

JOHN FINNIS

JOHN FINNIS

Nació en Adelaida, Australia, en el año 1940. Doctor en Derecho por la Universidad de Oxford, actualmente es Fellow de University College y Profesor de Derecho y Filosofía Jurídica en la misma Universidad. Desde 1989 es Fellow de la Academia Británica y Biochini Family Professor of Law en la Universidad de Notre Dame (Indiana, EE.UU.).

CRISTÓBAL ORREGO S.

Traductor y autor del estudio preliminar que ayuda a comprender la obra.
Doctor en Derecho por la Universidad de Navarra. Profesor de Derecho Natural y Filosofía Política en la Universidad de los Andes (Chile).

LEY NATURAL

Y DERECHOS NATURALES

Estudio Preliminar
CRISTÓBAL ORREGO S.



ABELEDOPERRROT
BUENOS AIRES

CAPÍTULO II IMÁGENES Y OBJECIONES

SUMARIO: II. 1. La ley natural y las teorías de la ley natural.—II. 2. La moral y la validez jurídica.—II. 3. La variedad de las prácticas y opiniones humanas.—II. 4. La inferencia ilícita de los hechos a las normas.—II. 5. Hume y Clarke acerca de "ser" y "deber"—II. 6. Los predecesores de Clarke.—II. 7. El argumento de la "facultad pervertida"—II. 8. La ley natural y la existencia y voluntad de Dios.—Notas.

II. 1. LA LEY NATURAL Y LAS TEORÍAS DE LA LEY NATURAL

¿Qué son los *principios de la ley natural*? El sentido que tiene la frase "ley natural" en este libro puede mostrarse con las siguientes afirmaciones, bastante escuetas, que quizás parecerán vacías o peticiones de principio hasta que sean explicitadas en la Segunda Parte. Hay (i) una serie de principios prácticos básicos que muestran las formas básicas de realización humana plena como bienes que se han de perseguir y realizar, y que son usados de una manera u otra por cualquiera que reflexiona acerca de qué hacer, no importa cuán erróneas sean sus conclusiones; y (ii) una serie de exigencias metodológicas básicas de la razonabilidad práctica (siendo ésta una de las formas básicas de realización humana plena) que distinguen el pensamiento práctico correcto respecto del incorrecto, y que, cuando se hacen todas operativas, proporcionan los criterios para distinguir entre actos que son (siempre o en circunstancias particulares) razonables-consideradas-todas-las-cosas (y no simplemente en relación-a-un-objeto-particular) y actos que son irrazonables-consideradas-todas-las-cosas, *i.e.* entre modos de obrar que son moralmente rectos o moralmente desviados—haciendo así posible formular una serie de pautas morales generales.

Para evitar malentendidos sobre el alcance de nuestra materia de estudio en este libro, debo añadir aquí que los principios de la ley natural, así entendidos, se hacen presentes no solamente en la ética o filosofía moral y en la conducta "individual", sino también en la filosofía política y en la teoría del derecho, en la acción política, en la actividad judicial, y en la vida del ciudadano, porque esos principios justifican el ejercicio de la autoridad en

la comunidad. Exigen, también, que esa autoridad sea ejercida, en la mayoría de los casos, de una manera que esté conforme con lo que se ha denominado convenientemente el imperio del derecho (*the Rule of Law*), y con el debido respeto por los derechos humanos, que encarnan las exigencias de la justicia, y con el propósito de promover un bien común del cual ese respeto por los derechos es un componente. Más concretamente, los principios de la ley natural explican la fuerza obligatoria (en el sentido más pleno de "obligación") de las leyes positivas, incluso cuando esas leyes no pueden ser deducidas de esos principios. Y la atención a los principios, en el contexto de estas explicaciones sobre el derecho y la obligación jurídica, justifica considerar ciertas leyes positivas como radicalmente defectuosas, *precisamente en cuanto leyes*, por su falta de conformidad con esos principios.

Mi intención en este momento, sin embargo, no es adelantar capítulos posteriores, sino hacer algunas clarificaciones preliminares. Una primera distinción esencial es la distinción entre una teoría, doctrina o explicación, y la materia de esa teoría, doctrina o explicación. Puede haber una historia de teorías, doctrinas y explicaciones sobre asuntos que no tienen historia. Y los principios de la ley natural, en el sentido formulado en los dos párrafos precedentes, no tienen historia.

Puesto que todavía tengo que mostrar que realmente hay algunos principios de ley natural, permítaseme exponer la cuestión condicionalmente. Los principios de este tipo seguirían en pie, como principios, no importa cuán ampliamente fuesen ignorados, mal aplicados o desafiados en el pensamiento práctico, y no importa cuán poco fuesen reconocidos por quienes teorizan reflexivamente sobre el pensamiento humano. Es decir, "seguirían en pie" tal como los principios matemáticos de contabilidad "siguen en pie" aun cuando, como en la comunidad bancaria medieval, sean desconocidos o malinterpretados. De manera que podría haber una historia sobre el grado variable en que han sido usados por la gente, explícita o implícitamente, para regular sus actividades personales. Y podría haber una historia sobre el grado variable en que los teóricos reflexivos han aceptado las series de principios como válidos o "que siguen en pie". Y podría haber una historia sobre la popularidad de las diversas teorías ofrecidas para explicar el puesto de esos principios en el entero orden de las cosas. Pero sobre la ley natural misma, hablando estrictamente, no podría haber historia.

La ley natural no podría surgir, declinar, ser revivida ni poner en escena "eternos retornos". No podría atribuirse el mérito de los logros históricos. No podría ser tenida como responsable por los desastres del espíritu humano o por las atrocidades de la práctica humana.

Pero hay una historia de las opiniones o conjunto de opiniones, teorías y doctrinas que afirman que hay principios de ley natural, una historia de ori-

genes, ascensos, declinaciones y caídas, resurgimientos y logros, y de responsabilidades históricas. Cualquiera que crea que realmente no existen tales principios pensará que un libro sobre la ley natural debe ser un libro sobre meras opiniones, y que el interés principal de esas opiniones reside en sus causas y efectos históricos. Mas cualquiera que piense que hay principios de ley natural, en el sentido ya esbozado, debería ver la importancia de mantener una distinción entre el discurso sobre la ley natural y el discurso sobre una doctrina o unas doctrinas de la ley natural. Lamentablemente, a menudo la gente no acierta a mantener esta distinción.¹

Este es un libro sobre la ley natural. Desarrolla o expone una teoría de la ley natural, pero no versa sobre esa teoría. Tampoco versa sobre otras teorías. Se refiere a otras teorías sólo para iluminar la teoría desarrollada aquí, o para explicar por qué algunas verdades sobre la ley natural han sido ignoradas u oscurecidas de diversas maneras y en diversas épocas. El libro no entra en discusiones acerca de si las doctrinas de la ley natural han ejercido una influencia conservadora o radical en la política occidental, o acerca de los supuestos orígenes psicológicos (infantiles)² de tales doctrinas, o acerca de la pretensión de que algunas o todas las doctrinas específicas sobre la ley natural son sostenidas hipócritamente,³ arrogantemente,⁴ o como un disfraz o vehículo de expresiones de fe eclesiástica. Porque ninguna de estas discusiones tiene influencia real alguna sobre la cuestión de si existe una ley natural y, si existe, cuál es su contenido. Igualmente irrelevante para esa cuestión es la afirmación de que la falta de fe en la ley natural produce un amargo fruto. Nada en este libro ha de ser interpretado como si favoreciera o como si negara tales afirmaciones; el libro simplemente prescinde de todos esos asuntos.

II.2. LA MORAL Y LA VALIDEZ JURÍDICA

La sección precedente trató las teorías sobre la ley natural como teorías sobre los fundamentos racionales del juicio moral, y ésta será la perspectiva de las secciones subsiguientes de este capítulo. Pero en la presente sección

¹ Ejemplos notables de esta omisión incluyen a A. P. D'Entrèves, *Natural Law* (London: 1951), rev. ed. 1970, e. g. págs. 13, 18, 22, etc.; Julius Stone, *Human Law and Human Justice* (London: 1965), Caps. 2 y 7.

² Véase Alf Ross, *On Law and Justice* (London: 1958), págs. 258, 262-3.

³ Véase Wolfgang Friedmann, *Letter* (1953) 31 *Canadian Bar Rev.* 1074 en 1075.

⁴ Véase Wolfgang Friedmann, *review* (1958) 3 *Nat. L.F.* 208 en 210; también Hans Kelsen, *Allgemeine Staatslehre* (Berlin: 1925), pág. 335, sobre "la ingenuidad o arrogancia del derecho natural" (en el pasaje, omitido de la traducción inglesa de 1945 (*General Theory*, cf. pág. 300), sobre el carácter plenamente jurídico del despotismo).

examinó la acepción más restringida y propia de los juristas de "ley natural" y "doctrina(s) de la ley natural".

Aquí tenemos que ocuparnos de la imagen del derecho natural (*natural law*) acogida por juristas como Kelsen, Hart o Raz. Esta imagen debe ser re-producida con sus propias palabras, puesto que ellos mismos prácticamente no identificaron, ni mucho menos citaron, a algún teórico particular como defensor de la opinión que ellos describen como la opinión de la doctrina del derecho natural (*natural law doctrine*). Joseph Raz resume convenientemente y adopta la versión kelseniana de esta imagen:

Kelsen señala correctamente que según las teorías del derecho natural (*natural law theories*) no existe una noción específica de validez jurídica. El único concepto de validez es el de la validez según el derecho natural (*natural law*), i.e., el de validez moral. Los iusnaturalistas sólo pueden juzgar una ley como moralmente válida, esto es justa, o como moralmente inválida, i.e., incorrecta. No pueden decir de una ley que es jurídicamente válida pero moralmente incorrecta. Si es incorrecta e injusta, también es inválida en el único sentido de validez que ellos reconocen.⁵

En sus propios términos, Raz definirá más tarde a los "teóricos del Derecho Natural" (*Natural Law theorists*) como "esos filósofos que consideran como criterio de aceptabilidad de las teorías del derecho que ellas hagan ver... que es una verdad necesaria que toda ley tiene valor moral".⁶

Por mi parte, no conozco a ningún filósofo que se ajuste, o se haya ajustado, a tal descripción, o que se vería obligado a tratar de defender ese tipo de propuestas teóricas o metateóricas. Las secciones IX.2, X.2, X.5, X.6, XI.4, XII.3 y XII.4, más adelante, están dedicadas a corregir esta imagen. Basta aquí con decir que la raíz del malentendido parece ser la incapacidad de los críticos modernos para interpretar los textos de los teóricos del derecho natural en conformidad con los principios sobre la definición que esos teóricos han usado, en general, con plena conciencia y consistentemente. He presentado ya un esbozo de esos principios en la sección I.3, bajo la voz "casos centrales y significados focales".

⁵ Raz, "Kelsen's Theory of the Basic Norm" (1974) 19 *Am. J. Juris.* 94 en pág. 100.

⁶ *Practical Reason*, pág. 162. Esta formulación corresponde a la contradictoria de la caracterización del "positivismo jurídico" construida por Hart para delimitar "la controversia entre el Derecho Natural y el Positivismo Jurídico": *Concept of Law*, pág. 181. Véase también *Practical Reason*, págs. 155, 162; al parecer Raz pretende que todas estas formulaciones son aplicables igualmente tanto a las teorías del derecho natural que usan un modo de enfocar "derivativo" como a las que usan un modo de enfocar "definicional". (Ya que nadie usa el modo de enfocar "definicional", no hay necesidad de investigar acerca del valor de la supuesta distribución entre modos de enfocar "definicionales" y "derivativos").

La imagen de la teoría del derecho natural que acabamos de tratar está estrechamente relacionada, en la mente de Kelsen, con otra imagen, pues Kelsen dice que es "un punto cardinal de la doctrina histórica del derecho natural... por más de dos mil años" el intentar "fundar el derecho positivo en una delegación del derecho natural".⁷ Hasta aquí vamos bien (aunque la formulación no es clásica). Pero Kelsen considera el intento como "lógicamente imposible", basándose en que una delegación de ese tipo implicaría adscribir validez jurídica a normas no por razón de su justicia sino por razón de su origen en el delegado; y esto, a su vez, implicaría, dice él, que el delegado podría sobrepasar y "reemplazar" el derecho natural, "en vista del hecho de que el derecho positivo no está, en principio, sujeto a limitaciones de... su... validez material".⁸ El *non sequitur*, me temo, es de Kelsen, y no está en sus fuentes; el "principio" al que él apela es una mera *petitio principii*. Si se nos permite traducir la parte relevante de, por ejemplo, la teoría de Tomás de Aquino a la terminología kelseniana (en la medida de lo posible), dice así: La validez jurídica (en el sentido focal, moral, de "validez jurídica") del derecho positivo (*positive law*) se deriva de su conexión racional con (i.e. derivación de) el derecho natural (*natural law*), y esta conexión existe, normalmente, si y sólo si (i) el derecho se origina de una forma que es jurídicamente válida (en el sentido especialmente restringido, puramente jurídico, de "validez jurídica") y (ii) el derecho no es materialmente injusto ni en su contenido ni en circunstancias relevantes de su establecimiento posterior.⁹ El estudio de Tomás de Aquino sobre estos puntos está poco elaborado, en relación con el debate moderno en la teoría del derecho: véase XII.4, más adelante. Pero evita la autocontradicción y/o vaciedad de que Kelsen lo acusa. Delegar no es delegar incondicionalmente.

