

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE DERECHO
SEMINARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO

**“LA DIVERSIDAD DE OPINIONES ÉTICAS Y LOS
BIENES HUMANOS BÁSICOS”**

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN DERECHO
PRESENTA

CYNTHIA REBECA SÁNCHEZ PÉREZ

ASESORA: MTRA. MARÍA ELODIA ROBLES SOTOMAYOR



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*A Rubén,
Citania, Ingrid y
Juan Carlos*

AGRADECIMIENTOS

Infinita gratitud y reconocimiento a todas las personas que han compartido los momentos más emotivos, más difíciles y mas reconfortantes de mi vida, y particularmente de esta etapa que por fin concluye, ya que gracias al tiempo de compañía, estudio, consejo, presión y de aliento, pero también de amistad, amor y compañerismo he aprendido no sólo de los libros y de las letras sino también de su ejemplo y de su ser.

Así, gracias a Dios por todas las bendiciones que me ha dado, por todas las maravillosas personas que ha puesto en mi camino y por la oportunidad de ser y de existir. En ese mismo sentido gracias a mi madre que me ha dado ejemplo, fortaleza, amor y sabiduría.

Gracias a mi hermana por ser mi compañera y mi amiga, y por todo el apoyo que me ha dado y la confianza que ha puesto en mí.

Gracias a toda mi familia, tíos, primos, y especialmente a mis abuelos por todo su cariño, amor e impulso no sólo en este proyecto de vida, sino en todos los demás.

Gracias al amor de mi vida por guiarme, apoyarme y entender esos pequeños sueños, por ayudarme a concluir uno de ellos y los que vendrán, y por todas esas horas de estudio, debate y locura que finalmente empiezan a rendir sus frutos.

Gracias a Karen, Anel, Naxheelii, Elsa, Patricia, Dulce, Fabiola y Julieta, por todos los momentos que compartimos juntas, todo lo que me han enseñado en las buenas y en las malas, y por su ánimo, fuerza e inteligencia.

Gracias a mis amigas Celeste, Carolina, Adriana y Mónica por su ejemplo y amistad.

Gracias a todos mis amigos por estar siempre ahí y ser una parte importante de mi vida.

Gracias a mis compañeros de trabajo y a mis superiores en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, en especial al Lic. Arturo Manjarrez por sus palabras de aliento y de experiencia, así como por la paciencia y comprensión que mostró para el desarrollo de este proyecto.

Gracias a la maestra María Elodia Robles Sotomayor por haber aceptado guiarme en esta empresa, por toda su paciencia, por compartir su conocimiento y su trabajo, y por ser una excelente persona y docente.

Gracias al Dr. Javier Saldaña Serrano, quien fue responsable de mi inclinación por la Filosofía del Derecho, ya que fueron sus clases en la Facultad de Derecho y sus enseñanzas en el Instituto de Investigaciones Jurídicas las que me mostraron mi vocación y mi pasión por el Derecho.

Gracias a la maestra Teresa Ambrosio por su ejemplo, confianza, apoyo y amistad.

Finalmente, y no por ello menos importante, sino todo lo contrario, gracias a la UNAM y a su Facultad de Derecho por ser mi segunda casa, y por la formación que me ha dado.

LA DIVERSIDAD DE OPINIONES ÉTICAS Y LOS BIENES HUMANOS
BÁSICOS

“Hay en el espíritu humano una eterna aspiración que ni la edad más negra puede destruir. Pero no hay tragedia más lastimosa en la historia humana que esta de verse obligado a comenzar de nuevo la búsqueda de lo que ya teníamos a la mano”.

LASKI, Harold J., *La crisis de la democracia*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1950, p. 218.

“[...] observador que se pregunta a qué horas se perdió el sentido, eso que llamamos sentido y que es invisible pero que cuando falta, la vida ya no es vida y lo humano deja de serlo”.

RESTREPO, Laura, *Delirio*, Alfaguara, México, 2004, p. 18.

ÍNDICE

ÍNDICE.....	iii
INTRODUCCIÓN.....	vii

CAPÍTULO PRIMERO

EL ARGUMENTO DE LA DIVERSIDAD DE OPINIONES ÉTICAS A TRAVÉS DE LA HISTORIA

1. Nota introductoria.....	1
1.1 Estructura del argumento.....	2
1.2 La diversidad de opiniones éticas en la antigüedad.....	3
1.2.1 Los sofistas.....	6
1.2.1.1 Protágoras.....	8
1.2.1.2 Gorgias.....	10
1.2.1.3 Calicles.....	11
1.2.2 Los epicúreos.....	13
1.2.3 Los escépticos.....	15
1.3 La diversidad de opiniones éticas en la Edad Media.....	17
1.3.1 El Imperio Romano de Occidente y la invasión de los pueblos bárbaros (La pluralidad de los pueblos bárbaros y de los feudos).....	18
1.3.2 La patrística.....	19
1.3.3 La escolástica.....	22
1.4 La diversidad de opiniones éticas y el relativismo ético en la Modernidad.....	29
1.4.1 La ética renacentista.....	29
1.4.1.1 Nicolás Maquiavelo (La separación entre la ética y la política)..	30
1.4.1.2 Michel Montaigne (Conclusiones escépticas).....	31

ÍNDICE

1.4.2 El Totalitarismo de Tomás Hobbes.....	32
1.4.1.1 La sustitución del <i>ius</i> por la ley.....	34
1.4.3 El empirismo de David Hume.....	35
1.4.3.1 El sometimiento de la razón a las pasiones.....	36
1.4.3.2 La justicia como virtud artificial.....	37
1.4.4 El utilitarismo.....	39
1.4.4.1 Jeremy Bentham (El utilitarismo “primitivo”).....	39
1.4.4.2 J. S. Mill (Los matices del utilitarismo).....	41
1.5 La ética contemporánea.....	43
1.5.1 El vitalismo nitzscheano.....	44
1.5.2 El existencialismo.....	48
1.5.2.1 Jean Paul Sartre.....	49
1.5.3 George Edward Moore (La noción analítica de “bien”).....	54
1.5.4 La analítica de Wittgenstein.....	60
1. 6 Consideraciones finales.....	67

CAPÍTULO SEGUNDO

LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA

2. Consideraciones preliminares	
¿Por qué hablar de la ética como filosofía práctica?.....	71
2.1 La ética en Grecia.....	73
2.1.1 Sócrates.....	74
2.1.2 Platón.....	77
2.1.2.1 La teoría de las ideas y la Idea del Bien.....	78
2.1.2.2 La justicia en Platón. La <i>Politeia</i> y las virtudes.....	81
2.2 La ética aristotélica.....	84
2.2.1 La razón práctica.....	86
2.2.2 El primer principio de la razón práctica.....	89
2.2.3 La naturaleza tendencial (como fin).....	90
2.2.4 Las virtudes.....	93
2.2.4.1 Las virtudes morales.....	95

2.2.4.2 Las virtudes intelectuales.....	101
2.2.5 La justicia (como alteridad).....	105
2.3 Ética en Tomás de Aquino.....	114
2.3.1 Teleología ética.....	117
2.3.2 Naturaleza Humana.....	120
2.3.3 Las virtudes.....	122
2.3.3.1 Las virtudes intelectuales.....	125
2.3.3.2 Las virtudes morales.....	127
2.3.4 La ley.....	128
2.3.4.1 La ley eterna.....	131
2.3.4.2 La ley natural.....	132
2.3.4.3 La ley humana.....	136
2.3.5 La justicia.....	139
2.4 La relación entre ética y derecho.....	142
2.4.1 Dos disciplinas prácticas.....	144
2.4.2 Lo bueno y lo justo.....	145
2.4.3 El <i>debitum</i> a partir de la naturaleza humana como fin.....	146

CAPÍTULO TERCERO

LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS EN LA TEORÍA DE JOHN FINNIS

