asegure la paz entre las naciones. En su obra *Sobre la Ley para la Guerra y la Paz*, que aparece en 1625 al mediar la Guerra de los Treinta Años, analiza en detalle las fuentes comunes de la disputa que conduce a los conflictos entre las naciones. «Su intención fue la de proveer a las naciones de una herramienta de modo tal que sirviera para asegurar la paz. En el Prólogo y en el primer capítulo de esa obra, ofrece una breve referencia de los principios generales que han de tutelar toda la investigación. Tales principios proveyeron las bases de la moderna ley natural»²⁹ Grocio sigue la formulación clásica, en especial a Cicerón y su crítica al escepticismo, el cual sostenía que la ley moral humana no se funda en la naturaleza sino que es mera convención por utilidad. Al respecto, formula el llamado «argumento de la ley natural», e. d. «que sólo enmarcando las leyes en la naturaleza humana es que pueden prestar utilidad, porque si bien los antiguos y medievales aceptaban que la ley natural fuese implantado por Dios (dioses), sostuvieron que es una ley de nuestra naturaleza que consiste en una capacidad de nuestra recta razón». Incluso, destaca que algunos diferenciaron entre ley natural y ley eterna (Aquino) y otros enfatizaron su racionalismo (Suárez). Grocio, si bien desea hacer una propuesta secular de suerte que su concepción de la ley natural se inscribiría en un *iusnaturalismo inmanentista*, distingue entre conocimiento y obediencia a la ley natural. Mientras que el primero puede alcanzarse con la sola razón, la obediencia requiere de un auxilio divino³⁰.

Lo más significativo de su posición, y que ha influido en todo el pensamiento moderno y contemporáneo, es la traducción de la ley natural a la doctrina de los derechos humanos.

²⁹BUCKLE, *op. cit.*, p. 167.

³⁰«Grotius was not an atheist, so his insistence on the point is all the more significant. Although a clear specification of how extensive he took the “degree of validity” to be is lacking, his conservative interpreters took the view that, while our knowledge of the law of nature is not dependent of God, our reasons for obeying it are», *Idem*.

Grocio sostiene que el orden moral está constituido por un conjunto de derechos individuales, lo cual cambia la relación, al momento aceptada, de interdependencia natural individuo-sociedad, por una transacción voluntaria entre agentes morales independientes. «En este sentido, el derecho se identifica con la cualidad moral de una persona... entendida como una suerte de poder o capacidad, lo que inviste al individuo de una significación moral independiente»³¹.

Aporías no resueltas

- Entre la formulación clásica de ley natural y la doctrina de los derechos humanos, ¿hay un salto indebido?
- ¿La doctrina de los derechos humanos pudo alentar o estar en consonancia con teorías de la época, como las teorías contractualista o del consenso o de la elección racional?
- Su secularismo y la teoría individualista de los derechos humanos, ¿debilita la cuestión de la obligación ante la ley?
- Esta vulnerabilidad ante la cuestión de la obligación ¿se acercaría a igual problemática en la ética contemporánea?

Estado de la cuestión – de Grocio a la filosofía del derecho contemporánea

- La teoría del derecho natural sostenida por algunos filósofos contemporáneos, ¿en qué medida son deudores de Grocio, o cuánto han llevado la teoría a una versión extrema?
- ¿Cómo conciliar la creencia de las naciones en la ley natural, que responde al sentido común de la humanidad, con los derechos humanos que son legitimados por la cualidad moral de los individuos, entre los que se da una gran pluralidad y diversidad en punto a las preferencias, bienes, etc.?

³¹ *Ibidem*, p. 168.

- Lo que se observa son dos salidas posibles: o bien se insiste en el significado moral de la independencia de la persona, llevando al extremo una teoría de los derechos humanos sin soporte en el bien humano³²; o bien se busca sopesar las preferencias de los individuos para lograr el más alto grado de preferencia satisfactoria³³.
- ¿Puede compatibilizarse una teoría del derecho natural que privilegia la independencia entre las personas o el principio de utilidad de las preferencias, con la ley natural? Es que tales teorías, ¿pueden considerarse especies de la ley natural?