Teniendo en cuenta lo anterior, no es sorprendente encontrar a Kelsen propagando otra imagen engañosa, y no infrecuente, de la teoría del derecho natural propia de los juristas:

Los maestros del derecho natural sostienen, en una versión que ha permanecido como estereotipo desde los padres de la Iglesia hasta Kant, que el derecho positivo deriva toda su validez del derecho natural; que es esencialmente una mera emanación del derecho natural; que

⁷ *General Theory*, pág. 412.

⁸ *Ibid.*, págs. 412-13. Véase también pág. 411: "Cualquier intento de establecer una relación entre los dos sistemas de normas en términos de órdenes simultáneamente válidos lleva a definitiva a su fusión en términos de subordinación y supradinación, esto es [*non sequitur*] al reconocimiento del derecho positivo como derecho natural o del derecho natural como positivo".

⁹ Véase S.T., I-II, q. 96, a. 4c; el equivalente tomista del sentido focal de validez jurídica kelseniano es la noción de que un acto que pretende crear derecho está *infra potestatem commissam*. Véase X.7 y XII.2, más adelante.

la producción de leyes o la toma de decisiones no crea libremente, simplemente reproduce el verdadero derecho que está ya de alguna manera en la existencia...¹⁰

El derecho positivo, dice él, es así tratado como una simple "copia" del derecho natural. Pero todo esto es una caricatura. Podemos referirnos de nuevo a Tomás de Aquino —como siempre, no porque haya alguna presunción de que cualquier cosa que él afirme sea verdadera, sino simplemente porque él es incuestionablemente un "teórico del derecho natural" paradigmático y domina el período que va "desde los padres de la Iglesia hasta Kant", al sintetizar sus antecedenentes patristicos y altomedievales y al fijar el vocabulario y en alguna medida la doctrina de la escolástica posterior y, por tanto, del primer pensamiento moderno. Ahora bien, Tomás de Aquino sostiene de hecho que el derecho positivo deriva su validez del derecho natural; pero simultáneamente muestra que *no* es una mera emanación o copia del derecho natural, y que el legislador goza de toda la libertad creativa de un artefacto: la analogía es de Tomás de Aquino.¹¹ Él piensa que el derecho positivo es necesario por dos razones, una de las cuales es que el derecho natural "ya de alguna manera en la existencia" *no* proporciona por sí mismo todas o quizás ni siquiera la mayoría de las soluciones a los problemas de coordinación de la vida común. Desde cualquier perspectiva razonable, las claras elaboraciones de estos puntos por Tomás de Aquino (basadas en una pista de Aristóteles)¹² deben ser consideradas como una de las partes más exitosas de su no siempre exitoso trabajo sobre el derecho natural. Mi propio estudio de las relaciones entre el derecho natural y el contenido del derecho positivo se encuentra principalmente en la sección X.7, más adelante.

Finalmente, podemos observar que la otra de las dos justificaciones para construir un sistema de derecho positivo para complementar las exigencias "naturales" de la moral, según Tomás de Aquino (quien da a esta justificación una importancia quizás excesiva), es la necesidad de compulsió, de forzar a la gente egoísta a actuar razonablemente.¹³ Qué extraño resulta, entonces, leer que Kelsen encuentra aún otra "contradicción necesaria entre el derecho natural y el positivo", esta vez "porque uno de ellos es un orden coactivo, mientras que el otro, idealmente, es no solamente no-coac-

¹⁰ *General Theory*, pág. 416.

¹¹ Véase S.T., I-II, q. 95, a. 2 (q. 91, a. 3 y q. 95, a. 1 deben leerse a la luz de este artículo preciso, y de la q. 99, a. 3 ad 2, q. 99, a. 5c, q. 100, a. 11c). La analogía se explica más adelante: X.7.

¹² Véase *Et. Nic.*, V, 7: 1134b 20-24 (pasaje reproducido en notas a X.7, más adelante); Tomás de Aquino, in *Et.*, V, lect. 12, no. 1023; cf. Aristóteles, *Retróica* I, 13: 1373b.

¹³ S.T., I-II, q. 90, a. 3 ad 2; q. 95, a. 1c y ad 1; q. 96, a. 5c; véase también Platón, *Rep.*, 519c; Aristóteles, *Et. Nic.*, X, 9: 1180a 22.

tivo, sino que de hecho tiene que prohibir cualquier coacción entre los hombres".¹⁴ Esta, por desgracia, es otra imagen distorsionada: una teoría sólida del derecho natural es un intento de expresar reflexivamente las exigencias y los ideales de la razonabilidad práctica, no del idealismo: véase X.1, más adelante.

II.3. LA VARIEDAD DE LAS PRÁCTICAS Y OPINIONES HUMANAS

H. L. A. Hart ha dicho que "la teoría de la ley natural, en todos sus prolegos ropajes, pretende sostener que los seres humanos están igualmente dedicados a y unidos en su concepción de objetivos (la búsqueda del conocimiento, la justicia hacia los demás hombres) distintos del de la sobrevivencia".¹⁵ Por mi parte, no conozco a nadie que haya sostenido esto jamás. Lo cierto es que todos los teóricos clásicos de la ley natural dieron por sentado, y bastante a menudo afirmaron tajantemente, que los seres humanos no están igualmente dedicados a la búsqueda del conocimiento o de la justicia, y se hallan lejos de estar unidos en su concepción sobre qué constituye un conocimiento valioso o una exigencia de justicia. Mucho se podría comentar la consideración de Leo Strauss según la cual "el conocimiento de la variedad indefinidamente grande de nociones sobre lo justo y lo injusto está tan lejos de ser incompatible con la idea de lo justo natural que constituye la condición esencial para el surgimiento de esa idea: darse cuenta de la variedad de nociones sobre lo justo es el incentivo para la búsqueda de lo justo natural".¹⁶

Tomás de Aquino abordó frecuentemente la cuestión del alcance del reconocimiento humano de la ley natural.¹⁷ Cuando sus anotaciones se consideran todas juntas, puede verse que está trabajando con una categorización tripartita de los principios o preceptos de la ley natural. En *primer lugar* existen los principios más generales (*communissima*), que son no tanto preceptos como, "por decirlo así, los fines [o el sentido] de los preceptos";^{17b} ellos expresan las formas básicas del bien humano; por lo menos en la me-

¹⁴ *General Theory*, pág. 411.

¹⁵ Hart, "Positivism and the Separation of Law and Morals" (1958), 71, *Harv. L. Rev.*, 593, reimpresso en Dworkin (ed.), *Philosophy of Law* (Oxford: 1977), 17 en pág. 36.

¹⁶ Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: 1953), pág. 10. De manera semejante, H. Rommen, *The Natural Law* (St. Louis y London: 1947), pág. 4. Para la advertencia de los antiguos sobre la variedad de las nociones morales véase Aristóteles, *Et. Nic.*, V, 7: 1134b, 27-35; I, 3: 1094b, 14-16; y para las apelaciones escépticas a esta variedad, véase Sextus Empiricus, *Pyrrhonian Hypotyposes*, III, xxiv, 198-238.

¹⁷ S.T., I-II, q. 93, a. 2c; q. 94, a. 2c, a. 4, a. 5 ad 1, a. 6c; q. 99, a. 2 ad 2; q. 100, a. 1c, a. 3c, a. 6c, a. 11c.

^{17b} S.T., I-II, q. 100, a. 11c; véase también q. 90, a. 2 ad 1.

dida en que se refieren al bien propio de cada uno, son reconocidos por cualquiera que tiene uso de razón y suficiente experiencia para saber a qué se refieren, y en este sentido "no pueden, en cuanto principios generales (*in universali*), ser eliminados del corazón humano".¹⁸ Esto es en Tomás de Aquino lo más cercano a sostener lo que Hart sugiere que es el corazón de la reflexión sobre la ley natural. Equivale nada más que a decir que cualquier persona mentalmente sana es capaz de ver que la vida, el conocimiento, el compañerismo, la prole y otros pocos aspectos básicos de la existencia humana simulares a éstos, son, en cuanto tales, buenos, *i.e.* dignos de ser poseídos, dejando aparte todas las implicaciones y dilemas particulares, todas las estimaciones sobre la importancia relativa, todas las exigencias morales y, para decirlo brevemente, todas las cuestiones acerca de si acaso y cómo ha de dedicarse uno mismo a estos bienes.

Porque, *en segundo lugar*, incluso las implicaciones morales más elementales y fácilmente reconocibles de esos primeros principios son susceptibles de ser oscurecidas o distorsionadas en personas individuales y, en realidad, en culturas enteras, por prejuicio, inadvertencia, convencionalismo, la fuerza del deseo de determinadas satisfacciones, etc.:¹⁹ por ejemplo, mucha gente (en tiempos de Tomás de Aquino, igual que ahora) piensa que la moral comprende solamente las relaciones interpersonales y que "cada uno es libre de hacer lo que quiera en aquellas materias que le afecten sólo a sí mismo", mientras que otros no pueden ver que tienen obligaciones hacia los demás.²⁰ Y, *en tercer lugar*, hay muchas cuestiones morales que solamente puede responder correctamente quien sea sabio y las examine atentamente.²¹ De manera que cuando Hart objeta que la concepción sobre "el fin humano o el bien para el hombre" que "los exponentes clásicos" de la ley natural abrigaban era "compleja", "debatible" y "discutible",²² los exponentes clásicos habrían respondido que en verdad era compleja, debatida y discutida, y que ellos habían hecho contribuciones bastante extensas al debate.²³

¹⁸ S.T., I-II, q. 94, a. 6c; también a. 2c; q. 99 a. 2 ad 2; q. 100, aa. 5 ad 1, 11c; q. 58, a. 5c; q. 77, a. 2c; *De Veritate*, q. 16, a. 3c.

¹⁹ S.T., I-II, q. 100, a. 1c (la razón natural de cualquiera puede captar inmediatamente que no se ha de cometer hurto); q. 94, a. 4c, 6c (pero pueblos enteros han dejado de ver la injusticia del hurto y el bandillaje).

²⁰ S.T., I-II, q. 100, a. 5 ad 1; II-II, q. 122, a. 1c.

²¹ S.T., I-II, q. 100, a. 1c, a. 3c, a. 11c.

²² *Concept of Law*, pág. 187.

²³ Véase, e.g., *Et Nic.*, I, 5: 1095b 14-1096a 10; *Et End.*, I, 5: 1215b 15-1216a 10; y S.T., I-II, q. 2, aa. 1-6, acerca de las pretensiones de que las riquezas, el honor, la reputación, el poder, el bienestar corporal, y el placer, respectivamente, son los bienes integrantes de la existencia humana. La existencia de "discusión" y "debate" sobre los fines últimos de la existencia humana es un tema de S.T., I-II, q. 1, a. 7; también I, q. 2, a. 1 ad 1.

Porque el verdadero problema de la moral, y del fin o significado de la existencia humana, no está en discernir los aspectos básicos del bienestar humano, sino en integrar esos aspectos diversos en los compromisos, proyectos y acciones inteligentes y razonables que van a componer una u otra de las muchas formas admirables de vida humana. Y ciertamente no todos pueden captar estas cosas de manera firme y completa, para no hablar de ponerlas en práctica. El hecho de que haya controversia no es un argumento contra una de las partes en esa controversia. Una exigencia genuina de la razonabilidad práctica no es menos parte de la ley natural (para usar la expresión clásica) sólo porque no sea reconocida universalmente o sea activamente discutida.