3. John Finnis y la nueva escuela del derecho natural (The New Natural Law School).....	149
3.1 Dos <i>imágenes</i> sobre el derecho natural.....	154
3.1.1 La moral y la validez jurídica.....	156
3.1.1.1 La noción de derecho de Finnis.....	159
3.1.2 La variedad de las prácticas y opiniones humanas.....	171
3.2 Qué son los bienes humanos básicos en la teoría jurídica de John Finnis.....	173
3.2.1 La inderivabilidad de los preceptos básicos.....	180
3.2.2 De la objetividad de los preceptos básicos.....	189
3.3 Los bienes básicos.....	193
3.3.1 Formas básicas del bien humano.....	196

ÍNDICE

3.3.2 Cuántos son y qué jerarquía poseen.....	204
3.4 La actualización (realización) de los bienes humanos básicos: <i>Las exigencias de la razón práctica</i>	207
3.5 Los derechos y los bienes básicos.....	216

CAPÍTULO CUARTO

LA ÉTICA, LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS Y EL DERECHO

4.1 La diversidad de opiniones éticas y los bienes humanos básicos.....	221
4.2 ¿Puede la ética vincularse con los bienes humanos básicos?.....	233
4.3 ¿La ética como contenido valorativo del derecho?.....	242
4.3.1 ¿El derecho como ciencia?.....	244
4.3.2 ¿El derecho como arte?.....	249
4.3.3 ¿El derecho como prudencia?.....	251
4.4 El derecho y la ética.....	254
4.4.1 El derecho al servicio del ser humano.....	259
CONCLUSIONES.....	261
EPÍLOGO.....	267
BIBLIOGRAFÍA.....	273

INTRODUCCIÓN

Parece que la forma más honesta de comenzar la presentación de este trabajo es exponer los motivos que nos llevaron, de manera incluso aferrada u obstinada, a seguir un objetivo tan complejo y controvertido. Tal vez, o muy seguramente, nuestra curiosidad sobre el tema central del trabajo de investigación, gira alrededor del término «sentido», ya que este se encuentra en la base de todas nuestras interrogantes sobre el derecho. Aquí pues nuestra justificación.

Generalmente cuando una persona ingresa a una facultad de derecho, entra con el propósito de convertirse con el paso del tiempo, el estudio y la experiencia en un buen “abogado”. La palabra “abogar” en una de sus primeras acepciones significa “defender”, y encuentra como sinónimos los términos “resguardar” y “proteger”, siendo aquello que se defiende, resguarda o protege, el derecho o derechos de las personas a las que por algún motivo, ya sea por la acción u omisión de alguna autoridad o tercero, infrinja su esfera jurídica (persona, patrimonio, etc.). Así, abogado se le dice a la persona que defiende los *derechos* de quienes han sufrido alguna trasgresión, con el fin de resarcir de alguna manera los daños causados, si es que esto puede ser posible, en términos de justicia y equidad. Sin embargo, al enfrentarnos a la composición fáctica del mundo jurídico, esto es desde el proceso de creación de normas hasta su ordenación, aplicación y enseñanza, vemos que los términos justicia y equidad quedan relegados como ideales, utopías y en el mejor de los casos como la esperanza de la práctica jurídica. Pareciera entonces convertirse al mismo tiempo en “ideal”, la intención de abogar por “alguien” respecto de “lo justo”, ya que términos como justicia o justo se estiman relativos, considerando que si la justicia ha de realizarse, será por vía de la ley, aunque esta a su vez no sea justa ni equitativa. ¿Qué paradoja no es verdad? En estos términos estaríamos hablando de una justicia injusta, contentándose algunos profesores o teóricos de estas materias a explicar de manera muy esquemática y clara que existe

una distinción importante entre la formalidad del derecho y su materialidad o contenido. Siguiendo esta línea en el ámbito de la enseñanza del derecho, podemos ver como se persigue una metodología rígida, guiada por una lógica exacta o una memoria privilegiada, que sepa el contenido del artículo primero y siguientes del código civil, así como de los demás cuerpos normativos existentes. Tenemos entonces que el abogado de hoy, defiende cualquier “interés”, ante el indiferente contenido de la norma, que es formalmente derecho y que por ende debe aplicarse.

Como estudiante de facultad y de la vida, uno se pregunta ¿eso es el derecho?, ¿derecho es lo que dice el código civil y nada más? ¿Justicia es la que aplican los órganos jurisdiccionales siguiendo la ley aunque los resultados sean injustos e inequitativos? Entonces ¿la justicia sigue al derecho como norma? O es que las personas se complacen con un derecho que siga a los intereses individuales bajo la bandera de la libertad contemporánea, que apenas mira al bien común. ¿Cuál es entonces el sentido del derecho? En este punto es donde se encuentran frente a frente los términos derecho y justicia, y cuando surgen los cuestionamientos entre norma y valor. Dada las clasificaciones modernas encontramos como respuestas más “comunes” o “aceptadas” que el derecho se reduce a la norma y el valor se encuentra perdido entre mística, la religión, la ética y otras tantas disciplinas. Las relaciones pues, entre la ética y el derecho surgen como tema central en el análisis de la vaciedad de las materias “individualizadas” en los siglos posteriores al cientificismo moderno.

Muestra del sin sentido de las sociedades contemporáneas y de la vaciedad de fines trascendentes, son las sociedades de mercado (como lo anunciaba Hayek¹), la sociedad de masas (que critica Bell²), dando como resultado una sociedad que no confía en sí misma, en sus integrantes o sus instituciones, y que termina considerándose como una sociedad deprimida que “medio” cumple sus deberes, “medio” asume sus responsabilidades, “medio” satisface sus necesidades y “medio” ve salvaguardados sus derechos.

Muchos son los problemas que hoy enfrentan a la ética y el derecho, en lo que parece más un campo de batalla que una investigación racional sobre la incidencia de

¹ HAYEK, Friedrich A., *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid, 2ª ed., 1985.

² BELL, Daniel, *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964.

dos materias que no son más que humanas, y que por tal relación con el hombre se ven interconectadas en todas sus esferas de acción. Ahí tenemos por ejemplo los debates en materia de bioética y biotecnología, el desarrollo de nuevas tecnologías en general como la robótica o figuras controvertidas como la eutanasia y el aborto. En tales temas aun implementando los métodos discursivos y convencionalistas, la controversia sigue, ya que algunos intereses se sobreponen a otros en una lucha de poderes o de “mayorías”. Las cuestiones sobre derechos humanos que inciden en lo anterior y que parecen estar en boga, presentan problemas como la sobre o la subregulación de derechos, su incumplimiento, etcétera. Ante los cuestionamientos sobre los modelos y condiciones de vida se han formulado en el ámbito teórico-académico, corrientes que buscan estrechar lazos entre ambas materias como el neoconstitucionalismo, o la nueva corriente *soft* del positivismo jurídico denominada *inclusive legal positivism*.

Frente a la separación y la relación contingente, no necesaria, del derecho con la moral y ante todos los cuestionamientos y retos del derecho en la teoría y la práctica, es que surge el tema de nuestra investigación. El tema central es, como hemos dejado entrever, la relación posible y necesaria entre la ética y el derecho. Dejamos de preguntarnos tanto el *cómo*, para acercarnos un poco al *qué* del derecho. En este sentido, dividimos nuestro estudio en dos partes, en primer término, en el capítulo primero, nos cuestionamos las razones de la tajante separación entre derecho y moral³; encontrando como argumento importante e influyente, la diversidad de opiniones éticas, tesis que en última instancia se posiciona frente al relativismo y no cognitivismo ético. Para su análisis, estimamos necesario plantear un estudio histórico de las ideas morales y jurídicas que mostrasen la transición en la imagen y consideración teórica-práctica de las materias en estudio, así como su interrelación. En la consecución de dicho objetivo, consideramos importante comprender las tesis paradigmáticas que han provocado los cambios de sentido y apreciación de la ética, encontrando ideas e interpretaciones que han trascendido y ayudado a preservar la imagen despreciativa de la misma, así como la separación enunciada.