2. Naturalismo y racionalidad moral

Según lo desarrollado al momento, una teoría de la ley natural y una ética de la ley natural debieran referir a un fundamento en la naturaleza y en la racionalidad. Al decir «naturaleza», se incluyen todos los derivados a los que se aplica el adjetivo «natural» y con su misma significación, algo que estructural y dinámicamente configura ontológicamente a cualquier ente. A su vez, «racionalidad» remitiría a la misma «naturaleza racional» del hombre y a una capacidad en la naturaleza que ejerce los actos racionales del hombre. Hasta andando la edad moderna estos conceptos fueron utilizados de este modo en lo medular, aunque con interpretaciones muy distantes. El giro semántico de gran gravitación lo operó la ética contemporánea al promediar el s. XX, acuñando el término «naturalismo» para designar, o bien un concepto ontológico desdibujado e insustancial de naturaleza o bien reductivamente referido a determinados «hechos naturales» de los asuntos humanos. A su vez, limitó la «racionalidad» a sus funciones racionales (sin sustento ontológico en capacidad alguna): conceptualizar, juzgar y razonar. Por su parte, la «racionalidad práctica», cuando se le confiere algún lugar en la moralidad, se la disuelve en un

³² Cf.: ROBERT NOZIK en *Anarchy, State, and Utopia*.

³³ Cf.: Diferentes formas de Utilitarismo, v.gr., JEREMY BENTHAM, JOHN STUART MILL, GEORGE E. MOORE, HENRY SIDGWICK.

activismo autónomo no cognitivo, ni proposicional, y ajeno a valores o normas objetivas. Analizaré este punto según la interpretación contemporánea de ambos conceptos para reparar en su incidencia en una *ética de la ley natural*.

a. Naturalismo.

La ética contemporánea conceptúa el naturalismo clásico y escolástico no desde los temas, problemas o asuntos morales que aborda, sino desde el conocimiento de la moralidad y del saber ético respectivo que sustentarían. Supuesta esta restricción interpretativa entienden, primeramente, que tal naturalismo sostendría que la moralidad es un cuerpo de conocimientos, pues los juicios morales son proposiciones; de ahí que lo caratulan de «cognitivism». Es curioso que en esto pongan a Aristóteles junto al naturalismo hedonista o al teológico. En segundo lugar, los naturalista reconocerían que hay verdad/falsedad morales, porque algunas cosas son buenas y otras malas; de ahí que lo caratulan de «realismo». Tercero, el naturalismo aceptaría que los juicios morales son proposiciones susceptibles de verdad o falsedad morales, pues la moral no es una ficción o un mito; de ahí que lo caratulan de «anti-nihilismo». Finalmente, consideran al naturalismo como una «doctrina reductiva», en tanto que el bien moral puede reducirse a una propiedad natural o metafísica de las cosas³⁴. El naturalismo, en general, ha sido considerado por la ética contemporánea (y en esto es seguidora de David Hume y de George E. Moore), junto al intuicionismo (de William D. Ross), como una forma de «descriptivismo» y de allí las críticas que ha merecido. «Aunque existen verdades morales (e. d. proposiciones verdaderas) no existen peculiares hechos o propiedades morales (situaciones de hecho distintivas) arriba o debajo de los hechos o propiedades que pueden ser especificados usando una terminología no-moral. El contraste aquí es con los filósofos “intuicionistas” como G. E. Moore (1874-1958). “Si yo pregunto *¿qué es bueno?* mi respuesta será que bueno es bueno y que éste es el fin de la cuestión”...Moore no quiere significar que

³⁴ Cfr: PIGDEN, CHARLES R., «Naturalism» en *AC to E*, Part VI, n. 37, pp. 421-431.

él no pueda decirnos qué cosas son buenas... Él está asentando una cuestión metafísica u ontológica: la bondad de las cosas buenas consiste en poseer la propiedad de la bondad, un rasgo básico de la realidad que no puede ser posteriormente analizado o explicado»³⁵.

Procederé a exponer brevemente las objeciones que realizan los moralistas de habla inglesa convocados, desde lo cual se podrá advertir el traspaso semántico de adscribir todo «naturalismo» a una forma de «descriptivismo».

Aporías no resueltas (I) al Naturalismo: D. Hume y R. M. Hare.

La así llamada ley de Hume, «the is-ought question», sobre el salto indebido en el silogismo moral de premisas de valores de hecho (ser) a conclusiones de deber ser, lo lleva a rechazar toda forma de descriptivismo ético, desde el momento que estarían forzados a reconocer cualidades o hechos morales en el mundo para sustentar las conclusiones de los juicios, que por lo mismo resultarían verdaderos o falsos. El fondo de la cuestión es salvar, según su entender, la *autonomía de la ética*. «Por “autonomía de la ética” ellos refieren a tesis tales como que el “deber ser” no puede derivarse del “ser” o, más generalmente, que las conclusiones morales no pueden derivarse de premisas no-morales; valores de hechos. Sin embargo, frecuentemente se asume que *si* los juicios pudieran derivarse de proposiciones no-morales, el naturalismo sería verdadero. Si no, el naturalismo sería falso»³⁶.