Julius Stone distinguió tres "cuestiones decisivas entre iusnaturalistas e iusnaturalistas", y una de ellas era: "¿Tienen [los iusnaturalistas] derecho a pretender que lo que ellos sostienen como evidente debe ser reconocido como evidente por todos?"²⁴ La formulación de la cuestión es confusa: la pretensión pertinente sería "que lo que ellos sostienen que es evidente es [lo debería ser] reconocido como verdadero por todos". Porque lo importante sobre una proposición evidente es que las personas (con la experiencia relevante, y con comprensión de los términos) *asientan* a ella sin necesidad de un argumento como prueba; nada importa si además la reconocen como perteneciente a la categoría filosófica relativamente sofisticada de lo "evidente". Pero incluso si corregimos la formulación de Stone en este sentido, sigue siendo un falso problema, otra imagen imaginaria de la teoría de la ley natural.

Cerca del mismo inicio de la tradición de pensamiento sobre lo justo natural encontramos que Aristóteles afirma muy explícitamente que la ética sólo puede ser discutida provechosamente con gente experimentada y madura, y que la edad es una condición necesaria pero no suficiente para la madurez exigida.²⁵ Él no atribuye explícitamente evidencia o indemostrabilidad o estatus axiomático a algunos principios prácticos o éticos, aunque trata ciertas cosas como fuera de discusión: por ejemplo, que nadie desearía alcanzar la "felicidad" a costa de perder su identidad.²⁶ Tomás de Aquino, por otra parte, tiene un análisis sobre la evidencia, si traducimos *propositio per se nota* como "proposición evidente". Pero, contra Stone, el análisis de Tomás de Aquino comienza indicando que mientras algunas proposiciones son evidentes para "todos", puesto que todos entienden sus términos, otras proposiciones son evidentes sólo para "los sabios", puesto que sólo los re-

²⁴ Stone, *Human Law and Human Justice*, pág. 212.

²⁵ *Et Nic.*, I, 3: 1094b 28-a 12; 4: 1095a 31-b 13.

²⁶ *Et Nic.*, IX, 4: 1166a 20-23; VIII, 7: 1159a 9-12.

lativamente sabios (o doctos) entienden lo que significan.²⁷ El da dos ejemplos de esta última clase de proposiciones evidentes, tomados del campo de la filosofía especulativa; uno es que "el ser humano es un ser racional", y la otra es que "un espíritu que no tiene cuerpo no ocupa espacio". Luego pasa a hablar sobre los principios pre-morales evidentes que más adelante llama *communissima*, sin indicar, desgraciadamente, cuál o cuáles (si acaso hay alguno) piensa que son evidentes solamente para los relativamente sabios. Un ejemplo es, quizás, el principio "saber acerca de Dios es un bien",²⁸ pues Tomás de Aquino negó que la existencia de Dios fuese evidente en esta vida, incluso para los relativamente sabios.²⁹

Parece que un buen número de los principios de lógica y matemáticas usados en la ciencia natural y en la tecnología, y en la ciencia arqueológica e histórica, son tales que sería absurdo decir que han sido comprobados o que necesitan comprobación. Pero lo que sí es cierto es que las ciencias naturales y en general todas las disciplinas teóricas descansan implícitamente en principios epistemológicos, o normas de racionalidad teórica, que son indemostrados, indemostrables, pero evidentes de una manera fuertemente análoga a la evidencia atribuida por Tomás de Aquino a los principios básicos de razonabilidad práctica: para una identificación de algunos de estos principios epistemológicos, véase III.4 más adelante; para un uso de uno de ellos, véase XIII.2.

II.4. LA INFERENCIA ILÍCITA DE LOS HECHOS A LAS NORMAS

Otra de las tres "cuestiones decisivas" formuladas por Stone era ésta: "¿Han mostrado los iusnaturalistas que ellos pueden derivar normas éticas a partir de hechos?"³⁰ Y la respuesta puede ser brusca: no lo han hecho, no necesitan hacerlo, ni los exponentes clásicos de la teoría soñaron con intentar alguna derivación de ese tipo.

Esta respuesta provocará sin duda amplia insatisfacción. Porque, si es correcta, la imagen más popular de la ley natural ha de ser abandonada. La correspondiente y más popular objeción contra todas las teorías de la ley natural también ha de ser abandonada, y toda la cuestión de la ley natural ha de ser pensada de nuevo concienzudamente por muchos.

27

S.T., I-II, q. 94, a. 2c; q. 66, a. 5 ad 4. Obsérvese que, como Aristóteles (*Anál. Post.*, B, 19), Tomás de Aquino niega energéticamente que haya ideas innatas; una mente humana no forma ni asiente a ninguna proposición, no importa cuán evidente sea, sin un acto de comprensión de datos de la experiencia: S.T., q. 79, a. 2c; *De Veritate*, q. 16, a. 1c.

28

S.T., I-II, q. 94, a. 2c.

29

S.T., I, q. 2, a. 1.

30

Stone, *Human Law and Human Justice*, pág. 212.

De manera que simplemente no es verdad que "cualquier forma de teoría de la ley natural en moral implica la creencia de que las proposiciones sobre los deberes y obligaciones del hombre pueden ser inferidas de proposiciones sobre su naturaleza".³¹ Tampoco es verdad que para Tomás de Aquino "bien y mal son conceptos analizados y fijados en metafísica antes de ser aplicados en moral".³² Por el contrario, Tomás de Aquino afirma de la manera más clara posible que los primeros principios de la ley natural, que especifican las formas básicas del bien y del mal y que pueden ser captados adecuadamente por cualquiera que tenga uso de razón (y no sólo por metafísicos), son *per se nota* (evidentes) e indemostrables.³³ No son inferidos de principios especulativos. No son inferidos de hechos. No son inferidos de proposiciones metafísicas sobre la naturaleza humana, o sobre la naturaleza del bien y del mal, o sobre "la función de un ser humano",³⁴ ni son inferidos de una concepción teleológica de la naturaleza.³⁵ ni de ninguna otra concepción de la naturaleza. No son inferidos o derivados de nada. Son indervados (aunque no imatos). Los principios sobre lo que es moralmente correcto o incorrecto, asimismo, se derivan de los primeros principios pre-morales de razonabilidad práctica, y no de algunos hechos, sean metafísicos o de otro tipo. Al discernir lo que es bueno, lo que ha de ser perseguido (*prosequendum*), la inteligencia opera de una manera diferente, dando lugar a una lógica diferente, de cuando discierne lo que sucede de hecho (histórica, científica o metafísicamente); pero no hay ninguna buena razón para sostener que estas últimas operaciones de la inteligencia son más racionales que las primeras.

Naturalmente, Tomás de Aquino estaría de acuerdo con que "si la naturaleza del hombre fuese diferente, también lo serían sus deberes".³⁶ Las formas básicas del bien captadas por el entendimiento práctico son lo que es bueno para los seres humanos con la naturaleza que tienen. Tomás de Aquino piensa que el razonamiento práctico no comienza comprendiendo esta

³¹ D. J. O'Connor, *Aquinas and Natural Law* (London: 1967), pág. 68; de modo parecido, entre otros innumerables, Norberto Bobbio, "Queiques arguments contre le droit naturel" (1959), 3, *Annales de Philosophie Politique* 180; *Locke e il Diritto Naturale* (Turín: 1963), págs. 70-1.

³² O'Connor, *op. cit.*, pág. 19.

³³ Tomás de Aquino, in *Eth.*, V, lect. 12, parágrafo 1018; S.T., I-II, q. 94, a. 2; q. 91, a. 3c; q. 58, aa. 4c, 5c.

³⁴ Cfr. las objeciones de Margaret MacDonald, "Natural Rights", en P. Laslett (ed.), *Philosophy, Politics and Society* (Oxford: 1956), 35 en pág. 44; Kai Nielsen, "The Myth of Natural Law", en S. Hook (ed.), *Law and Philosophy* (New York: 1964), 122 en pág. 132.

³⁵ Contra Strauss, *Natural Right and History*, págs. 7-8; y contra Hart, *Concepts of Law*, págs. 182-187.

³⁶ O'Connor, *Aquinas and Natural Law*, pág. 18.

naturaleza como desde fuera, mediante observaciones y juicios psicológicos, antropológicos o metafísicos, que definan la naturaleza humana, ³⁷ sino experimentando la propia naturaleza, por decirlo así, desde adentro, bajo la forma de las propias inclinaciones. Pero, una vez más, no hay ningún proceso de inferencia. Uno no juzga que "yo tengo [o todos tienen] una inclinación a aprender sobre las cosas" y entonces infiere que por ende "el conocimiento es un bien que ha de ser perseguido". Más bien, por un simple acto de comprensión no inferencial uno capta que el objeto de la inclinación que uno experimenta es un caso de una forma general de bien, para uno mismo (y para otros semejantes a uno).

Hay objeciones importantes que hacen a la teoría de la ley natural de Tomás de Aquino. O'Connor identifica correctamente la principal: Tomás de Aquino no logra explicar "exactamente cómo se puede mostrar que las normas morales específicas que nosotros necesitamos para guiar nuestra conducta están conectadas con principios supuestamente evidentes". ³⁸ Pero la objeción de que la explicación de Tomás de Aquino sobre la ley natural propone una inferencia ilícita de "ser" a "deber" es completamente injustificada.

¿Cómo ha podido llegar a ser tan popular esta objeción? Hay unas cuantas razones probables, de las cuales puedo mencionar tres. La primera es que la misma frase "ley natural" puede llevarse a uno a suponer que las normas referidas, en cualquier teoría de la ley natural, se basan en juicios sobre la naturaleza (humana y/o de otro tipo). ³⁹ Y la segunda razón es que esta suposición es de hecho sustancialmente correcta en relación con la teoría estoica de la ley natural (XIII.1) y, como veremos en seguida, en relación con algunas teorías del Renacimiento, incluidas algunas que pretendían ampararse en Tomás de Aquino y que han sido influyentes casi hasta el día de hoy (II.6).

³⁷ Contra O'Connor, quien dice, *ibid.*, pág. 15, que "la teoría de la ley natural... gira en torno a la idea de que la naturaleza humana está constituida por un conjunto peculiar de propiedades que pueden ser comprendidas y resumidas en una definición".

³⁸ *Ibid.*, pág. 73. Para mi propio intento de explicar esto, véase el Cap. V.

³⁹ Incurren en esta especie de razonamiento *a priori* a partir de las palabras, sin investigar sobre su uso por teóricos determinados, aquellos que generalizan el desvelamiento que J. S. Mill hace de las confusiones de Montesquieu y Combe (entre leyes "del ser" y leyes "del deber") hasta llegar a una condena general de las teorías de la ley natural: cf. "Nature", en Mill, *Three Essays on Religion* (London: 1874). De las teorías clásicas, quizás la versión estoica está expuesta a la objeción de Mill (cf. XIII.1); la de Platón no lo está (como señala el mismo Mill); y la versión aristotélica no lo está (como debería ser claro por la distinción aristotélica entre razón teórica y práctica, por la nítida diferenciación de Aristóteles entre los sentidos de "lo necesario" (*Metaf.* V, 5: 1015a20), y por la voluntad de Tomás de Aquino de trazar, cuando es conveniente, una distinción nítida entre lo "natural" y lo "razonable" (e.g. S.T., I-II, q. 1, a. 2c)).

Y, en tercer lugar, el mismo Tomás de Aquino escribió no sólo sobre ética, sino sobre toda la teología. Se preocupaba de mostrar la relación entre su ética de la ley natural y su teoría general de la metafísica y del orden del mundo. Descaba señalar las analogías que atraviesan todo el orden del ser. Así, la virtud humana es análoga a la "virtud" que puede predicarse de cualquier cosa que sea un buen ejemplar de las cosas de su naturaleza, que esté en buena forma, *bene disposita secundum convenientiam suae naturae*. ⁴⁰ De modo que está bien dispuesto a decir que la virtud humana, asimismo, está en conformidad con la naturaleza de los seres humanos, y que el vicio humano es *contra naturam*. Si nos detuviéramos aquí, el cargo en su contra parecería estar probado, o al menos plausible (y ciertos teólogos filósofos posteriores parecerían haber estado justificados pretendiendo ampararse en él). Pero de hecho Tomás de Aquino tiene buen cuidado de dejar completamente claro lo que quiere decir, su orden de prioridades explicativas. El criterio de conformidad o contrariedad respecto de la naturaleza humana es la razonabilidad.