En contraposición, en el capítulo segundo, se analiza la perspectiva clásica de la ética y su relación con el derecho, poniendo atención en los puntos trascendentales que

³ Moral y ética se utilizan como sinónimos, adentrados en el trabajo se explicará esto con referencia a su concepción clásica.

han significado malas interpretaciones tanto en el ámbito jurídico, con las caricaturas que se han formulado sobre el iusnaturalismo en su corte aristotélico tomista, como en el propiamente ético en la desviación de su sentido clásico, que contrasta notablemente con los datos que se desprenden del primer análisis realizado.

Una vez que logramos comprender las razones de la separación entre ética y derecho, y las tesis que los vincula de manera necesaria, pasamos a la segunda parte de nuestro estudio, la cual podemos decir, es descriptiva, crítica y propositiva a la vez. Es descriptiva, porque en el capítulo tercero se hace un análisis de la teoría jurídica del profesor australiano John Finnis, mostrando la posibilidad de formular una teoría fuerte e integral del derecho en la conjunción hecho-valor, o el binomio orden jurídico y exigencias de justicia y equidad, fundamentada en las bases de las tesis aristotélico-tomistas, pero al mismo tiempo centrando la atención en la fundamentación y tratamiento de los bienes humanos básicos y las exigencias de la razón práctica como elementos base de la moral, y del derecho, mostrando su íntima relación.

La parte más crítica y propositiva, se desarrolla en el capítulo cuarto, en donde se presenta la vinculación entre ética y derecho, partiendo de sus concepciones tanto disciplinarias, como de la materia que tratan en sí mismas, haciendo un análisis crítico en el rechazo de la diversidad de opiniones éticas, como argumento principal en la negación de la ética como disciplina y práctica y en su relación con el derecho, frente a la objetividad que presentan los bienes humanos básicos como base de la moral. Así, teniendo como propósito el *qué* del derecho, encontramos a lo largo de nuestro estudio ciertos elementos básicos que nos dan luz sobre el sentido cuestionado. En la búsqueda de los elementos ontológicos fundantes en la explicación del *qué*, encontramos en los bienes humanos básicos y las exigencias de la razón práctica, lo que para nosotros representa el vínculo objetivo *primario* entre la materia y disciplina jurídica, y la materia y disciplina ética. Aquí subrayamos el adjetivo *primario*, en conciencia de la complejidad que representa la actualización o concretización de dichos elementos tanto en un plano como en otro, por la gama casi inmensa de formas de realización de bienes y fines en la vida del hombre, y en este sentido es como lo tratamos a lo largo del trabajo.

El estudio de las tesis principales del realismo metafísico y su símil en la forma contemporánea adaptada por sus seguidores como Finnis, no se presentan nunca como argumentos de autoridad, como se ha pretendido hacer ver a quienes siguen la postura clásica, simplemente se trata de *mostrar* la racionalidad de sus argumentos y por tanto la robustez de sus teorías, retomando el valor de las ideas planteadas frente a las imágenes y posturas contrarias que también se discuten.

Así, este trabajo representa para nosotros nuestro primer acercamiento al tema, inspirados por los postulados de la denominada “filosofía perenne”, en ese ánimo de encontrar, re-encontrar o entender el “sentido” del derecho. Como hemos repetido el tema es complejo y posee muchas aristas, razón por la cual habrá de continuar con la investigación y discusión de materias como estas que nos lleven a acercarnos al *qué* y los mejores *cómo*, en atención a los bienes y fines trascendentes, dejando a un lado los aparentes. En esta tesis, de manera muy modesta e inacabada se intentó objetar el relativismo que representa la diversidad de opiniones éticas, frente al objetivismo que significan los bienes humanos básicos, manifestando que la ética y el derecho se relacionan de manera necesaria, y que es imperante para nuestras sociedades retomar y reconocer el sentido básico que señalan.

CAPÍTULO PRIMERO

EL ARGUMENTO DE LA DIVERSIDAD DE OPINIONES ÉTICAS A TRAVÉS DE LA HISTORIA

1. NOTA INTRODUCTORIA

La evolución histórica que se presentará a lo largo del siguiente capítulo, tiene como finalidad mostrar el desarrollo del argumento de relatividad de opiniones éticas dentro de las teorías más sobresalientes a lo largo de la historia de la filosofía moral. Las diferentes formas que ha tomado este argumento, así como sus consecuencias mediatas e inmediatas en la concepción teórica de la ética como disciplina, y el comportamiento estricto de las personas, son el objetivo central y motivo de nuestro análisis. Juzgamos importante el estudio histórico doctrinal, no sólo desde este aspecto, sino bajo su contexto social y político, ya que consideramos, su explicación nos dará luz sobre los derroteros por los que se ha llevado la reflexión filosófica de la ética, así como las causas del escepticismo, incompatibilidad e incluso rechazo por la idea de objetividad de esta disciplina y sus postulados teórico- prácticos.

Así pues, el análisis histórico, resulta indispensable para lograr un entendimiento cabal de aquello que se refiere a la relatividad ética y sus justificaciones teóricas. Esto responde en parte, a la idea que se tiene de la historia como una disciplina causal y dialéctica, donde cada evento es resultado de otro ya sea en oposición o en afinidad. De esta forma comprobaremos las acciones y reacciones que nos llevan hoy a cuestionar la perspectiva ética actual, así como los efectos trascendentales que produce el argumento

CAPÍTULO PRIMERO

de relatividad, no sólo para la ética en sí misma, sino, para las ciencias con las que se interrelaciona, como lo es el derecho.

1.1 ESTRUCTURA DEL ARGUMENTO

La diversidad de opiniones éticas es uno de los argumentos anti-iusnaturalistas más difundidos a lo largo de la historia y desarrollo del pensamiento filosófico, algunos autores han señalado que, este ha sido utilizado muchas veces a placer o conveniencia en virtud de que las cuestiones éticas pueden advertirse o tomarse como asuntos simples, sin tomar en consideración que el discurso ético es más complicado de lo que parece¹. De esta manera, al convertirse en un tema de discusión popular podemos encontrar no pocas variaciones de dicha tesis.

Por lo anterior, parece pertinente establecer una guía de análisis de lo que es para nosotros la base de tal argumento, para lograr así, la atención debida al desarrollo argumentativo y justificativo del mismo.

En un análisis lógico, dice Huidobro, encontramos que la estructura del argumento de *diversidad de opiniones éticas* se integra de dos partes explícitas, a saber: i) una constatación, y ii) su conclusión. En la primera, se verifica que existen diversas culturas que mantienen diferentes opiniones en materia ética a lo largo de la historia, en distintos lugares, logrando como conclusión que la ética es *relativa*².

¹ En este sentido se pronuncia Huidobro en. GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, IJ, México, 2002, p. 22 y ss.

² *Ibid.* p. 23. Para llegar a esta conclusión, dice Huidobro, es necesario además suponer algunas premisas como: “la comprobación de la afirmación de que una ética objetiva es incompatible con la constatación de la diversidad de opiniones”, o aquellas que afirman que “en este tipo de materias el único criterio de validación es el consenso”, “si no hay consenso no hay derecho natural”, u otras semejantes, pp. 24-27.

Tal derivación se ha explicado de otras maneras diciendo, por ejemplo, que no existen cosas justas por naturaleza; que no existe un derecho natural, ni valores absolutos, ni una ética objetiva, y mucho menos principios de justicia suprapositivos³.