Para Hume no existen tales cualidades fácticas que sustenten las conclusiones de los juicios morales pues, más bien lo moral es cuestión de sentimientos de aprobación de un espectador ideal y no de razón, por lo que se incurriría en una falsa inferencia lógica, ya que se concluiría algo que no estaría contenido en las premisas. La postura de Hume, ¿sería en defensa de la autonomía de la ética? No parecería, pues no propone alternativa alguna para los juicios morales, más bien deja todo conocimiento práctico fuera de la ciencia, al sostener un no-

³⁵ *Ibidem*, p. 421.

³⁶ *Ibidem*, p. 423. Más adelante PIGDEN habrá de mostrar que esta postura es errónea.

cognitivismo ético. Quien se preocupa por ofrecer alguna salida a tal «autonomía ética» desde el no-cognitivismo es Hare, también anti-naturalista por no-descriptivista, bajo el entendimiento que las premisas en el juicio moral no son proposiciones fácticas, que «describan» *cómo es* el mundo, sino más bien «prescriben» *cómo debería ser* el mundo. De ahí que las premisas en los juicios morales son afines a las «órdenes».

En síntesis, el naturalismo por descriptivista no cumpliría con la triple autonomía de la ética: lógica, semántica y ontológica. a) La autonomía lógica³⁷ exige que la inferencia legítima se derive de premisas del juicio moral expresadas en proposiciones de «deber ser». Entienden que el descriptivismo lo vulnera. b) La autonomía semántica³⁸ exige que la inferencia legítima se derive de premisas del juicio moral que no se expresen por sinónimos (*v.gr.* el placer *es bueno*) porque se incurriría en tautologías. Entienden que el descriptivismo lo vulnera. c) La autonomía ontológica³⁹ exige que la inferencia legítima se derive de premisas del juicio moral que no se expresen en un orden “*sui generis*” de hechos o propiedades. Entienden que el descriptivismo lo vulnera.

Aporías no resueltas (2) al Naturalismo: La falacia naturalista.

G. E. Moore asegura que la mayoría de los moralistas son «naturalistas» por lo que incurren en lo que da en llamar *falacia naturalista*, que significa identificar lo bueno con propiedades ontológicas o naturales. Ofrece dos argumentos: 1º. Supongamos que «bien es lo que causa placer», se incurre en una tautología, a saber que «lo placentero es placentero». Lo mismo ocurriría si se dijera que «algo es recto porque Dios lo

³⁷ «We are now in a position to restate both the conservativeness of logic and the autonomy of ethic... The conservativeness of logic becomes the claim that no (non-logical) expression can occur non-vacuously in the conclusion of a valid inference unless it appears in the premises. This claim is susceptible of proof. The autonomy of ethics is simply the moral incarnation of this claim», *Ibidem*, p. 424.

³⁸ «Semantic autonomy (semantic because concerned with meanings) is the thesis that moral words do not mean the same as any others, and furthermore that they cannot be paraphrased in a naturalistic (or non-moral) idiom», *Ibidem*, p. 425.

³⁹ «Ontological autonomy is the thesis that moral judgments, to be true, must answer to a realm of *sui generis* moral facts and properties», *Idem*.

manda», ya que sería lo mismo que expresar que «lo que Dios manda es lo que manda». 2º. Si el «placer es lo bueno» o si «lo que Dios manda es lo recto», sólo agregaría una razón para promover el placer o el mandato divino. Nuevamente el naturalismo entendido como descriptivismo lo vulnera.