Y así todo lo que es contrario al orden de la razón es contrario a la naturaleza de los seres humanos en cuanto tal; y lo que es razonable está conforme con la naturaleza humana en cuanto tal. *El bien del ser humano consiste en estar conforme con la razón, y el mal humano consiste en estar fuera del orden de la razonabilidad...* De modo que la virtud humana, que hace buena a la persona humana y a sus obras, está conforme con la naturaleza humana sólo en cuanto [*tantum...* in quantum] está conforme con la razón; y el vicio es contrario a la naturaleza humana sólo en cuanto es contrario al orden de la razonabilidad. ⁴¹

En otras palabras, para Tomás de Aquino la manera de descubrir qué es moralmente recto (virtud) y desviado (vicio) no es preguntar qué está de acuerdo con la naturaleza humana, sino qué es razonable. Y esta investigación nos conducirá, al final, hasta los primeros principios *derivados* de razonabilidad práctica, principios que no hacen ninguna referencia a la naturaleza humana, sino sólo al bien humano. Del principio al fin de sus exposiciones sobre ética, las categorías primarias para Tomás de Aquino son lo "bueno" y lo "razonable"; lo "natural" es, desde el punto de vista de su ética, un apéndice especulativo añadido a modo de reflexión metafísica, no un instrumento con el cual moverse hacia o desde los *prima principia per se nota* prácticos.

⁴⁰ S.T. I-II, q. 71, a. 2c.

⁴¹ *Ibid.* (énfasis mío). Para formulaciones similares, véase I-II, q. 94, a. 3 ad 3; q. 18, a. 5. El mismo orden de prioridades explicativas puede observarse en las indicaciones de Platón acerca de obrar conforme a la razón y de este modo conforme a la naturaleza: *Rep.* IV, 444d; IX, 585-6.

En atención a que la distinción aristotélica de Tomás de Aquino entre razón "especulativa" y razón práctica corresponde tan netamente a la distinción moderna (pero no sólo moderna!) que nosotros indicamos (gruesamente!) al contrastar "hecho" y "norma" o "ser" y "deber", será útil examinar con mayor profundidad el proceso histórico por el cual la teoría de la ley natural ha llegado a asociarse con un descuido fundamental de esta distinción. Las dos secciones siguientes están dedicadas a este examen; ellas son, no obstante, nada más que una introducción a una investigación muy necesaria, todavía por hacer.

II.5. HUME Y CLARKE ACERCA DEL "SER" Y EL "DEBER"

En todos los sistemas de moral con los que me he encontrado hasta ahora, siempre he reparado en que el autor procede durante algún tiempo según el modo ordinario de razonar, y establece la existencia de un Dios, o hace observaciones respecto de los asuntos humanos; cuando de súbito me sorprendo al descubrir que, en lugar de las usuales copias de proposiciones *es* y *no es*, no hallo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible; pero es, sin embargo, de gran importancia. Pues como este *debe*, o *no debe*, expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que sea observada y explicada; y al mismo tiempo que se dé una razón para lo que parece completamente inconcebible, cómo esta nueva relación puede ser una deducción de otras que son enteramente diferentes de ella... esta pequeña atención... nos dejaría ver que la distinción entre el vicio y la virtud no está fundada simplemente en las relaciones entre objetos, ni es percibida por la razón.⁴²

Ha habido muchas interpretaciones de este pasaje, pero lo seguro será prestar atención aquí sólo a las dos más plausibles. La primera y más típica interpretación considera que Hume está anunciando la verdad lógica, ampliamente enfatizada desde finales del siglo diecinueve, de que ningún conjunto de premisas no-morales (o, de modo más general, no-valorativas) puede implicar una conclusión moral (o valorativa). La segunda interpretación sitúa el pasaje en su contexto histórico y literario, y lo ve como el remate del ataque de Hume contra los racionalistas del siglo dieciocho (en especial Samuel Clarke), un ataque cuya pieza central es la tesis de que la percepción racional de las cualidades morales de las acciones no podría proporcionar

por sí misma una orientación que nueva a la acción. Aun cuando la segunda interpretación es más plausible en cuanto interpretación, en nada perjudica aceptar la primera, pues si no se ha de reconocer a Hume el mérito de anunciar el principio lógico en cuestión, habrá que reconocérselo a algún otro; y lo importante es que el principio es verdadero y significativo. Al análisis de la sección precedente puedo añadir aquí simplemente que este principio en sí mismo no implica ni autoriza, de ninguna manera, la conclusión de Hume según la cual las distinciones entre "vicio y virtud" no son "percibidas por la razón".⁴³ Dicho esto, podemos considerar la segunda interpretación.

El objetivo de Hume, en la sección que concluye con el párrafo sobre el *ser-deber*, es "considerar si con la sola razón es posible distinguir entre el bien y el mal moral, o si deben concurrir algunos otros principios para que seamos capaces de hacer esa distinción".⁴⁴ Sus argumentos se dirigen expresamente contra "aquellos que afirman que la virtud no es sino una conformidad con la razón; que hay conveniencias y inconveniencias eternas entre las cosas, las cuales son las mismas para todo ser racional que las considerara; que las medidas inmutables de lo correcto y lo incorrecto imponen una obligación no sólo a las criaturas humanas, sino también a la misma Divinidad...".⁴⁵

⁴³ Si no fuese por el hecho de que Hume ofrece como propias cuatro o cinco opiniones incongruentes sobre la naturaleza y la base de las proposiciones morales (véase el cuidadoso análisis en Jonathan Harrison, *Hume's Moral Epistemology* (Oxford: 1976), págs. 110-25), yo tentaría que añadir que el mismo Hume transgrede notoriamente el principio de que el "deber" no deriva del "ser". En la medida en que su opinión "predominante" (Harrison, *op. cit.*, pág. 124) es que los juicios morales son juicios sobre qué características y acciones despiertan aprobación o desaprobación en los hombres (de modo que, como dice Hume, los sistemas de ética deberían estar "fundados en hechos y observaciones", *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751), sec. 1 (Raphael, *British Moralists*, párg. 563)), Hume obviamente intenta lograr la derivación lógicamente ilegítima. Esto constituye, ciertamente, de alguna forma una prueba contra la primera interpretación del párrafo sobre el *ser-deber* de su *Treatise*, en cuanto interpretación, pues un intérprete no debe postular incongruencias más allá de lo necesario. Pero es más interesante observar que muchos epígonos modernos de Hume, que consideran que él ha establecido la base para una teoría ética sólida al descubrir el principio "ningún *ser* a partir de un *deber*", caen en la misma incongruencia que su maestro: el hecho de que uno ha optado por, adoptado, elegido, o decidido sobre algún principio práctico no es más un fundamento lógico legítimo para sostener que Φ debe ser hecho que el hecho (elegido por Hume) de que Φ despierta sentimientos de aprobación o desaprobación en uno mismo o en la gente en general.

⁴⁴ *Treatise*, III, i, 1 (*British Moralists*, párg. 488). Al hablar del "principio" Hume se refiere aquí a los factores mentales, como la conciencia, el sentido moral, el sentimiento, y otras pasiones; véase *British Moralists*, párgs. 489, 490, 505, etc.

⁴⁵ *Ibid.*, *British Moralists*, párg. 488. Para referencias adicionales a la "natural conveniencia y inconveniencia entre las cosas", véanse párgs. 497 y 500. Sobre la importancia para Hume del problema de si puede saberse si Dios está vinculado por ellas, véanse párgs. 500 y 634 (éste es la carta de Hume a Francis Hutcheson, del 16 de marzo de 1740).

⁴² David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1740), libro III, parte I, sec. 1 (Raphael, *British Moralists*, párg. 504; aquí como en las demás citas sigo la revisión de la escritura hecha por Raphael).

¿Quiénes son “aquellos que afirman” estas proposiciones? Es posible indicar algunos pasajes en *Fifteen Sermons* (1726) de Joseph Butler y en *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (c. 1685, publicado por primera vez en 1731) de Ralph Cudworth. Pero la fuente obvia, identificada como tal dos veces por el mismo Hume, 46 es *A Discourse concerning the Unchangeable Obligations of Natural Religion...* (1706, 8ª ed. 1732) de Samuel Clarke. El *Discourse* de Clarke, popular e influyente en su tiempo, es vago, verboso y repetitivo; pero, hacia el final de su vida, Clarke ofreció un resumen: “De este modo he procurado deducir las obligaciones originales de la moral a partir de la razón eterna y necesaria y de las proporciones de las cosas”. 47 Más precisamente, podemos decir que Clarke ha ofrecido probar que

[i] las mismas diferentes relaciones necesarias y eternas, que guardan entre sí diferentes cosas; en atención a las cuales [ii] la voluntad de Dios siempre y necesariamente se determina a sí misma, para elegir obrar sólo lo que es conforme con [las reglas eternas de] la justicia, la equidad, la bondad y la verdad, para el bienestar de todo el universo; [iii] deben asimismo determinar constantemente las voluntades de todos los seres racionales subordinados, para dirigir todas sus acciones según las mismas reglas, en orden al bien público, en sus posiciones respectivas. Esto es; [i] estas diferencias eternas y necesarias entre las cosas hacen conveniente y razonable para las criaturas actuar así; ellas [iii] causan que obrar así sea su deber, o les imponen una obligación; aun dejando aparte la consideración de que estas reglas sean la voluntad o mandato positivos de Dios... 48

Mi interés actual está en la etapa (iii) de este argumento, la prueba de que las acciones que son convenientes y razonables son por eso mismo obli-

46 Véase Hume, *A Letter from a Gentleman* (1745), citada por Raphael en W. B. Todd (ed.), *Hume and the Enlightenment* (Edinburgh: Austin, 1974), pág. 27; y Hume, *An Enquiry concerning the Principles of Morals* (1751) sec. III, parte ii, parág. 158 n., donde menciona también a Cudworth, Malebranche, y *L'Esprit des Lois* de Montesquieu (el cual apareció, no obstante, ocho años después del *Treatise* de Hume).

47 Clarke, *op. cit.*, 8ª ed., 225, reproducida en Raphael, *British Moralists*, parág. 251 (el énfasis es de Clarke); el pasaje fue añadido después de la 5ª ed. (1719). Poco antes (Raphael, parág. 244), hablando del deber de benevolencia universal, Clarke dice: “la obligación respecto de este gran deber; también puede deducirse de otra manera a partir de la naturaleza del hombre...” (énfasis suyo).

48 *Ibid.* parág. 225 (énfasis de Clarke). Los números entre corchetes, que he insertado aquí y en citas posteriores de Clarke, corresponden a las primeras tres de las siete etapas numeradas del subsiguiente argumento de Clarke; las etapas cuatro a siete se traslapan entre sí con las tres primeras. Las palabras entre corchetes están tomadas del pasaje equivalente en parág. 231; las he insertado aquí para hacer el pasaje más fácilmente comprensible.

gatorias. Pero antes voy a reproducir uno de los ejemplos que Clarke ofrece para ilustrar a qué se refiere con una proporción o conveniencia eterna, inalterable o absoluta de las cosas: “...en el trato y la conversación de los hombres entre sí, es innegablemente más conveniente, en absoluto y según la naturaleza de la cosa misma, que todos los hombres se esfuerzen por promover el bienestar y el bien universal de todos, que no que todos los hombres estén continuamente maquinando la ruina y destrucción de todos”. 49 Clarke considera tales proposiciones como “simples y evidentes”, 50 y que no necesitan ser probadas. Lo que él quiere probar es que la “razón eterna de las cosas”, 51 [i] conocida y expresada en tales proposiciones, [ii] “debe... indispensablemente gobernar las acciones de los hombres”, i.e. que ella crea (o es) una obligación, en realidad “la obligación más verdadera y formal”, “la obligación original entre todas”. 52

La prueba de la obligación que da Clarke, en la medida en que puede ser liberada de sus constantes reafirmaciones de la conclusión que se ha de probar, parece ser ésta: Así como “sería absurdo y ridículo para un hombre, en matemáticas, [i] creer por ignorancia que dos veces dos no es igual a cuatro; o [ii] sostener voluntaria y obstinadamente, contra su propio conocimiento claro, que el todo no es igual a todas sus partes”, así también es “absurdo y reprochable, [i] confundir negligentemente lo que es claramente recto con lo desviado, esto es, entender que las proporciones de las cosas en moral son lo que no son; o [ii] actuar voluntariamente contra la equidad y la justicia conocidas, esto es, querer que las cosas sean lo que no son ni pueden ser”. 53 El repite este argumento: las reglas de rectitud obligan porque quienes las contravienen “se esfuerzan (en cuanto está de su parte) en hacer que las cosas sean lo que no son, ni pueden ser”, lo cual es presuntivo, insolente, contrario al intelecto, a la razón y al juicio, un intento de destruir el orden por el que subsiste el universo, y, sobre todo, tan absurdo como “pretender alterar las proporciones ciertas de los números” o llamar oscuridad a la luz. 54

Este argumento es un fracaso. Tratar de alterar las proporciones de los números, o cerrar los ojos a la diferencia entre la luz y la oscuridad, es (cuando no lógicamente imposible) algo sin sentido, inútil, carente de ventaja po-

49 *Ibid.* parág. 226. Cfr. Hume, *Treatise*, II, iii, 3 (*British Moralists*, parág. 483): “no es contrario a la razón preferir la destrucción del mundo entero al rasguño de mi dedo”.