Podemos apuntar, de acuerdo con lo anterior, que la conciencia del hombre sobre la heterogeneidad cultural ha sido uno de los principales presupuestos del argumento de relatividad, más no el único, por lo tanto, dicho postulado y las variaciones que han quedado anotadas, constituirán el objeto de estudio del presente capítulo. Baste por ahora mencionar la ejemplificación que de esto hace Heródoto, cuando relata la experiencia de Darío, quien al convocar en su corte a *griegos* e *indios* e interrogarlos sobre la forma en que cada grupo enfrentaba la muerte de sus padres, fue sorprendido ante el contraste que representaban las respuestas. Frente a las declaraciones hechas, el rey no pudo más que pensar en la impiedad de los *calatias* por comerse los cadáveres de sus progenitores, mientras que la costumbre griega establecía quemarlos⁴.

1.2 LA DIVERSIDAD DE OPINIONES ÉTICAS EN LA ANTIGÜEDAD

El inicio de la reflexión filosófica en la antigüedad se ha situado tradicionalmente en la cultura griega. En este punto, resulta importante aclarar que no se demerita ni se desconoce el pensamiento de grandes civilizaciones de oriente, sin embargo, es en Grecia donde podemos apreciar el cambio en las explicaciones de la vida y el mundo⁵. En efecto, a partir del siglo VI a. C. se deja de pensar en un fundamento mágico o divino sobre la creación y desarrollo de la vida, dando paso a la indagación racional.

³ Tales principios se explican como aquellos cuya validez resulta independiente de cualquier efecto externo como el consenso social, o el reconocimiento jurídico.

⁴ El relato de este pasaje se encuentra en. GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, t. II. *Siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1969, nota 3, p. 28.

⁵ Ver FASSÓ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I. Antigüedad y Edad Media*, Tomo I, Pirámide, Madrid, 1982, p. 17, tb., JAEGER, W., *Alabanza de la ley, los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, trad. A. Truyol y Serra, 2ª ed., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982, p. 1., y CORTS GRAU, José, *Historia de la filosofía del derecho*, Tomo I, 2ª ed., Editora Nacional, Madrid, 1968, p. 37.

CAPÍTULO PRIMERO

Fue la curiosidad sobre el entorno en que nos desarrollamos y nuestra existencia lo que despertó tal ejercicio. En principio, esa curiosidad propició el surgimiento del pensamiento especulativo sobre la explicación de la naturaleza y el origen del universo en general (como la reflexión que los pensadores jonios efectuaron en torno al *macrocosmo*). En un segundo momento, y como reacción al escepticismo alcanzado por el primero, surge el pensamiento práctico o del hombre mismo, la interrogante sobre su naturaleza y lugar en el mundo, así como de la relación con sus semejantes (como lo hicieron los sofistas y Sócrates sobre el *microcosmo*).

La búsqueda del *arjé* (materia de la que está hecho el universo) se sitúa a principios del siglo VI a. C. en la costa del Asia menor, en las ciudades comerciales de Jonia. Esta escuela, denominada también milesia, es representada por Tales, Anaximandro y Anaxímenes quienes buscaban algo permanente, inmutable, estable, alejado de su contrario, aquello que percibían como caos y que por ser cambiante no podría ser elevado a esencia creadora del mundo. Es así que a través de los sentidos guiados por la fuerza unificadora de la razón realizan disertaciones sobre ese principio o elemento fundador. ¿De qué está hecho el mundo? Para Tales será el agua o humedad; para Anaximandro el *apeirón* (cuyo significado es *sin límites*) o masa donde concurren los opuestos como el calor, el frío, lo seco y húmedo; para Anaxímenes la sustancia primaria del universo, y elemento de la vida, será el aire.

Como análisis posteriores encontramos teorías sobre el movimiento y el estudio del *logos*. Así, Heráclito nos dirá en cuanto a la naturaleza, que el movimiento y el cambio son las únicas realidades y que el nacimiento de las cosas se presenta por la lucha o destrucción de otras. En cuanto a su perspectiva sobre la sabiduría, afirma que ésta se adquiere por los sentidos “pero los ojos y los oídos son malos si se carece de entendimiento”⁶, el *logos*, por lo tanto, es considerado como la verdad y elemento común a todas las cosas. Para Parménides, por el contrario, el movimiento es imposible y el todo de la realidad consiste en una sustancia simple, inmóvil e inmutable (una cosa

⁶ VERDROSS, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, trad. Mario de la Cueva, UNAM, 1962, p.26.

“es”), distinción derivada del rígido análisis lógico del ser cuyo resultado excluye al no ser, esto es, lo que *es* si se transformase se convertiría en lo que *no es*, y es un contrasentido decir de lo que *es* que *no es*. Como consecuencia de tal derivación Parménides concluirá que no hay espacio en donde las cosas puedan moverse.

En un tercer grupo encontramos a los pluralistas, denominados así por Guthrie⁷. En primer término hallamos a Empédocles, quien basa su especulación de la composición de las cosas en la combinación de los cuatro elementos base de la vida, como son, el agua, el fuego, el aire y la tierra. Aduce, además la existencia del movimiento mediante dos fuerzas naturales, aquellas de atracción y repulsión, identificadas también como de amor y de lucha. Con Anaxágoras se dice que hay un retorno a la tradición jónica, en parte por el ejercicio de curiosidad racional alejado de ideas místicas y religiosas, además del intento de conciliación entre el movimiento y variedad, con la unidad y continuidad, que para él caracteriza a todo lo real. Para algunos, sin embargo, su mayor aportación fue la distinción explícita que formuló entre materia y espíritu, afirmando no sólo que debe haber una causa motriz separada de la materia movida, sino que todo lo que no es materia tiene que ser espíritu. Por su parte, Demócrito, reconocido como precursor de teorías modernas sobre el átomo, basó su explicación sobre la realidad y su conformación en el movimiento, forma y tamaño de cuerpos sólidos diminutos (*atomoi*) que chocan entre sí y se rechazan en un movimiento incesante a través del espacio ilimitado. De esta forma, se pretendía explicar toda sustancia y sensación desafiando al mismo tiempo la negación de Parménides sobre la existencia del vacío.

Lo que ha pretendido mostrar esta síntesis es el desarrollo natural de teorías totalmente opuestas sobre la materia, la forma y el movimiento, con la intención de presentar de manera más clara la causa del giro particular que dio la reflexión filosófica. Asimismo, sienta un precedente sobre la divergencia de opiniones, vistas desde la filosofía natural, teorías que además formarán parte importante en la disertación posterior sobre la ética.

⁷ Cfr. GUTHRIE, W. K. C, *Los filósofos griegos, op. cit.*, p. 63.

CAPÍTULO PRIMERO

Diremos entonces en respuesta, que la segunda mitad del siglo V a. C. comenzó con una reconsideración del pensamiento, después de la gran confusión que presentó la diversidad de explicaciones sobre la naturaleza (*physis*) del mundo y las cosas. De esta manera, el hombre se convertirá en el punto focal del análisis y la reflexión.

1.2.1 Los Sofistas

Como hemos visto la filosofía anterior no podía satisfacer las necesidades de la época porque se orientaba de manera preponderante a la investigación de la naturaleza y no proporcionaba los elementos de carácter humano requeridos en la convivencia de cualquier sociedad⁸. Se puede hablar entonces de la sofística como aquél pensamiento que se apartó de la investigación física aportando un espíritu crítico y de análisis a elementos a los que no se les había tomado atención, para dedicarse entonces al estudio de cuestiones éticas y dialécticas.

No obstante, no podemos hablar de los sofistas como integrantes de una escuela en particular o unificada, ya que en su pensamiento abundan grandes diferencias. En principio los sofistas fueron reconocidos por la labor que realizaron en su tarea de maestros ambulantes, situación que les valió el calificativo de ser “los siete sabios de la tradición”⁹, esto debido a la novedad de sus argumentos, además del uso dado al arte de la oratoria y la retórica. Fama que al paso del tiempo fue desvirtuada por la profesionalización que de la sabiduría se procuró en beneficio propio.