Estado de la cuestión

Charles R. Pigden no concuerda con las críticas arriba enunciadas, a pesar de no adscribirse a las teorías puestas en cuestión. Entiende que todas las argumentaciones presentadas tienen como soporte central la caída del naturalismo en «tautologías», porque los objetantes niegan que haya experiencia no sólo del ser sino tampoco de cosas buenas o cosas malas. De allí Pigden responde: 1º. Si bien no se respeta la autonomía semántica «analítica» (conceptual), se opera una semántica «sintética» por el recurso a la experiencia de determinadas propiedades naturales de las cosas. 2º. Afirmar que algunas palabras o frases son sinónimos (tautológicas) valdría para un parlante «competente»; pero no todos lo son. De allí que es necesario «añadir el significado de bueno». 3º. Si las premisas que incluyen un significado de lo que es bueno «solamente añaden una razón» para promover placer u obediencia, ¿por qué usualmente las cosas llamadas buenas encierran una razón para promover placer u obediencia? 4º. Si bien Pigden no sostiene que en el naturalismo se salvaguarde la autonomía lógica u ontológica, sin embargo se respeta la *autonomía semántica*⁴⁰. «A pesar de todo y para concluir, la autonomía *Lógica* (“no-deber ser” del “ser”) podría ser probada de una forma corregida. Pero esto no pone en peligro al naturalismo. La autonomía *Semántica* puede ser verdad también. Quizás “bueno” y las restantes palabras morales carecen de sinónimos o paráfrasis naturalistas o no-morales —al menos, sinónimos o paráfrasis que sean *estrictamente* sinónimos. Esto excluye el naturalismo semántico, pero deja intactas otras formas de naturalismo. De forma tal que el naturalismo puede ser verdadero, a pesar de Hume y a pesar de G. E. Moore»⁴¹.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, pp. 426-8.

⁴¹ *Ibidem*, p. 427.

b. Reivindicación contemporánea de una ética de la ley natural.

Me refiero a una reivindicación muy peculiar, que busca hacerse un espacio dentro de las propuestas neo-analíticas.

Robert M. Adams.

En su obra «Divine command metaethics as necessary a posteriori» (en *Divine Commands and Morality*, ed. P. Helm, Oxford Univ. Press, 1981)⁴² ofrece una propuesta de reconsideración positiva del naturalismo al sostener que «la identidad entre bondad y X-bondad podría ser no analítica, apoyado en el significado naturalista, sino sintética, como una materia de hecho (¿empírica?)»⁴³. Adams se inscribe en un naturalismo teológico, sosteniendo que decir «que lo que Dios manda es recto» no es tautológico, porque conocemos que ciertas cosas son rectas y, al mismo tiempo (por revelación o teología racional), de aquello que somos conscientes lo es por la Palabra de Dios. Es ésta una propuesta no secular, por lo que no podría someterse a una comprobación empírica (evidencia sensorial). Al respecto, Adams respondería que ninguna experiencia sensible podría determinar si la bondad o la bondad de X se aplican a las mismas cosas. Por lo tanto «bueno» puede ser sujeto de un análisis naturalista sin caer en la sinonimia. Por otra parte, en la objeción de Hume, que «ser bueno significa ser aprobado por un espectador ideal» y no por alguna propiedad natural, se incurriría en una suerte de idealismo psicológico. Argumenta: 1º. Hume no puede asegurar que todos los observadores imparciales estuviesen de acuerdo en sus reacciones. 2º. El análisis de Hume resulta circular, ya que el análisis de lo que es bueno contiene el concepto de lo que quiere explicar, a saber la «aprobación»⁴⁴. *Pareciera que el naturalismo resultaría validado.*

⁴² *Ibidem*, p. 427.

⁴³ *Ibidem*, p. 428.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 428-9.

Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe.

En *Ethics, Religion and Politics* (Oxford, Basil Blackwell, 1981)⁴⁵, al abordar el tema de las obligaciones, como el pago de deudas, considera que no existe un conjunto de deudas de hecho sino acciones humanas en el contexto de instituciones, según variadas opciones. Se trataría, o bien de la historia personal en las transacciones, o bien de un conjunto de reglas conforme a ciertas instituciones o convicciones o bien de ciertos hechos sociales que las reducen a disposiciones o acciones humanas. Dentro de este marco aceptaría la hipótesis naturalista de que por lo menos algunos juicios morales son verdaderos, sea en el contexto de las instituciones o en los juegos del lenguaje, sea por convenciones o instituciones acompañadas de prácticas sociales. La dificultad que Anscombe encuentra en el naturalismo es el relativismo, pues la verdad moral dependería de una sociedad particular, o porque hay sociedades que se ajustan a códigos diferentes o porque no habría contradicción entre posturas antagónicas de sociedades diferentes⁴⁶. Es la suerte que corre el sociologismo, aunque fuese sofisticado, como es el caso de Anscombe. *Pareciera que el naturalismo resultaría validado.*

La Nueva Escuela del Derecho Natural.

La NEDN⁴⁷ se presenta como un rescate 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. Tiene como principales representantes a Germain Grisez, John Finnis, Joseph Boyle,

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, pp. 429-30.