50 Clarke, *op. cit.*; *British Moralists*, parág. 227.

51 También llamada por él “recta razón” y “la ley de la naturaleza”; parág. 246.

52 *Ibid.*, parág. 233.

53 *Ibid.*, parág. 232. Sobre mi uso de números entre corchetes, véase nota 48 precedente.

54 *Ibid.* Véase también parág. 230, med. En una referencia posterior a esta clase de “absurdo”, Clarke cita a Cicero, *De Legibus*, I, 44; *op. cit.*, 8ª ed., pág. 232.

tencial para uno mismo o para otros. Pero actuar contra la justicia es frecuentemente ventajoso para uno mismo y sus amigos. (Y por esa sola razón, tal acción no necesita ser interpretada como un esfuerzo por "hacer que las cosas sean lo que no son, ni pueden ser"). La exigencia de una prueba de la obligación es una exigencia de que se muestre el *sentido* de actuar de formas que ciertamente algunas veces irán contra los propios deseos y (por lo menos algunos de) los propios intereses. El argumento de Clarke no logra transitar del *ser* (en este caso, "es razonable", "es justo", etc.) al *deber* porque no logra referirse a ningún deseo o interés del agente que pueda ser satisfecho por obrar rectamente. Su argumento sí presta atención (algo esquemáticamente) a los deseos, intereses y bienestar humanos, pero sólo para llegar al juicio de que ciertas acciones son convenientes y razonables. No considera si acaso actuar convenientemente y razonablemente es un aspecto del bienestar del agente (o una manera de realizarlo) o si de cualquier otra forma es deseable o vale la pena.

Ahora, esta objeción contra Clarke no es de Hume, porque trata el problema de la obligación como el problema de encontrar razones justificadas, *i. e.* un sentido adecuado, para actuar de determinadas maneras, mientras que Hume no posee ninguna concepción clara de, ni interés sistemático en el concepto de, razones justificadas. Para él, el problema de la obligación parece reducirse al problema de encontrar un motivo que *moverá* a alguien a actuar de determinadas maneras. De modo que la objeción central que él aduce contra el tipo de argumento de Clarke es ésta:

Una cosa es conocer la virtud, y otra conformar la voluntad a ella. Para probar, por tanto, que las medidas de lo correcto y lo incorrecto son leyes eternas, *obligatorias* para toda mente racional, no es suficiente mostrar las relaciones sobre las que ellas se fundan: tenemos también que indicar la conexión entre la relación y la voluntad; y tenemos que probar que esta conexión es tan necesaria que en toda mente bien dispuesta tiene que encontrarse y ejercer su influencia... Ahora... en la naturaleza humana ninguna relación puede jamás producir por sí sola alguna acción... [N]osotros no podemos probar *a priori* que estas relaciones [sobre lo correcto y lo incorrecto], si realmente existieran y fuesen percibidas, serían universalmente eficaces y obligatorias.⁵⁵

Los partidarios de la "primera" y más típica interpretación del párrafo sobre el *ser-deber* (que se halla cuatro párrafos después del recién citado) deberían estar desconcertados por esta manifestación de la indiferencia de Hume hacia la distinción entre lo "eficaz" y lo "obligatorio", entre lo que de hecho tiene que mover la voluntad (*i. e.* necesariamente lo hace) y lo que "debe" moverla.

⁵⁵ *Treatise*, III, i, 1 (*British Moralists*, párag. 500) (énfasis de Hume).

Los partidarios de la segunda interpretación del párrafo sobre el *ser-deber* no tienen tal dificultad. En su opinión, la preocupación de Hume en el párrafo sobre el *ser-deber* es esencialmente la misma que en el pasaje recién citado, donde está claro que la brecha que según Hume no puede ser salvada *no* es la brecha entre lo fáctico y lo normativo, sino la brecha entre *cualquier verdad* (incluso una "verdad normativa", una proposición verdadera sobre lo que es bueno o malo, correcto o incorrecto) y conclusiones sobre lo que debe hacerse que muevan. Esta interpretación del párrafo sobre el *ser-deber* me parece muy plausible; integra ese párrafo con el hilo principal de pensamiento que recorre esa sección del *Treatise* concluida por el mismo párrafo (*viz*: la opinión de que la moral mueve a la acción, pero la razón no lo hace), y explica la omnipresente indiferencia de Hume hacia la diferencia lógica entre obligación e influencia. (Esta interpretación, naturalmente, no *defiende* a Hume contra el cargo de ignorar esa diferencia: el principio de que el *deber* no puede inferirse del *ser* conserva su validez incluso si Hume no lo anunció ni adecuó sus argumentos a lo que tal principio exige).

El problema que Clarke se planteaba consistía en mostrar que las verdades morales proporcionan una razón (concluyente) para la acción. No fue capaz de resolver el problema porque ignoraba la lógica del razonamiento práctico, en el cual la categoría fundamental es el bien (no necesariamente moral) que ha de ser⁵⁶ perseguido y realizado. En su lugar se fijó exclusivamente en la lógica del razonamiento especulativo o teórico, en el cual la categoría fundamental es "lo que acontece" y el principio fundamental es que las contradicciones están excluidas. Hume vio que el problema de Clarke era real, y que Clarke estaba buscando su solución en una dirección equivocada. El mismo Hume carecía de una concepción viable de la razón práctica y de los principios prácticos. De manera que no podía ofrecer más que unas cuantas respuestas notoriamente incoherentes y enigmáticas al problema, algunas dirigidas a resolverlo, otras a disolverlo. Pero su importancia histórica es que el vigor de su ataque puso fin a una línea de argumentación que por entonces había dominado las principales teorías de la ley natural durante 150 años o más.

II.6. LOS PREDECESORES DE CLARKE

El marco conceptual del confuso y retórico discurso de Clarke ha de encontrarse, expresado lacónicamente, en el *De Jure Belli ac Pacis* (1625)

⁵⁶ Uso la expresión "ha de..." (*is to be...*) como gerundivo, *i. e.* en el sentido que tiene cuando preguntamos "¿Qué ha de hacerse?" (*Quid est faciendum?*). De modo que puede entenderse como equivalente a "debe...", en un amplio rango de significados de "debe"; véase II.6, III.2.3, 5, más adelante.

de Hugo Grocio y en las fuentes de Grocio, que con seguridad incluían el *De Legibus* (1612) de Suárez y también el *Comentario* sobre Tomás de Aquino (1605) de Gabriel Vázquez. Clarke, como todos los hombres cultos de su tiempo, debe de haber conocido bien el incomparablemente influyente tratado de Grocio, y posiblemente puede haber conocido bien los pasajes relevantes de Suárez y Vázquez, ya sea de primera mano o a través de sus comentaristas ingleses, como el pensador platónico de Cambridge, Nathaniel Culverwel.

Se dice comúnmente que Grocio ha inaugurado una nueva era, moderna y secular, en la reflexión sobre la ley natural, por su "*etiamsi daremus*...".

Lo que hemos estado diciendo tendría algún grado de validez [*locum aliquem*] incluso si concediéramos [*etiamsi daremus*] lo que no puede concederse sin la máxima perversidad, que Dios no existe, o que no se ocupa de los asuntos de los hombres.⁵⁷

Pero esta interpretación común de Grocio es un simple malentendido. Debe presumirse que Grocio sabía (aunque sólo fuese por haber leído a Suárez) que, para estudiar los fundamentos de la obligación, la hipótesis de la no existencia (o indiferencia) de Dios había sido un lugar común del debate teológico por lo menos desde mediados del siglo catorce. Y muchísimos escolásticos usaron la hipótesis exactamente con el mismo propósito que Grocio. Porque, ¿qué había "estado diciendo" Grocio justo antes? En la penúltima oración precedente había observado:

Puesto que... el hombre posee... juicio, que le capacita para determinar qué cosas son convenientes o dañinas... y qué puede conducir hacia una u otra alternativa: en tales cosas se comprende, dentro de las limitaciones del entendimiento humano, que es conveniente a la naturaleza humana [*conveniens humanae naturae*] seguir un juicio bien ordenado... Todo lo que claramente repugna a tal juicio se comprende asimismo como contrario al derecho de la naturaleza, esto es, de la naturaleza humana [*contra jus naturae, humanae scilicet*].

Y el "grado de validez" que Grocio concedería al derecho de la naturaleza en ausencia del mandato divino está indicado en el primer Capítulo del tratado, con una formulación que preserva toda la ambigüedad de la frase "algún grado de validez":

El derecho de la naturaleza es un precepto de la recta razón, que indica [*indicans*] que un acto, según si es conveniente o *disconveniente* [*ex jus convenientia aut disconvenientia*] respecto de la naturaleza racional, posee en sí mismo una cualidad de torpeza moral o de necesidad

moral; y que, en consecuencia, tal acto está prohibido o bien prescrito por el autor de la naturaleza, Dios. Los actos respecto de los cuales existe un precepto son en sí mismos *debiti* o bien *illiciti*, y así se comprenden como necesariamente prescritos o prohibidos por Dios.⁵⁸

Los traductores de la última frase traducen a menudo "*debiti*" como "obligatorio". Pero así no se logra preservar la delicada ambigüedad del pensamiento de Grocio y sus fuentes. El problema que ellos estaban indicando con inquietud mediante la hipótesis *etiamsi daremus* es esencialmente el problema tan directamente abordado después por Clarke y, polémicamente, por Hume: concediendo que podemos discernir lo correcto y lo incorrecto, lo debido y lo indebido, mediante el razonamiento, ¿qué hace *obligatorio* elegir lo correcto y lo debido y evitar lo incorrecto y lo indebido? El mismo Grocio, naturalmente, no tenía necesidad de dar más explicaciones sobre este problema en lo que, después de todo, era simplemente la introducción a un libro de derecho. Pero su enfoque alude a la respuesta que, a comienzos del siglo diecisiete, había llegado a ser corriente entre los teólogos filósofos: lo que es correcto e incorrecto depende de la naturaleza de las cosas (y de lo que es *conveniens* respecto de tal naturaleza), y no de un decreto de Dios; pero la significación normativa o motivante de la corrección e incorrección moral, especialmente la obligatoriedad de la norma de lo correcto y lo incorrecto, depende fundamentalmente de que exista un decreto que exprese la voluntad de Dios de que lo correcto sea hecho (obligatoriamente) y lo incorrecto sea evitado (del mismo modo): como lo expresó Grocio, "los actos debidos e indebidos se comprenden consiguientemente como necesariamente prescritos o prohibidos por Dios", aunque seguirían siendo debidos o indebidos, aun si (*etiamsi daremus*) no existieran tales decretos divinos.

Las dificultades de Clarke proceden de que, rechazando una parte de esta doble tesis, admitió la otra parte. No sin razón, rechazó la suposición de que la obligación es esencialmente el efecto de un acto de voluntad de un superior. Pero permaneció tan firmemente adherido a la tesis de que el razonamiento práctico es cuestión de discernir relaciones de conveniencia o de coherencia respecto de la naturaleza, que intentó considerar la obligación como una más dentro del conjunto de las relaciones de coherencia.

⁵⁷ *De Jure Belli ac Pacis, Prolegomena*, parág. 11 (trad. inglesa de Kelsey, Oxford: 1925).

⁵⁸ *De Jure Belli ac Pacis*, I, c. i, sec. 10, párrs. 1, 2. Grocio, como Clarke, considera las "concepciones fundamentales" en el derecho de la naturaleza como tan "manifiestas y claras, casi tan evidentes como esas cosas que percibimos mediante los sentidos externos", que "nadie puede negarlas sin hacerse violencia a sí mismo" (*ibid.*, *Prolegomena*: en la trad. inglesa de Kelsey, parág. 39). También usa la comparación con 2. x 2 = 4. *ibid.*, i, 10.