La problemática que presenta su reflexión reside en la no diferenciación del carácter subjetivo y objetivo de la verdad: “El pensamiento y la verdad revisten un carácter subjetivo, pero un valor objetivo, independientemente del sujeto que las

⁸ El contexto político en que se desarrolló la sofística se entiende de conflicto, ya que Atenas sufrió durante mucho tiempo los embates de la guerra, además de la instauración de la democracia como forma de gobierno, elementos que provocaron problemas tanto en la vida regular de los atenienses como en su conducta, creando de esta forma la necesidad del conocimiento que ofrecían los sofistas.

⁹ Nos referimos a Gorgias, Corax de Siracusa, Teisias, Protágoras, Trasímaco de Calcedonia, Pródico de Ceos e Hipias de Elis. Ver ZELLER, Eduard, *Sócrates y los sofistas*, editorial Nova, Buenos Aires, 1955, p. 76.

piensa”¹⁰. Esto es, al no encontrar ningún elemento objetivo en la verdad que se nos retrata sobre el mundo, en vista de que todas las teorías expuestas se oponen o contraponen entre sí, la reflexión se centra en la percepción personal o individual provocando que dicha subjetividad degenera en subjetivismo.

Esto se puede explicar en virtud de la transferencia que al terreno moral, tuvo el escepticismo del estudio de la naturaleza. Ya en el terreno físico Demócrito había dicho que las sensaciones de dulce y amargo, caliente y frío, eran términos convencionales, lo que nos hace suponer que nada corresponde a la realidad, por esta causa lo que a mí me parece dulce puede parecerle amargo a otro, e incluso a mí mismo, cuando por causa de una enfermedad los sentidos se distorsionan y se llega a sentir la misma agua fría con una mano y caliente con la otra. Todo queda sujeto entonces a la disposición accidental de los átomos de nuestro cuerpo y de su reacción accidental con los átomos del objeto sensible. Situación del mundo físico que nos lleva a pensar que si lo dulce, lo amargo, el calor y el frío no existen en la naturaleza, sino que dependen de nuestra sensibilidad en un momento determinado, ¿porqué no habríamos de suponer que la justicia e injusticia, y que lo recto y lo bueno, tiene una existencia igualmente subjetiva e irreal?

A partir de lo dicho es pertinente observar que la doctrina de los sofistas se divide en dos direcciones principales, podemos agrupar en un primer rubro a aquellos considerados como fundadores del relativismo jurídico filosófico, y en el segundo a quienes opusieron el derecho positivo al derecho natural. Así pues, no admitiendo la existencia de una justicia absoluta y aceptando la relatividad del derecho derivada de la convicción en la opinión mudable, de la expresión del arbitrio y del uso de la fuerza es que estudiaremos a relativistas moderados como Protágoras, y radicales como Gorgias y Calicles.

¹⁰ CORTS GRAU, José, *Historia de la filosofía... op. cit.*, p. 78.

1.2.1.1 Protágoras (485-411 a. C.)

Protágoras de Abdera es considerado por algunos como el primer sofista en adoptar tal denominación y pretensión. De sus obras no tenemos más que referencias diversas ya que como cuentan algunos historiadores, parte de éstas fueron quemadas por mandato de la república en razón de la postura atea que el filósofo de Abdera había mostrado en ellas. Es así que son los diálogos platónicos, junto con los escritos de Jenofonte, algunas de las fuentes en que podemos ver reflejado su pensamiento.

Partiendo de tales datos bibliográficos podemos afirmar que Protágoras se consideraba a sí mismo como un maestro orgulloso de su enseñanza y reputación, cuya finalidad en el desempeño de su labor era enseñar la ciencia política y hacer a los hombres mejores ciudadanos. La raíz de su doctrina se encuentra determinada en la frase conocida como *homo-mensura* traducida en la fórmula: “El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son”¹¹.

Esta sentencia del hombre medida nos remite a la teoría Heracliteana sobre la mutación y percepción de las cosas con la afirmación: “Todo está en constante movimiento, pero ese movimiento no es de una sola clase, sino que hay innumerables movimientos, que pueden reducirse a dos clases...es por la confluencia de las dos clases de movimientos que nacen nuestras representaciones de las cosas...por lo tanto para cada cual las cosas son sólo como se le aparecen, y se le aparecen tal como tienen que aparecérsese según el estado en que el sujeto se encuentre”¹². Con esta reflexión se desprende que la verdad es puramente relativa, y que el conocimiento de las cosas se procura a través de la percepción individual, significando que lo que para un hombre es

¹¹ VERDROSS, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental...*, op. cit., p.33. A manera de referencia citaremos también la nota incluida en el diálogo platónico *Teeteto*, que alude al escrito de Protágoras denominado *Sobre la verdad*, como aquél en que se comienza con la sentencia del hombre medida, CORNFORD, *La teoría platónica*, p. 47, n. 25, citado en PLATÓN, *Diálogos, Diálogos, T. V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducción, introducción y notas Santa Cruz, Isabel, Vallejo Campos, Álvaro, Cordero, Néstor Luis, Gredos., Madrid, 1988, p. 195.

¹² GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos...* op. cit., pp. 79- 80; y ZELLER, Eduard, *Sócrates y...*, op. cit., p. 62 y ss.

verdadero, para otro puede no serlo, rechazando de esta forma que alguna cosa tenga una realidad única en sí misma.

Trasladando esta posición sobre la percepción de las cosas al campo del comportamiento humano podemos apreciar que se considerarán al *bien* y a la *bondad* como algo tan variado y multiforme que se afirmará que lo bueno podrá ser tal para X, pero no para Y¹³, haciendo la acotación de que lo bueno será aquello que nos sea útil o nos produzca algún provecho¹⁴.

Su percepción sobre las leyes y los códigos morales recaerá por lo tanto en la imperfección y diversidad de opiniones. Dentro de este ámbito se le considerará un defensor del contrato social de acuerdo con lo relatado por el mismo Protágoras en el mito de Prometeo, en donde deja ver la necesidad de la conformación de grupos sociales en ciudades, así como de la creación de leyes para la supervivencia de los hombres, denominando a estos actos en su conjunto como: *arte de la política*. Siguiendo con la línea de su pensamiento, más tarde, en el diálogo de *Teeteto*, se afirmará que “lo que a cada ciudad le parece justo y recto, lo es en efecto, para ella en tanto lo juzgue así”¹⁵.

Cabría en este punto hacer una precisión, ya que Protágoras concedía aún cierto espacio a las opiniones convencionales sobre la verdad, la moral y las leyes que le valen la característica de relativista moderado, al añadir que si bien es cierto ninguna opinión es más verdadera que otra, sí puede ser mejor, pues es tarea del sabio orientar las creencias de los hombres que en sí mismas no son verdaderas a aquellas que sean mejores. Por ejemplo, en el *Teeteto* después de la afirmación de que lo justo en cada ciudad dependerá de su percepción, nos dice que los oradores sabios y honestos

¹³ La referencia de lo bueno en cuanto a las acciones y la conducta humana puede entenderse en el diálogo que Sócrates sostiene con Teeteto al cuestionarle: “*dime si te agrada la afirmación según la cual nada es, sino que está siempre en proceso de llegar a ser, ya se trate de lo bueno de lo bello o de todo lo que enumerábamos hace poco*”. Para los comentaristas de los diálogos platónicos en este pasaje Sócrates quiere poner de relieve a Teeteto las consecuencias éticas que se derivan de la tesis de Protágoras, PLATÓN, *Diálogos*, T. V, *Teeteto*, op. cit., 157 d, nota 36, p. 207.

¹⁴ Aunque reconocerá en el *Protágoras* de Platón que no todo lo beneficioso y placentero sea bueno y deba practicarse, en PLATÓN, *Diálogos*, *Protágoras*, Tomo I..., op. cit., 354 b, c, pp. 576 y ss.