⁴⁶ «The problem here (as Anscombe seems to realize) is relativity. Different societies have different institutions sustaining different moral codes. Do we index moral truth to the codes of particular societies, so that there is rightness for the Azande [tribu del Congo], and rightness for the Aussies [tribu de Australia], but not such things as rightness period? What about divided societies where different codes and institutions compete (like most Western societies)? And what becomes of moral dissidents? It seems that they are not merely bad (because they disregard the only moral truth there is) but incoherent, since we can give no content to the dissident's thought that the code her society sustains is not really right», *Ibidem*, p. 49.

⁴⁷ Cfr. DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, MARÍA C., «Nueva lectura del concepto de ley natural en Tomás de Aquino. "Nueva Escuela del Derecho Natural" o "Nueva Teoría de la Ley Natural"», en *Prudentia Iuris*, n. 70, pp. 15-29, Buenos Aires, EDUCA, 2011.

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 otros⁴⁸.

En particular, entenderían que sus análisis del «primer principio de la razón práctica» que lo revelan como evidente por sí mismo, pero sin proceder de un conocimiento metodológicamente antecedente de la naturaleza humana, ni de características metafísicas del mundo, no sería incompatible con la doctrina tomasiana de la ley natural. La NEDN ha suscitado diferentes reacciones no sólo entre los filósofos del derecho, sino también entre los filósofos morales (ya que el planteo lo es de toda la filosofía práctica). 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), a verdaderas pugnas entre «iuspositivistas» y «iusnaturalistas», desde el surgir de la NEDN, nos encontramos con un entrecruzamiento dentro del «iusnaturalismo», en especial, por el lugar y al papel asignado a la *naturaleza* y a la *racionalidad práctica* en la configuración de la «ley». Me detendré haciendo una referencia al autor más emblemático de la corriente: German Grisez.

Para Grisez, el «primer principio de la razón práctica» (Pprp) es inherente a 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 *premorale* 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 que sustentan objetivamente. La evidencia por sí de estos principios es dada en el ejercicio (expe-

⁴⁸ Cfr. GAHL, R. A., *Practical Reason in the foundations of Natural Law according to Grisez, Finnis and Boyle*, Roma, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 1994.

riencia) 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. Como supuesto de toda la teoría de Grisez está la distinción entre lo «premoral» (que entiende que no es «a priori») y lo «moral» y, 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, propio de la «teoría convencional de la ley natural»⁴⁹.

Según la interpretación de Grisez, los primeros principios de la moralidad contenidos en el nivel natural de la razón práctica son desacreditados en sí mismos y reducidos a principios exclusivamente práctico-morales que gobiernan la elección, sustentados en una cierta «objetividad premoral» que guarda dependencia 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.

Reflexión final

- No cabe el escepticismo de la ley natural, como no cabe el de la naturaleza, de la razón o de la metafísica, por ello que en los autores compulsados y en sus interpretaciones de la historia, la ley natural es convocada, aunque, por momentos, muy desfigurada.
- El rechazo de la ley natural (o su falsificación) es consecuencia del rechazo de la naturaleza por considerarla inconveniente según un pre-concepto de lo moral. Si la naturaleza es «un conjunto de tendencias naturales hacia la plenitud del ente», sería una propiedad infra-

⁴⁹ Cf.: GRISEZ, GERMAIN., *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*, ed. William E. May, Chicago, Franciscan Herald Press, 1981.

humana, porque solo podría explicar la estructura y 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 substrato dado y recibido coartaría la determinación autónoma de la persona.

- Se desplaza la autonomía (espontaneidad, recurrencia, regularidad) de la naturaleza a una propiedad inherente al solo dinamismo de la racionalidad práctica, por la falsa creencia que la naturaleza es determinista. El resultado es la proyección *a priori* y subjetiva de la coherencia entre el acto y la rectitud moral. A su vez, la negación del nivel natural de la razón práctica, ha arrasrado también la negación de la rectificación prudencial próxima a la acción, que concilia la universalidad de la ley con la aplicación práctica de la norma.
- La razón práctica al no sustentarse en facultad alguna de la naturaleza de la persona, deviene solo una función, un dinamismo autónomo, que más bien se confunde con la prescripción voluntaria o el placer que suscita el realizar algo bueno. Se incurre en la incoherencia de que, por exaltar la autonomía de la razón práctica, se diluye su misma racionalidad.
- En el caso de 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 se ve cómo se escabullen, respectivamente, del «intuicionismo» («falacia naturalista» de Moore) y del «prescriptivismo» (versión analítica de Hare de la «buena voluntad» kantiana).