La teoría ética adoptada por Vázquez y Suárez fue construida con términos extraídos de las obras de Aristóteles y, sobre todo, de Tomás de Aquino. Pero era radicalmente distinta de las teorías éticas realmente sostenidas por Aristóteles y Tomás de Aquino. Vázquez y Suárez sostenían, *en primer lugar*, que, al discernir el contenido de la ley natural, el acto decisivo de la razón consiste en discernir preceptos de la forma “ Φ es inconveniente respecto de la naturaleza humana, *i.e.* racional y por tanto posee la cualidad de la malicia moral” o “ Φ conviene a la naturaleza humana, *i.e.* racional, y por tanto posee la cualidad de la rectitud moral y, si Φ es el único acto posible en un contexto dado, la cualidad adicional del débito o necesidad moral”.⁵⁹ (Podemos denominar esta tesis “racionalista”). Para Tomás de Aquino, en cambio, lo que es decisivo, al discernir el contenido de la ley natural, es la propia comprensión de las formas básicas de bienestar humano (no-moral-aún) como oportunidades o fines deseables y potencialmente realizables y por ende como que han-de-ser-buscados y realizados en la propia acción, acción hacia la cual uno ya está comenzando a dirigirse por este mismo acto de comprensión práctica.⁶⁰ *En segundo lugar*, Suárez y (al parecer) Vázquez sostenían que la obligación es esencialmente el efecto de un acto de voluntad de un superior dirigido a mover la voluntad de un inferior.⁶¹ Véase también XI.8, XI.9, más adelante. (Podemos denominar esta tesis “voluntarista”). Tomás de Aquino, en cambio, considera la obligación como la necesidad racional de algunos medios para (o forma de realizar) un fin u objetivo (*i.e.* un bien) de un tipo particular. ¿De qué tipo? Ante todo (*i.e.* aparte de formas especiales de obligción) el bien de una forma de vida que, por su realización plena y razonablemente integrada de las formas básicas de bienestar humano, hace de uno un sujeto apto para la amistad del ser cuya amistad es un bien básico que en su completa realización comprende todos los aspectos del bienestar humano, una amistad indispensable para toda persona.⁶² El

⁵⁹ Véase Vázquez, in *Primum Secundum*, disp. 90, Cap. 3; disp. 97, Cap. 3; Suárez, *De Legibus*, Libro II, Cap. 7, parágs. 4-7; Cap. 5, parágs. 4-5; Cap. 6, parág. 17.

⁶⁰ S.T., I-II, q. 94, a. 2. Tomás de Aquino no rechazaría las fórmulas de Vázquez y Suárez, pero les daría un lugar subordinado y derivado en la metodología de la ética.

⁶¹ Véase Vázquez, in *Primum Secundum*, disp. 49, Cap. 3; Suárez, *De Legibus*, Libro I, Cap. 5, parágs. 12, 15, 16, 24; Libro II, Cap. 6, parágs. 6-7, 8, 12, 13, 22. Nada es más chocante que la asunción incontestada, casi sin análisis, de esta opinión en medio de las exuberantes sutilezas de la escolástica tardía. Incluso un escritor como Vitoria, a quien se le reconoce el mérito de dirigir el renacimiento “tomista” a comienzos del siglo dieciséis, afirma: “me resulta ininteligible cómo puede alguien pecar sin estar bajo una obligación, y no veo cómo puede alguien estar obligado si no tiene un superior”. *De eo ad quod tenetur homo cum primum venit ad usum rationis* (1535; Lyons: 1586), parte II, parág. 9, y véanse las notas a XI.9, más adelante.

⁶² Véase S.T., I-II, q. 1, a. 6; q. 4, a. 8c y ad 3; q. 5, a. 7c; q. 90, a. 1c; q. 99, aa. 1c, 2c, II-II, q. 44, a. 1c; q. 47, a. 2 ad 1.

discurso de Tomás de Aquino sobre todas estas cuestiones está saturado con las nociones interrelacionadas de “fin” y “bien”. Los términos “obligación”, “superior” e “inferior”, apenas si aparecen, y la noción de conformidad con la naturaleza está virtualmente ausente. En Suárez y Vázquez los términos “fin” y “bien” han desaparecido casi por completo, reemplazados por “correcto” e “incorrecto” y nociones afines.

El lector se preguntará ahora cómo explicaba Tomás de Aquino la diferencia entre la reflexión moral y el razonamiento meramente prudencial (en el sentido moderno de “prudencial”), y cómo daba cuenta del sentido particularmente concluyente del “deber” moral. La respuesta debe ser que la explicación de Tomás de Aquino sobre estos temas es, en el mejor de los casos, sumamente elíptica, dispersa y difícil de captar, y, en el peor de los casos, gravemente poco desarrollada; y que estas deficiencias ocasionaron las respuestas insatisfactorias de quienes profesaban ser sus seguidores en la historia posterior de la teología filosófica. Mas a esto debo añadir que los materiales para un desarrollo satisfactorio del tipo de postura adoptada por Tomás de Aquino están disponibles, y que el intento de sacar partido a estos materiales se ve impulsado por el callejón sin salida en que manifestamente se encontraron las teorías de la ley natural de los siglos dieciséis y diecisiete. Los capítulos subsiguientes de este libro contienen tal intento.

No es el respeto hacia Tomás de Aquino lo que estimula este intento; después de todo, los teólogos jesuitas de la España de comienzos del siglo diecisiete no carecían de respeto por Tomás de Aquino, mas se sintieron intelectualmente forzados a oponerse, explícitamente, a ciertas tesis estratégicas de su filosofía (véase, *e.g.*, XI.8 más adelante, sobre el *imperium*). No; la razón para hacer el intento es que una teoría de la razonabilidad práctica, de las formas del bien humano, y de los principios prácticos, como la teoría que Tomás de Aquino esbozó pero dejó insuficientemente elaborada, permanece intacta ante las objeciones que Hume (y tras él toda la corriente de la ética de la Ilustración y post-Ilustración) pudo formular contra la tradición del racionalismo complementado por el voluntarismo. Esa tradición se presentaba a sí misma como la tradición clásica o central de la reflexión sobre la ley natural, pero en verdad era peculiar del escolasticismo tardío. Era atractiva para los no católicos (como Grocio, Culverwel, y Clarke), quienes adoptaron sus conceptos principales en buena medida por sus fuertes semejanzas verbales y conceptuales con el estoicismo (XIII.1) tan admirado en la cultura europea desde el Renacimiento hasta fines del siglo dieciocho. Las diferencias sustanciales entre la teoría de la ley natural adoptada por Vázquez y Suárez (y por la mayoría de los manuales católicos hasta hace poco) y la teoría adoptada por Tomás de Aquino no son menos significativas y amplias que las diferencias mejor conocidas entre la ética aristotélica y la estoi-

ca. Pero la deferencia eclesiasística hacia un Tomás de Aquino mal interpretado oscureció aquellas diferencias hasta bien avanzado el siglo XX.

Podemos poner en su debida perspectiva el ataque de Hume contra la ética de sus predecesores mediante las siguientes sucintas observaciones: (i) Aristóteles y Tomás de Aquino admitirían sin dificultad que el *deber* no puede deducirse del *ser* (haya o no Hume realmente formulado y adherido a ese principio). (ii) Los dos estarían de acuerdo con la opinión de Hume según la cual el discernimiento especulativo de "relaciones eternas", incluso de relaciones de "conveniencia respecto de la naturaleza humana", deja abierta la cuestión de qué motivo tiene uno para regular sus actos según ellas. (iii) Tomás de Aquino deploraría tanto la confusión (¡compartida por Hume y Suárez! ⁶³) de la obligación con el impulso o la influencia, como el hecho de que Hume no vea que la razón es un "principio activo" porque uno es motivado en conformidad con su propia *comprehension* de la bondad y deseabilidad de las oportunidades humanas, incluyendo la oportunidad de extender la inteligencia y la razonabilidad a las propias elecciones y acciones. (iv) Tomás de Aquino rechazaría la asunción de Clarke, Grocio, Suárez y Vázquez, según la cual los principios primarios y evidentes de ley natural son principios morales (en el sentido moderno de "moral"), o que ellos son inicialmente captados como principios acerca de relaciones evidentes de conformidad o disconformidad con la naturaleza humana. (v) Tomás de Aquino, como Clarke y Hume, rechazaría la opinión de que la voluntad o el imperativo de un superior explica la obligación; como Hume, rechazaría la opinión de Clarke de que la obligación es esencialmente cuestión de evitar inconsistencias intelectuales; y finalmente rechazaría tanto la opinión de Hume de que es una cuestión de, o está intrínsecamente conectada con, un sentimiento peculiar, como igualmente la reciente opinión neo-humana de que los enunciados de obligación son simplemente prescripciones que expresan un cierto tipo de compromiso o decisión.

II.7. EL ARGUMENTO DE LA "FACULTAD PERVERTIDA"

Un descendiente tardío de la concepción de Vázquez y Suárez sobre la ley natural, pero susceptible de ser hallado en ella, es el argumento, que cobra demasiada importancia entre las imágenes modernas de la teoría de la ley natural, según el cual las funciones naturales nunca han de ser frustradas o las facultades humanas nunca han de ser desviadas ("pervertidas") respec-

⁶³ Suárez, *De Legibus*, Libro II, Cap. 6, parág. 22: "la obligación es un cierto impulso [moral] moral a la acción"; Hume, *Treatise*, Libro III, parte II, sec. 5 (*British Moralists*, parág. 541): "Las promesas... crean [un] nuevo motivo u obligación... un sentido de interés... es la primera obligación respecto del cumplimiento de las promesas".

to de sus fines naturales. Pero, como premisa general, en cualquier forma lo suficientemente fuerte como para dar lugar a las conclusiones morales para cuya defensa se ha utilizado, este argumento es ridículo.

II.8. LA LEY NATURAL Y LA EXISTENCIA Y VOLUNTAD DE DIOS

"Las concepciones tradicionales de la ley natural dependen completamente, para ser viables, de la solidez de tales pretensiones [como que la teología natural es inteligible, por no hablar de que sea verdadera, y que Dios existe]". ⁶⁴ Es tentador desechar esto como otra quinera más. Tomás de Aquino, por ejemplo, considera que los primeros principios de la ley natural son evidentes, pero que (i) la existencia de Dios *no* es evidente para la mente humana, (ii) un conocimiento de que la amistad con Dios es nuestro fin último *no* es alcanzable mediante razonamiento "natural"; sino sólo por revelación, (iii) la consecución de ese fin no es posible por medios naturales, sino sólo por la gracia sobrenatural; y (iv) la voluntad de Dios, en lo que concierne a las criaturas (como los seres humanos), no puede descubrirse mediante razonamiento. Un neo-suarrecano supone que el primer principio de la ley natural es "sigue la naturaleza" y que este principio posee significación normativa por ser el contenido de un acto de voluntad divina. ⁶⁵ Pero la teoría neo-suarrecana, no importa cuán difundida haya estado en los seminarios católicos hasta los años sesenta, no es de ninguna manera la parte más importante de las "concepciones tradicionales de la ley natural". Y la segunda parte de este libro ofrece un esquema bastante elaborado de una teoría de la ley natural sin necesidad de aludir a la cuestión de la existencia o de la naturaleza o de la voluntad de Dios.

Quizás eso basta para desbarbararse de la afirmación que Nielsen realmente hizo. Pero así como el hecho de que puede darse una buena explicación del movimiento molecular sin aludir a la existencia de un creador in-creado del completo estado de cosas en que tienen lugar las moléculas y las leyes de su movimiento, no implica por sí mismo (i) que no sea necesaria una explicación adicional de ese estado de cosas, o (ii) que no esté disponible tal explicación adicional, o (iii) que la existencia de un creador in-creado no sea esa explicación, así el hecho de que la ley natural pueda ser comprendida, aceptada, aplicada, y analizada reflexivamente sin aludir a la cuestión de la existencia de Dios, tampoco implica por sí mismo (i) que no sea necesaria una explicación adicional del hecho de que existen pautas objetivas sobre el bien y el mal y principios de razonabilidad (sobre lo moralmente co-

⁶⁴ Kai Nielsen, "The Myth of Natural Law", en Hook (ed.), *Law and Philosophy*, pág. 130.

⁶⁵ Véase, entre innumerables ejemplos, Rommen, *The Natural Law*, págs. 49, 63-4. Sobre Suárez mismo, véase XI, 9, más adelante.

recto e incorrecto), o (ii) que no esté disponible tal explicación adicional, o (iii) que la existencia y naturaleza de Dios no sea esa explicación. Por esta razón, y por otras que aparecerán en el curso de nuestro estudio, la parte III de este libro procura ofrecer un breve examen de tales cuestiones. En sí mismas no son cuestiones prácticas, sino teóricas o metafísicas. Pero su exploración, y las respuestas que ella arroje, y las preguntas adicionales sugeridas por esas respuestas, todo ello añade significación al bien integrante (en sí mismo evidente) de la razonabilidad práctica y por ende a los principios morales implicados en la búsqueda de tal bien.

NOTAS

II.1

Historia de las teorías de la ley natural y de su influencia... Un estudio informativo (bastante más amplio que su subtítulo) es C. G. Haines, *The Revival of Natural Law: A Study of the establishment and of the interpretation of limits on legislatures with special reference to the development of certain phases of American constitutional law* (Cambridge, Mass.: 1930).