¹⁵ PLATÓN, *Diálogos*, *Teeteto*, 167b, p. 226

procuraran que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso en lugar de lo perjudicial¹⁶.

1.2.1.2 Gorgias

Gorgias nace en la región Siciliana de Leontino en el año 483 a. C., ubicándolo por tanto como contemporáneo de Protágoras, sin embargo su pensamiento se aleja del de aquél en vista de que Gorgias dudaba de *Dike* (*justicia de la naturaleza*), figura en que Protágoras aún creía, además afirmaba que el objeto de la retórica era la persuasión y que al utilizarla ante los tribunales se podría conducir a la equidad, argumento que trasladaría su doctrina a la tesis del derecho del más fuerte¹⁷. Derivado de ello su pensamiento se ha clasificado de relativismo radical, escepticismo objetivo y nihilismo dialéctico.

Para mostrar un poco el porqué de la inclinación del pensamiento de Gorgias plantearemos a grandes rasgos el contexto en que este se desarrolló. En primer lugar, vale la pena insistir que en el sector ético-jurídico de la época permeaba un escepticismo derivado de lo religioso, situación que provocó la apelación reiterada de la conciencia subjetiva propiciando así el sentido utilitario que se le dio a la justicia. Por otro lado, la formación intelectual del filósofo de Leontino se ve influenciada por tres personajes. En su juventud se le relacionó con Empédocles, de quien se dice fue discípulo; posteriormente su obra *De la naturaleza* lo vincula con la dialéctica de Zenón, por quien se piensa, Gorgias se apartó de la física; finalmente se menciona que al no poder adherirse a la metafísica de Parménides se orientó al escepticismo.

¹⁶ *Ibid.* 167 c, p. 227. En el mismo sentido Guthrie nos presenta el siguiente ejemplo: “Si a los ojos de un hombre enfermo de ictericia todo lo parece amarillo, las cosas para ese hombre son realmente amarillas, y nadie tiene derecho a decirle que no lo son. Pero puede merecerle la pena a un médico hacer cambiar el mundo de ese hombre modificando el estado de su organismo de manera que las cosas dejen de parecerle amarillas. Análogamente, si a un hombre le parece sinceramente que es bueno robar, le parecerá que esa es la verdad mientras siga creyéndolo. Más la gran mayoría de los hombres a quienes eso les parece malo debe esforzarse por cambiar aquel estado mental, orientándolo hacia creencias que en sí misma (sic) no son más verdaderas, pero son mejores”. GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos*, *op. cit.*, pp.80-81.

¹⁷ Sobre la utilidad y objeto de la retórica ver PLATÓN, *Gorgias*, 499 a- 452e, sobre la derivación del argumento del derecho del más fuerte ver VERDROSS, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental...*, *op. cit.*, p. 37.

Contagiado pues por la duda acerca de la posibilidad de conocer, Gorgias crea sus tres postulados principales: a) nada existe; b) si existe algo, no podríamos conocerlo; y c) si conociésemos algo, no podríamos comunicárselo a nuestro prójimo. En vista de lo anterior podemos constatar el relativismo radical en que se ha situado al filósofo de Leontino, ya que si observamos el primer postulado nos daremos cuenta que para los fines de nuestra investigación la ética simplemente no existiría. No obstante, según Zeller, si analizamos un poco más, encontraremos las siguientes cuestiones relativas al tercer postulado que se nos presenta: i) ¿Cómo podrían producirse mediante meros sonidos las ideas de las cosas cuando, por el contrario, son las palabras las que provienen de las ideas?, ii) ¿Cómo es posible que quien oye unas palabras piense lo mismo que quien las profiere, puesto que una misma cosa no puede estar en diferentes?, iii) o aunque lo mismo estuviera en diferentes ¿no tendría que parecerles distinto por el hecho de que están en lugares diferentes y sean personas diferentes?¹⁸. De esta forma, si no podemos manejar la misma representación de lo que una cosa es, y si no se puede comunicar y transmitir esto unívocamente por la falta de objetividad en tal representación en vista de la diversidad de personas y lugares en que estas se desarrollan, no nos parece extraño que la conclusión posible en el ámbito de la moral sea que cada quien actúe según sus representaciones y que al final prospere la visión del más fuerte. Podemos pues explicar la siguiente frase del sofista Leontino: “pertenece a la naturaleza de las cosas que el fuerte no sea estorbado ni limitado por el débil”¹⁹.

1.2.1.3 Calicles

El análisis histórico de Calicles como sofista presenta algunos inconvenientes. En primer lugar anotaremos que no se tiene certeza en cuanto a su vida y desarrollo, algunos dicen que fue discípulo de Gorgias, y fue por este hecho que postuló y desarrolló el argumento del Derecho del más fuerte, otros en cambio, creen que se trata de un personaje creado por Platón a la medida del diálogo que se desarrolla precisamente en el *Gorgias*, pues se comenta que no se tienen registros de sofista alguno

¹⁸ Cfr. ZELLER, E, *Sócrates...*, op. cit., pp. 65-67.

¹⁹ VERDROSS, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental...*, op. cit., p. 37

CAPÍTULO PRIMERO

con tal denominación. Zeller, por su parte, afirma su existencia, pero duda un poco en cuanto a la clasificación de sofista, ya que dice, dista mucho de presentarse como tal.

Lo anterior, no impide el reconocimiento que han tenido las ideas vertidas en el *Gorgias*, pues estas han servido como sustento de la teoría del derecho naturalista. Por un lado, se sostiene el derecho del más fuerte y por otro, se argumenta la separación y contraposición de la naturaleza (*physis*) y la tradición (*ethos*)²⁰.

Respecto del primer tema se alude que el derecho natural es única y exclusivamente el derecho del más fuerte, esto en virtud de ser concebido como instinto natural identificado con la fortaleza biológica del hombre, haciendo a un lado su capacidad racional. Es así como Calicles erige su crítica contra el gobierno del pueblo, y argumenta que con la igualdad se produce la opresión de la minoría (los más fuertes) en beneficio de la masa amorfa, por ello nos dice que esta masa juzgó más ventajoso para ella protegerse mediante la igualdad de derechos, pero que los temperamentos más vigorosos no se abstendrán por eso de seguir la verdadera ley natural: la de su propia ventaja. Por tal motivo, y haciendo alusión ya al segundo postulado, establece que las leyes son obra de los débiles reunidos, hablando de la justicia como aquello que la naturaleza demuestra que es justo para el más capaz, sobre el que demuestra ser menos. En consecuencia, se dirá que el hombre, lejos de atender a los valores, a los que argumentará su inexistencia, pretenderá manejarlos y torcerlos en su provecho, obteniendo como conclusión que la injusticia ventajosa es mejor que la justicia desfavorable.

A modo de conclusión para el periodo de la sofística dentro de la reflexión filosófica haremos hincapié en lo siguiente:

La diferencia entre las leyes y costumbres de los pueblos aledaños complicaron la creencia en una divinidad que dictara las leyes y por tal motivo contravino su

²⁰ Guido Fassó identifica esta contraposición entre lo justo por *physis* (verdadera justicia por naturaleza) a lo justo por *nomos* (obra humana contingente y variable), ver FASSÓ, G., *Historia de la filosofía del derecho*, p. 32.

fundamentación alimentando el escepticismo. En este mismo sentido, si las leyes y los códigos morales eran creados por el hombre tenían la característica de ser imperfectos y a la vez necesarios para la supervivencia del hombre. Por otro lado, al considerar el conocimiento relativo, y en algunos casos, imposible se desprende la no existencia de valores y principios absolutos, que derivarán en la creencia de que toda acción humana se basa en la experiencia y es desarrollada por su utilidad o eficacia.