Bibliografía

- BIGGAR, N. – BLACK, R. (publishers), *The Revival of Natural Law – Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, U. K., Ashgate, 2000.
- DANCY, J., *Intuitionism, AC to E*, VI, n. 36.
- DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, M. C., «Nueva lectura del concepto de ley natural en Tomás de Aquino. ‘Nueva Escuela del Derecho Natural’ o ‘Nueva Teoría de la Ley Natural’», en *Prudentia Iuris*, n. 70, pp. 15-29, Buenos Aires, EDUCA, 2011.
- DOWER, N., *Environmental ethics, AC to E*, V, n. 24.
- FINNIS, J., *Fundamentals of Ethics*, Washington, Georgetown University Press, 1983.
- GAHL, R. A., *Practical Reason in the foundations of Natural Law according to Grisez, Finnis and Boyle*, Roma, Athenaeum Romanum Sanctae Crucis, 1994.
- GOODIN, R. E., *Utility and the good, AC to E*, IV, n. 20;
- GRISEZ, G., *Beyond the New Morality: the Responsibilities of Freedom*, Notre Dame-Indiana, Univ. of Notre Dame Press, 1980 y *Christian Moral Principles* (vol. I de: *The Way of the Lord Jesus*, Franciscan Herald Press, 1983).
- HALDANE J.; *Medieval and Renaissance ethics, AC to E*, II, n. 11.
- HARE, R. M., *Moral thinking*, Oxford, Clarendon Press, 1981.
- HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1987.
- HUME, D., *Treatise of Human Nature*, Oxford Clarendon Press, 1978.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Cambridge Univ. Press, 1903.
- KYMLICKA, W., *The social contract tradition, AC to E*, IV, n. 15;
- MCINERNEY, R., “The Case for Natural Law,” *Modern Age*, 26 (Spring, 1982), pp. 168-74.
- PIGDEN, Ch. R., *Naturalism, AC to E*, VI, n. 37.
- ROWE, C., *Ethics in ancient Greece, AC to E*, II, n. 10.
- SCHNEEWIND, J. B., *Modern moral philosophy, AC to E*, II, n. 12.
- SINGER, Peter, *A Companion to Ethics*, Blackwell, U. K., ed. 2006 (primera publicación 1991). *AC to E*: citado en autores que colaboran en el volumen.

Índice

Índice del Volumen LXIX

Fascículos 234

ARTÍCULOS

- MARÍA CELESTINA DONADÍO MAGGI DE GANDOLFI, *Lecturas contemporáneas de la Ley Natural*. 5-30
- EDUARDO ECHEVERRÍA, *The Views of Karl Popper and Joseph Ratzinger/Benedict XVI on a Theory of Rationality*. 31-72
- OLGA LARRE, *El problema de la eternidad del mundo en Siger de Brabante*. 73-94
- TIMOTHY TAMBASSI, *L'ontologia della persona. Il dualismo mente-corpo nella proposta di E.J. Lowe*. 95-126

CÁTEDRA DERISI

- LEO J. ELDERS, S.V.D., *El Ser*. 129-148

NOTAS Y COMENTARIOS

- OSCAR HORACIO BELTRÁN, *Santo Tomás y las razones de la fe*. 153-164
- JOSÉ IGNACIO FERRO TERRÉN, *La oración cristiana y la nueva era*. 165-174
- MARÍA LILIANA LUKAC DE STIER, *¿Qué se necesita para la salvación? Hobbes vs. Tomás*. 175-186
- PEDRO DANIEL MARTÍNEZ PEREA, *La sacra doctrina y el gnosticismo*. . . 187-198
- JOSÉ LUIS WIDOW LIRA, *La «tentación gnóstica» de la ética cristiana. El caso de algunos teólogos morales católicos contemporáneos*. . . . 199-208

BIBLIOGRAFÍA

- SANTA HILDEGARDA DE BINGEN O. S. B., *Scivias* Primera parte: *Lectura y comentario al modo de una lectio mediaevalis* por Azucena Adelina Fraboschi, reseña de Mario E. Sacchi. 211-211
- AZUCENA ADELINA FRABOSCHI, *Bajo la mirada de Hildegarda: abadesa de Bingen*, por Mario E. Sacchi. 212-212

- ÍNDICE 215

- PERFIL EDITORIAL Y NORMAS DE PUBLICACIÓN 217-219