La ley natural no tiene historia... "Pero, ¿qué decir sobre los cambios en la naturaleza humana?", "¿Qué decir sobre el hecho de que el hombre es un ser histórico?". "¿Deriva esta tesis de una teoría de esencias eternas o ahistóricas?" Bien, la tesis en el texto se refiere a las formas básicas de plena realización humana, y a las exigencias básicas de razonabilidad práctica. De modo que si alguien desea plantear que lo que yo identifico como formas básicas de plena realización humana, en los Capítulos III-IV, no habría sido tal para los seres humanos de alguna época, o que lo que yo identifico como exigencias básicas de razonabilidad práctica, en los Capítulos V-VI, no habría sido aplicable a esos otros seres humanos (debido a alguna diferencia entre la condición de ellos y la nuestra), le corresponde a él la carga de la prueba de mostrarlos esos seres y esas diferencias. He leído innumerables proclamaciones de la historicidad, etc., del hombre, pero ningún intento serio de afrontar este desafío. Las discusiones abstractas sobre la mutabilidad o inmutabilidad de la naturaleza humana están fuera de lugar: el argumento de este libro no se apoya, ni aun implícitamente, en el término "naturaleza humana".

II.2

Teoría del derecho natural y validez jurídica... Kelsen, Hart y Raz, para confirmar su imagen sobre la teoría del derecho natural, podrían señalar a Blackstone, I *Comm.* 41: "...las leyes humanas no poseen ninguna validez si son contrarias a ésta [sc. la ley natural]". Pero Blackstone simplemente no intenta decir lo que ahí dice: en la misma página siguiente, dirá: "... no se deberían tolerar leyes humanas que contradieran a éstas [sc. la ley de la naturaleza y la ley de la revelación]... Aún más, si alguna

ley humana nos permite o nos manda cometerlo [sc. asesinato, demostrablemente prohibido por la ley natural], estamos obligados a transgredir esa ley humana..." (énfasis añadido). La verdad es que, si bien no son despreciables para la comprensión de los *Commentaries* (véase Finnis, "Blackstone's Theoretical Intentions" (1967) 12 *Nat. L.F.* 163), las observaciones de Blackstone en la Introducción a su obra no pueden ser honradas con el título de "una teoría".

El "derecho natural" y la noción de que las leyes son meramente declarativas... La idea errónea de que las principales teorías del derecho natural enseñaban que las leyes justas promulgadas deben ser meramente declarativas de la ley natural (o que no pueden ser identificadas como leyes promulgadas sin algún razonamiento moral acerca de su contenido) ha generado malentendidos muy graves en la historia del derecho y del pensamiento jurídico occidental (del inglés no en último término). Morris Arnold, "Statutes as Judgments: the Natural Law Theory of Parliamentary Activity in Medieval England" (1977) 126 *U. Pa. L. Rev.* 329, identifica y refuta la mala historia, pero no la mala teoría del derecho subyacente.

II.3

Variiedad y conflicto en las opiniones morales... Weber rehusó correctamente basar su afirmación de que la ciencia social es éticamente neutral en la tesis de que la variedad de las valoraciones éticas prueba que son meramente subjetivas. *Methodology*, págs. 12, 55. ¿Por qué sostiene Weber, entonces, que los valores o ideales contrapuestos poseen todos el mismo rango vistos desde la perspectiva de la ciencia? El parece seguir tres líneas de pensamiento. (i) La brecha entre "deber" y "ser" prueba que los juicios de valor son inevitablemente subjetivos. (Esto es un *non sequitur*: véase II.4). (ii) Se desliza desde decir que la ciencia empírica no puede decidir entre valores a decir que tal decisión está completamente más allá de la razón y de la objetividad, y es un asunto de fe, de decisión demoníaca, de radical subjetividad. (Pero esto no es más que un desliz). (iii) Como Sartre después de él, Weber se apoya principalmente en ciertos dilemas éticos, en los cuales es imposible, piensa él, mostrar que entre dos ideales o modos de obrar moralmente motivados contrapuestos uno es superior al otro: para un análisis de los ejemplos de Weber, véase Strauss, *Natural Right and History*, págs. 67-74; para el análisis del principal ejemplo de Sartre, véase VII.4, más adelante. Pero todos estos dilemas proceden de la *complejidad* de las consideraciones éticas; ellos no muestran que todos los juicios de valor, ni siquiera todos los juicios éticos de valor, sean igualmente vacilantes o estén más allá de la discriminación racional (y véase III.5, más adelante).

Los primeros principios prácticos "universalmente reconocidos" no son principios morales... Una lectura errada de Tomás de Aquino, muy frecuente, impulsada por las principales corrientes del escolasticismo post-renacentista, trata las orientaciones de la sinderesis (i.e. los primeros principios de la razonabilidad práctica: *S.T.*, I, q. 79, a. 12; II, q. 94, a. 1 ad 2) como principios morales ya cristalizados (en la forma, e.g., de los seis últimos de los Diez Mandamientos). Esta interpretación encuentra cierto apoyo en la terminología de pasajes ocasionales (e.g. *S.T.*, II-II, q. 122, a. 1c). Pero deja sin sentido la noción de *prudencia* de Tomás de Aquino, reduciéndola a una mera habilidad para juzgar cuándo es aplicable dicha regla moral cristalizada, operando con

“argumentos” banales del tipo “el asesinato es incorrecto; esto es un acto de asesinato; por tanto, este acto es incorrecto y no debe ser hecho”. La capacidad de producir tales argumentos no podría merecer jamás la preeminente dignidad de estatus que Tomás de Aquino asigna a la *prudencia*: S.T., II-II, q. 47, a. 6 ad 3; I-II, q. 61, a. 2c; q. 66, a. 3 ad 3. Sobre todo, esta teoría neo-escolástica no toma en cuenta la repetida enseñanza de Tomás de Aquino de que los primeros principios de la acción humana son fines (añón: *fines*), de manera que un hombre no puede razonar correctamente en los asuntos prácticos, *i.e.* no puede tener *prudencia*, a menos que esté bien dispuesto hacia esos fines últimos: S.T., I-II, q. 57, a. 4c; q. 58, a. 5c; II-II, q. 47, a. 6.

Tomás de Aquino sobre la evidencia... Tomás de Aquino es lamentablemente osuro sobre la cuestión de qué principios prácticos o preceptos son evidentes (ya sea *per se*, *quoad omnes*, o *quoad sapientes*) y cuáles son conclusiones deducidas. Este es un aspecto de su muy importante omisión de estudiar los principios que la *prudencia* usa para transformar los primeros principios de la ley natural (que incluso los más malos de los hombres usan en su razonamiento práctico: S.T., Supp., q. 98, a. 1) en principios, normas y juicios, verdaderamente morales. Para un esfuerzo por llenar este vacío, véase el Capítulo V, más adelante.

“*Conocimiento transmisible intersubjetivamente*”... La distinción de Arnold Brecht, *Political Theory: the Foundations of Twentieth Century Political Thought* (Princeton, 1959, paperback ed. 1967), entre (i) conocimiento científico transmisible intersubjetivamente, (ii) conocimiento no transmisible pero genuino, y (iii) especulación, se apoya fuertemente (como él reconoce, pág. 181) en el neo-positivismo o positivismo lógico, y sufre de la deficiencia insanable de no dejar espacio para, *e.g.*, el conocimiento filosófico incorporado (supuestamente) en la distinción misma. En vista de la vaguedad y de las inconsistencias de su elaborada explicación (págs. 113-116) (a) de qué cosa sea intersubjetivamente transmisible, y (b) de los sentidos en que el “Método Científico” es “exclusivo”, no es realmente sorprendente ver que Brecht presenta (pág. 573), como un ejemplo de “*scientia transmissibilis*”, el “postulado científico de las proporciones adecuadas” que permite a la “ciencia” señalar ciertos defectos en la argumentación religiosa tales como una gruesa falta de proporción entre las ideas de la grandeza, sabiduría y poder de Dios, por una parte, y actos triviales, como golpear sobre la mesa... por otra”. Nadie que sostenga que ciertos valores básicos son evidentes, y que hay principios básicos de razonabilidad práctica objetivos, tiene necesidad de preocuparse por ser excluido de una “ciencia” concebida tan elástica y arbitrariamente. Pero rechazará la equiparación excluyente que Brecht hace (no obstante todas sus declaraciones en sentido contrario) entre “en conformidad con el método de las ciencias naturales” y “racional” (véase *e.g. ibid.*, pág. 430, citando y comentando a Einstein): tal equiparación se refuta a sí misma. (Sobre la auto-refutación, véase III.6). Las exigencias y principios básicos de la razonabilidad práctica son transmisibles intersubjetivamente; su transmisibilidad puede ser apreciada por cualquiera que atienda seriamente a la cuestión (*i.e.* a las formas básicas del bien humano) y que no se deje desviar por las objeciones irrelevantes de que no todos están de acuerdo en sus afirmaciones sobre esas materias u otras relacionadas, y de que las materias de estudio y los procedimientos de otras disciplinas difieren de aquellos de la razonabilidad práctica.

Para Tomás de Aquino, la existencia de Dios no es evidente... No obstante, él piensa que, puesto que la existencia y algo de la naturaleza de Dios puede conocerse por demostración y/o por revelación, el principio de que Dios ha de ser amado es un principio básico de la ley natural: S.T., I-II, q. 100, aa. 3 ad 1, 4 ad 1; cfr. q. 100, a. 11c; *De Veritate*, q. 16, a. 1 ad 9. Cfr. XIII.5, más adelante.

II.4

Sone sobre “las tres cuestiones decisivas”... Estudié una de estas cuestiones en II.3, más arriba: la que faltaba de las tres era: “¿Han explicado [los innaturalistas] cómo deja de ser derecho el derecho positivo simplemente en virtud de la violación del derecho natural?”. *Human Law and Human Justice*, pág. 212. Esto presupone la imagen excesivamente simplificada estudiada en II.2, más arriba.

La ley natural, o la moral, puede ser comprendida, aceptada y aplicada sin conocimientos de metafísica o antropología... Tomás de Aquino, S.T., I-II, q. 58, a. 4c, es muy claro: nadie puede ser moralmente recto sin (a) una comprensión de los primeros principios del razonamiento práctico y (b) la razonabilidad práctica (*prudencia*), que aplica esos principios, razonablemente, a los compromisos, proyectos y acciones particulares; pero uno realmente puede ser moralmente recto sin sabiduría especulativa (*i.e.* teórica, conocimiento del “ser”), sin el conocimiento práctico del artesano (arte) y sin conocimiento especulativo (*scientia*). Como declamos en las notas a II.3, Tomás de Aquino pensaba que la *prudencia* puede existir sólo en quien está bien dispuesto (*bene dispositus*) respecto de los fines básicos de la existencia humana; pero habría rechazado como absurda la opinión que le atribuye O’Connor, *Aquinas and Natural Law*, pág. 29, según la cual “tener ‘afectos bien dispuestos’ (*affectum bene dispositum*) [sic] será una consecuencia de tener una visión correcta de la naturaleza del hombre”.

Ley natural y concepciones teleológicas de la naturaleza... A mi entender, Strauss, en su exposición del “derecho natural clásico” (*Natural Right and History*, Cap. 4), no hace ningún intento de justificar su afirmación vaga pero destacada (*ibid.*, pág. 7) de que “el derecho natural en su forma clásica está conectado con una visión teleológica del universo”. Hart también destaca mucho esta tesis (*Concept of Law*, págs. 182-7), pero de hecho se remite sólo a figuras menores (para la historia de la teoría de la ley natural) como Montesquieu y Blackstone. Es verdad que la teoría de la ley natural de, digamos, Aristóteles y Tomás de Aquino, va acompañada de una concepción teleológica de la naturaleza y, en el caso de Tomás de Aquino, de una teoría sobre la divina providencia y la ley eterna. Pero lo que es necesario mostrar es que la concepción del bien humano adoptada por estos teóricos depende de este marco más amplio. Mucho se podría decir en favor de la opinión de que el orden de dependencia era precisamente el opuesto —que la concepción teleológica de la naturaleza se hizo plausible, concebible incluso, por analogía con la estructura introspectivamente luminosa, evidente, del bienestar humano, del razonamiento práctico y de la acción humana intencionada: léase Aristóteles, *Física*, II, 8, 199a 9-19. No obstante la irrelevancia de la teleología general para mi propio argumento, dos observaciones adicionales parecen oportunas: (i) La explicación de Hart sobre “la visión teleológica de la naturaleza” es un poco extravagante —¿respecto de qué escritor serio ha sido verdad alguna vez que “las cuestiones sobre

si [los eventos] *ocurren* regularmente y si *deben* ocurrir o si es *bueno* que ocurran no [eran] consideradas como cuestiones separadas" (*op. cit.*, pág. 185)? En el pensamiento aristotélico "bueno" no es usado jamás en general, de este modo, y lo que es bueno para la araña es reconocido como no bueno para la mosca, y ni la araña ni la mosca son concebidas como buenas para el hombre. (ii) La cuestión de la teleología no está filosóficamente cerrada, cualquiera sea el caso en la metodología de las ciencias naturales: véase, e.g., Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: 1977), págs. 9-12.