1.2.2 Los epicúreos

De la escuela epicúrea como tal no se habla con precisión, ya que si bien se estima el nacimiento de su doctrina en el año 306 a. C. con la llegada de Epicuro a Atenas y la consecuente fundación de su escuela en su famoso *Jardín*, se documenta también una inscripción de piedra que sustenta la pervivencia de su doctrina alrededor del año 200 d. C en Licia, en la ciudad de Oinada. Con más precisión se relata la aceptación que esta doctrina tuvo en Roma desde los comienzos del siglo I a. C. Cabe aclarar que ha sido el pensamiento de su fundador, sin encontrar variables, el que se predicó y difundió en tales épocas, situación por la que se abordará a manera de síntesis un poco de la vida, contexto y pensamiento de Epicuro (341 a. C - 270 a. C), para explicar la trascendencia de su doctrina, cuyos postulados continúan presentes hoy día.

Para entender mejor su doctrina, a la que se ha calificado de *materialista* y *utilitarista*, debemos situarnos en el contexto político y social de Atenas, ya que éste nos dará las claves en la evolución de la reflexión filosófica. El periodo que estudiamos, denominado como Helenismo, se caracteriza por la extinción o separación que se dio de la figura de la *polis* como suprema forma de vida²¹. Este vuelco obedeció al cambio en la geopolítica griega en razón de la expansión del imperio por Alejandro Magno. Así pues, con la desaparición de la figura de la ciudad-estado y su consecuente identificación con el individuo, se desvanecerá también el interés por la indagación metafísica y se

²¹ Como se estudiará en el capítulo siguiente a lo largo de la segunda parte del siglo V y el siglo IV a. C., gracias a la influencia del pensamiento de Platón y Aristóteles se entenderá una estrecha vinculación entre el individuo y la comunidad o Estado, entendiéndose al primero sólo en razón del segundo, situación que se ejemplifica con el famoso postulado del *zoon politikon* aristotélico.

inclinará la reflexión hacia elementos prácticos o de aplicación inmediata para dar significado a la vida humana. Podemos incluso decir que de manera obligada al no encontrar el hombre más identificación que en sí mismo, se internó en la búsqueda de sus parámetros de conducta, escenario que justifica la importancia que cobró la ética, en cuanto a la búsqueda sobre los fines de la vida y la felicidad personal, como disciplina filosófica fundamental sobre la que se dibujarán las líneas de pensamiento en el siglo III a.C.

El pensamiento de Epicuro descansa sobre el materialismo de Demócrito y el Hedonismo de la escuela cirenaica que se toma de precedente. Para el filósofo de Samos el único bien es el placer, y la finalidad del hombre es su felicidad, por ello, la virtud no es identificada como fin supremo sino como un medio para llegar a ese fin, constituyendo por tanto como ideal ético la búsqueda del placer y el goce de la vida, procurando evitar el dolor (*aponía*), así como cualquier clase de turbaciones (estado que se demoniza *ataraxia*).

La ética de acuerdo con lo anterior será identificada con el siguiente postulado: “Conducirse de tal modo que el resultado final o la suma constituya la mayor cantidad posible de placer y la menor posible de dolor”²², postulado que supone cierto cálculo de utilidad en el actuar de los hombres. Siguiendo esta línea en una carta dirigida a su discípulo Meneceo se profesa lo siguiente: “El placer es la verdadera unidad de medida en cuanto a los valores morales, puesto que son valores de goce”²³. Para lograr ese estado de *ataraxia* y lograr la felicidad y completitud buscada por el hombre, siguiendo con su postulado inicial de la búsqueda del placer, nos remite a la temperancia y al alejamiento de todas aquellas cosas complicadas como la política que sólo nos causan intranquilidad dañando consecuentemente al organismo y la capacidad de gozo. Por ello el abandono de la vida pública y privada trae paz y tranquilidad a la vida del hombre, considerándose por ello una ética egoísta alejada de la otredad. De tal suerte que no se debe actuar mal en principio por temor al juicio de la propia conciencia, ya que eso

²² DEL VECCHIO, Giorgio, *Historia de la filosofía del derecho...* op. cit. p. 19.

²³ ROBIN, Leon, *La moral antigua*, Argos, Buenos Aires, 1947, p. 64.

derivaría en un malestar, pero también por la utilidad que nos reditúa en la interacción con los otros ya que el objeto de no obrar injustamente es que no lo sufra uno mismo.

Por lo tanto, la percepción que se tiene de la sociedad, el derecho, y el Estado es de naturaleza convencional o contractual. Se trata solamente, de figuras que se han creado por la conveniencia que representa para lograr la estabilidad en aras de alcanzar la finalidad del hombre, mostrando pues que no tienen valor intrínseco sino relativo por la utilidad que representan. La justicia, vista como concepto general se identifica en unidad con lo útil, sin embargo se relativiza al establecer que lo útil diverge de persona a persona y de ciudad en ciudad concluyendo que “lo justo no es lo mismo para todos”²⁴.

1.2.3 Los escépticos

Tanto el escepticismo como el sincretismo son considerados por los historiadores como escuelas que muestran la crisis en que cayó el pensamiento griego después del siglo V a. C., ya que se habla no sólo de la pérdida de la capacidad creativa del hombre que había permeado en aquel momento, sino en el quebranto de toda fe en sí mismo. A los grandes problemas de la filosofía se dará una respuesta racional o mística cayendo incluso en explicaciones sobrenaturales.

Se reconoce la doctrina escéptica desde el siglo IV a. C hasta el siglo III d. C., identificándose tres grandes momentos en razón de la significación e influencia que tuvieron algunos de sus representantes sobre las líneas de reflexión filosófica de la época. El primero de ellos se reconoce con Pirrón de Elis (360 – 270 a. C.) su fundador; el segundo momento se define por el pensamiento de Arcesilao de Pitane (Eolia, Asia Menor, 315-240 a. C.) quien encabezó en aquél tiempo la Academia Platónica en su etapa denominada como Academia Media o Segunda Academia; el último periodo de gran influencia lo encontramos con Cárneades de Cirene (214- 129 a. C.) quien también

²⁴ EPICURO, *Máximas capitales* XXXVI (5, XXXVI), Cfr. FASSÓ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I...* op. cit, p.84.

CAPÍTULO PRIMERO

estuvo al frente de la antigua Academia Platónica, representándola en su tercer momento denominada como Academia Nueva. En términos generales, el fundamento de su exposición consiste en el sostenimiento de la felicidad -considerada como ausencia de turbaciones- como la finalidad de la vida humana. La vía que se escogió para llegar a tal conclusión es considerada como negativa ya que se basó en el rechazo de toda doctrina que pretendiera dar una explicación de la realidad y la obtención de cualquier conocimiento, reviviendo así, el relativismo que profesaron los sofistas, quienes no creían en verdades universales, sino en la existencia de meras opiniones variables según las personas, el tiempo y el lugar.

Realizando un análisis particular, diremos que la influencia que ejerció Pirrón de Elis fue grande, ya que su escepticismo gnoseológico se reflejó no sólo en discípulos de Demócrito como Anaxarco, sino en lo tratado por los cirenaicos en su teoría del conocimiento. El núcleo de su argumentación lo encontramos precisamente en tal agnosticismo ya que para él las cosas son incognoscibles, formulando su postura desde el influjo que en él ejerció la dialéctica sofística, pues nos dice que no solamente las impresiones de los sentidos son diferentes en cada hombre, sino que también las opiniones fruto del pensamiento son discrepantes y a menudo opuestas, de tal forma que a toda afirmación se puede oponer su contraria. Por tal motivo en materia ética, niega la existencia de valores por naturaleza o existentes por sí mismos, ya que, si los hombres no pueden tener opiniones positivas, como lo prueba el hecho de que existan divergencias de persona a persona y de ciudad en ciudad al referirse a las mismas cosas, no se desprende una concepción unitaria del bien y por tanto de la justicia, afirmando incluso que debemos hacer reserva de nuestros juicios (*epoché*), que al tener el carácter de mera opinión, no dejan lugar a la elaboración de ninguna afirmación.