Tomás de Aquino acerca de los primeros principios de la ley natural. Para comprender la explicación de Tomás de Aquino, ampliamente incomprendida, es fundamental G. Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, I-2, Question 94, Article 2" (1965) 10 *Nat. L. F.*, 168-96, reimpreso en A. Kenny (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (London: 1970), págs. 340-82 (ligeramente abreviado).

"Hecho" y "norma"... Puesto que el término 'hecho' se usa adecuadamente como sinónimo de 'verdad' incluso en su sentido más genérico... podemos hablar de hechos matemáticos y aun de hechos éticos...". Wilfried Sellars, *Science and Metaphysics* (London-New York: 1968), pág. 116. Pero, puesto que aceptamos que hay una distinción que se ha de trazar, relevante para la justificación de los juicios prácticos (incluyendo los éticos), aquí no necesitamos tratar de refinar los términos con los cuales se traza la distinción entre *hecho* y *norma*.

II.5

La brecha entre "ser" y "deber"... Una historia útil sobre el crecimiento de la atención explícita a este punto, y de una concepción relativista de la ética que supuestamente implicaría, es Arnold Brecht, *Political Theory: the Foundations of Twentieth Century Political Thought*, Capítulo VI. Para investigaciones sobre la relación racional entre ciertas clases de "hechos" y conclusiones acerca de qué es lo que debe hacerse, véase Jonathan Harrison, *Hume's Moral Epistemology*, págs. 74-82.

El argumento (los argumentos) de Hume sobre "ser" - "deber"... La estructura y los argumentos de esta sección del *Treatise* son cuidadosamente desmenuados en D. D. Raphael, "Hume's critique of ethical rationalism" en W. B. Todd (ed.), *Hume and the Enlightenment*, 14 en págs. 20-9; Harrison, *op. cit.*; y R. David Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume* (The Hague, 2ª ed.: 1969).

La segunda interpretación del párrafo sobre el "ser" - "deber" de Hume... es defendida por Broiles, *op. cit.*, Capítulo 6.

Butler y Cudworth acerca de la conveniencia y adecuación respecto de la naturaleza humana... Véase Joseph Butler, "Dissertation of the Nature of Virtue", apéndice II a *The Analogy of Religion* (1736, 3ª ed. 1740), en Raphael, *British Moralists*, pág. 432; *Fifteen Sermons* (1726, 4ª ed. 1749), en *British Moralists*, págs. 374, 377, 384, 391 (referencia al "absurdo especulativo"), 395, 400, 402, 404, 409 (resumen), 423. Para Cudworth, véase *A Treatise concerning Eternal and Immutable Morality* (c. 1685; 1ª ed. 1731), Libro I, Cap. ii, págs. 3, 4; Libro IV, Cap. vi, párg. 4; en *British Moralists*, págs. 122, 123, 124, 135.

Confusión, en Hume, entre obligación y causas motivantes o compulsivas... Esta confusión explica y se prueba por ciertas observaciones del *Treatise* que de otro modo resultarían sorprendentes, como: "la obligación moral, o el sentimiento de lo correcto y lo incorrecto..." (*British Moralists*, párg. 533); "cuando el descuido o la no-realización [de una acción] nos desagrada de alguna manera [determinada], decimos que estamos bajo una obligación de realizarla. Un cambio de la obligación supone un cambio del sentimiento; y una creación de una nueva obligación supone el surgimiento de algún nuevo sentimiento" (párg. 537); "Ninguna acción nos puede ser exigida como nuestro deber, a menos que en la naturaleza humana se halle implantado algún motivo o pasión actuante, capaz de producir la acción" (párg. 538); "si no hubiese más que un propósito... las promesas solamente declararían nuestros motivos iniciales, y no crearían ningún nuevo motivo u obligación" (párg. 541, énfasis añadido); "el interés es la primera obligación respecto del cumplimiento de las promesas" (párg. 542); "después un sentimiento de la moral se une al interés, y se convierte en una nueva obligación sobre la humanidad" (párg. 543). La interpretación de algunos de estos pasajes se ve complicada por la asunción de Hume según la cual la materia de las apreciaciones morales consiste siempre en motivos, no en acciones (excepto en tanto éstas reflejan motivos). Una confusión análoga a la de Hume se encuentra en Adam Smith (uno de los primeros moralistas humeanos), *The Theory of Moral Sentiments* (1776), I, ii, 4, 1; véase T. D. Campbell, en A. S. Skinner y T. B. Wilson (eds.), *Essays on Adam Smith* (Oxford: 1975), pág. 78.

II.6

Clarke y Grocio... No puede, pienso, establecerse directamente la conexión, y no es necesario. Había disponibles para un estudioso inglés en 1704 por lo menos catorce ediciones, por lo menos dos traducciones inglesas, y al menos cuatro comentarios adicionales sobre o compendios del *De Jure Belli ac Pacis*. Nótese que el autor "moderno" más citado por Clarke (y muy frecuente y copiosamente sobre la ley de la naturaleza) es Richard Cumberland, *De Legibus Naturae* (1672), y que Cumberland pone especial empeño en decir, en la primera página de sus *Prolegomena*, que el *De Jure Belli ac Pacis* merece el reconocimiento de la humanidad, siendo el primero de su tipo, verdaderamente digno de su gran autor y de la inmortalidad.

"Etiam si daremus..."... Véase J. St. Leger, *The "Etiam si Daremus" of Hugo Grotius* (Rome: 1962). Para el debate en el pensamiento clásico, véase Platón, *Rep.* II: 365d-e; *Leyes* X: 885b; 907b. Para las formulaciones escolásticas del "etiam si daremus", véase, e.g. Gregorio de Rimini, *In Librum Secundum Sententiarum* (c. 1350; Venice: 1503), dist. 34, q. 1, a. 2 (citado en la edición de Peñña del *De Legibus* de Suárez, vol. III, Madrid, 1974, pág. 80 n.); Vitoria, *op. cit.*, parte II, párg. 9; Suárez, *De actibus humanis*... (1581; primera publicación parcial por Peñña y Abril, *op. cit.*, pág. 210), q. 9 (*op. cit.*, pág. 211); Vázquez, *in Primam Secundamque*, disp. 97, c. 1. Suárez se refiere a la primera de las citadas, y a algunas otras fuentes escolásticas donde, según dice, se plantea la hipótesis: *De Legibus*, Libro II, Cap. 6, párg. 3. Para las citas de Vázquez y Suárez por Culverwel, especialmente acerca del *etiam si daremus*, véase su *An Elegant and Learned Discourse of the Light of Nature* (1652, 4ª ed. 1669), ed. Brown: 1857), págs. 45, 55, 74-7.

La teoría ética de Vázquez y Suárez... Se dice comúnmente que Vázquez y Suárez difieren entre sí como el racionalismo extremo difiere del voluntarismo moderado en ética: véase e.g. A.-H. Chroust, "Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition" (1943) 17 *New Scholasticism* 101 en págs. 114, 117; Rommen, *The Natural Law*, págs. 64, 71, 196; y el mismo Suárez, *De Legibus*, Libro II, Cap. 5, parágs. 2, 5-8. Pero, en contra de lo que afirman Chroust y Rommen, Vázquez rechazó como "vacía" la distinción que ellos le adscriben entre *lex praecipens* y *lex indicans*: véase Vázquez, in *Primum Secundae*, disp. 97, Cap. 1, n.º 1. Contra lo que afirma Chroust, *op. cit.*, pág. 114, Vázquez no dice que la ley natural es "obligatoria sin ser expresamente mandada". Su teoría de la obligación está poco desarrollada, pero parece ser la misma que la de Suárez: la obligación es el efecto del *imperium* de un superior. Como Suárez, rechaza sin más la teoría de Tomás de Aquino sobre el acto humano individual (véase XI.8, más adelante). Vázquez considera la ley como un acto del intelecto, más que de voluntad; pero quienes se valen de esto para asemejarlo a Tomás de Aquino y oponerlo a Suárez pasan completamente por alto que para Vázquez el "acto del intelecto" relevante no es más que una *intimatio* a un inferior de la voluntad de su superior: Vázquez, *op. cit.*, disp. 150, Cap. 3, n.º 19; disp. 49, Cap. 2, n.º 6 (y ésta es esencialmente la tesis de Suárez, *De Legibus*, Libro I, Cap. 4, parág. 14; Cap. 5, parágs. 21-5). Comparese esto con la razón de Tomás de Aquino para decir que la ley es un acto del intelecto; esta razón no tiene nada que ver con la voluntad de un superior que necesita hacerse conocida, sino solamente con el hecho de que es la inteligencia la que capta los fines, y dispone los medios hacia los fines, y capta la necesidad de esos medios que se han dispuesto; y ésta es la fuente de la obligación: S.T., I-II, q. 90, a. 1c.

Tomás de Aquino acerca de la "convenientia"... Para su uso de este término y sus afines, en un contexto moral (pero no tanto como para equivale a la *convenientia* respecto de la "naturaleza racional" en cuanto tal, de que hablan Vázquez, Suárez y Grotio), véase especialmente S.T., I-II, q. 18, aa. 2c, 5c y ad 2, 8c y ad 2, 9c, 10c y ad 3; q. 10, a. 1c; q. 71, a. 2; q. 94, a. 3 ad 3. A veces se dice que Vázquez dio origen al uso posterior de la noción, pero se encuentra en un manuscrito de Suárez datado en 1592, anterior a la publicación del comentario de Vázquez: véase el vol. III de la edición de Peña del *De Legibus* (*op. cit.*, *supra*), pág. 220. Para el uso estoico de "*convenientia*", véase XIII.1, más adelante.

Influencia estoica en la teoría ética post-renacentista... Al considerar esta influencia, adviértase que las obras morales de Cicerón son las más frecuentemente citadas entre todas las obras citadas con aprobación por Clarke, y que todos los textos ceremoniales sobre la ley natural están traducidos en el texto de las lecciones de Clarke, así como referidos y reproducidos en sus notas marginales: véase Clarke, *op. cit.*, 8.ª ed., págs. 213-17, 221-2. Aunque Clarke, *ibid.*, pág. 210, denuncia los "discursos exaltados" de los estoicos sobre el suicidio, alaba a Cicerón, "ese gran maestro", por su "conocimiento y comprensión del verdadero estado de cosas, y de las obligaciones originales de la naturaleza humana...": *ibid.*, pág. 209 (*British Moralists*, parág. 244).

"Ser" y "deber" en Aristóteles y Tomás de Aquino... Del todo infundada es la idea de que "en sus formulaciones clásicas, la ley natural... sostenía... que entre la moral y el orden natural hay una conexión tal que las proposiciones verdaderas sobre la moral se realizan en el curso efectivo de los eventos. Se creía que lo que debe ser y lo que es

están unidos de una forma que contradice la separación lógica que nosotros mantenemos ahora entre el discurso normativo y el descriptivo": Lloyd L. Weinreb, "Law as Order" (1978) 91 *Harv. L. Rev.* 909 en pág. 911; similarmente engañoso es R. M. Unger, *Law in Modern Society* (New York-London: 1976), pág. 79. Para la explicación de Aristóteles sobre la obligación, véase *Et. Nic.* IX, 8: 1168b 29-30, 1169a 11-22, una explicación que necesita un suplemento como el que se ofrece más adelante, XIII.5; véase también XI.1.

II.7

El argumento de la "facultad pervertida"... Una cuidadosa exposición y crítica de este argumento, refiriéndose a sus raíces en concepciones suarecianas de la ley natural, es Germain Grisez, *Contraception and the Natural Law* (Milwaukee: 1964), págs. 19-31. Grisez muestra que el argumento estaba hecho a la medida para satisfacer la exigencia de una premisa mayor para argumentos contra la contracepción y otros vicios sexuales: él critica de manera definitiva los argumentos así producidos (y los reemplaza). Cabría hacer un estudio más detallado de un argumento empleado por Tomás de Aquino contra la mentira (S.T., II-II, q. 110, a. 3c), que puede leerse como si usara el argumento de la facultad pervertida como su premisa general, aunque no es necesario leerlo así (y, pienso, no debería leerse así), y que fue (me imagino) históricamente importante para sugerir el argumento de la facultad pervertida a teólogos en un aprieto.