La doctrina de Arcesilao de Pitane, fue influenciada por la teoría Platónica de la incognoscibilidad del mundo sensible, además de la dialéctica de Megara y por supuesto por el escepticismo de Pirrón. Arcesilao ataca la verdad del conocimiento sensible y racional, negando así toda posibilidad de conocimiento, que en el caso de la ética se traducirá en la negación de todo obrar moral.

Por su parte, el pensamiento de Cárneades de Cirene, se identifica con los argumentos planteados por los cirenaicos, epicúreos y sofistas. Para él todo conocimiento proviene de la percepción sensible, por lo tanto nuestra representación de las cosas se basa en ella. Sin embargo, esta representación suele engañarnos y hace que se confronte, entonces, aquello que apreciamos con la realidad. Desprendido de lo anterior concluye que si no podemos confiar en lo que nos presentan los sentidos, no conseguiremos conformar un criterio por medio de la razón, ya que el segundo se basa en el primero y viceversa, consiguientemente se vuelve inconsistente todo criterio de verdad. Por su parte, los conceptos de derecho, justicia y moralidad fueron combatidos en el mismo sentido mediante el siguiente razonamiento: “Si existiese un justo por naturaleza, semejante al que él había dicho, debería ser el mismo para todos, en todo tiempo y en todo lugar, pero la única norma que parece aceptada por todos, es que se debe obedecer a las leyes, y éstas varían de pueblo a pueblo y de tiempo a tiempo, y los hombres los observan solamente por temor a las sanciones. No tiene más fundamento que la utilidad y en particular aquella de quien las hace”²⁵.

De su tesis anterior se relata la experiencia de Cárneades en Roma documentada por Cicerón, en donde al dictar una conferencia, afirmó que no existe justicia en sí misma y que en caso de que existiera sería la mayor de las locuras pues la justicia y la inteligencia se excluyen mutuamente, ya que si se es justo se actúa como un perfecto estúpido, y si se es inteligente se presenta imposible la realización de la justicia²⁶.

1.3 LA DIVERSIDAD DE OPINIONES ÉTICAS EN LA EDAD MEDIA

La Edad Media ha dejado de considerarse como época oscura y pobre de reflexión, para tratarla como período de meditación con un grado de complejidad muy

²⁵ Este pensamiento es transmitido por escritores latinos como: Lactancia, *Institutiones divinas*, V, 15 y 17 y *Epitome Divinarum Institutionum*, 56, tb. CICERÓN, *De republica*, III, 6 y ss, FASSÓ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I...* op. cit, p.85. En este punto de su doctrina es donde resulta comparable con aquella de Calicles, Trasímaco y Tucídides.

²⁶ CICERÓN, *Sobre la república*, introducción, notas y apéndice de Alvaro D’Ors, Madrid, Gredos, 1984, Libro III.

alto. Esto debido a los vaivenes sufridos en los contextos geopolítico y social, pero en mayor medida en el religioso, ya que la doctrina producida en este ámbito será la que prevalezca sobre todo lo demás. Así, la especulación en torno a la deidad, su poder e influjo en este mundo, así como la derivación y deberes de los seres humanos en correspondencia, será la línea que guíe el pensamiento filosófico, político, y por supuesto, ético en esta época.

Se han señalado varias etapas de este periodo, relevantes por sus aportaciones²⁷, sin embargo, aquí nos ceñiremos a tres de ellas, esto es, i) el inicio, considerada desde el desprendimiento de la tradición grecorromana, el surgimiento del cristianismo y las invasiones bárbaras, ii) la patrística, o la época de los padres de la iglesia, iii) y la escolástica, en el siglo XIII.

1.3.1. El Imperio Romano de Occidente y la invasión de los pueblos bárbaros

En sus inicios encontramos dos elementos que dan la pauta para la consolidación de la religión Cristiana y su consiguiente importancia para el desarrollo de la Edad Media. Como primer elemento, encontramos la decadencia del Imperio Romano de Occidente, y como segundo las invasiones de los bárbaros. En este sentido, si bien es cierto que la práctica cristiana había sido ya adoptada por el Imperio, no adquirió la relevancia política que poseyó durante mucho tiempo, sino por el vacío de poder ideológico y de facto que dejó el desmoronamiento del Imperio ante las oleadas de invasiones bárbaras.

En este contexto hallamos a la reflexión y práctica ética dividida en dos, la pagana y la cristiana, que a la postre lograron ciertas adaptaciones. Los principios religiosos evangélicos y el amor grecorromano (*ágape* en griego y *caritas* en romano) como instrumento de la unión de la humanidad con Dios, significaron un sentimiento de fraternidad entre los hombres considerándolos a todos *iguales*, por ser hijos de Dios. En

²⁷ Sobre este punto ver las etapas tratadas en BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía griega y medieval*, editorial Torres y Asociados, 3ª ed, México, 2001, p. 108.

este sentido la moral cristiana sorteó un período de asimilación de la moral grecorromana, inclinada al estoicismo, dando por terminadas las pugnas ideológicas al interior del Imperio.

Posteriormente a la caída de la Roma Occidental, la migración de tribus bárbaras y su consecuente instalación en moradas que ellos no habían construido, determinó una nueva mentalidad, convirtiendo a la mitad del siglo V en un período de miseria por la penetración de pueblos como los vándalos, los alanos, los suevos y los visigodos y sus consiguientes choques con la población hispano romana. Estos pueblos poseían menos sensibilidad y comprensión para las creaciones del arte y la reflexión, situación que parecía quebrantar la fuerza de la civilización anterior para sobrevivir y sobresalir, Windelband incluso habla de una función educadora de los valores y principios de la antigua sociedad romana sobre los invasores. Ante tal menoscabo, “lo que el Estado, el arte y la ciencia no lograron, lo llevó a cabo la religión”²⁸, ya que fue la doctrina cristiana la que procuró la unidad en este vuelco histórico.

Es así, que no se puede hablar de argumentos racionales contra las formas del bien, la justicia o el comportamiento moral que nos den elementos suficientes para la confrontación del relativismo, únicamente encontramos narraciones que nos hacen pensar en la diferencia de costumbres y conductas, que al final, fueron unificadas por la religión Cristiana.

1.3.2. La patrística

Se llama filosofía patrística a aquella profesada por los padres de la Iglesia. Su inicio se considera concomitante a los acontecimientos narrados en el punto anterior, esto es, el proceso de decadencia del Imperio Romano de Occidente y las invasiones bárbaras. Debido a la dispersión y cohabitación de la religión cristiana en aquel tiempo, ésta se valió de la filosofía para explicar y defender sus contenidos de fe. Es así que los padres de la iglesia o *apologetas* se vieron obligados a combatir argumentaciones fuera

²⁸ WINDELBAND, Wilhelm, *Historia General de la filosofía*, 15ª ed., Ateneo, México, 1960, p.230.

CAPÍTULO PRIMERO

del campo de la originaria inclinación puramente mística del evangelio, teniendo que elaborar doctrinas teológicas y filosóficas buscando los argumentos para la defensa de la nueva religión en las filosofías griegas, que en algunos aspectos parecían cercanas, especialmente al *estoicismo* y al *platonismo*. En este sentido, se afirma el nacimiento de una doctrina cristiana, cuya principal consecuencia en el marco de la ética fue la asimilación de la moral cristiana por la cultura greco-romana, suceso que sólo se dio a través de la formación de una moral esencialmente teológica en íntima relación con la sociedad y el derecho.

En contraposición surgieron doctrinas que la Iglesia condenó como heréticas, algunas muy graves como el gnosticismo, el maniqueísmo y el arrianismo. Imponiéndose un contraste de las propias doctrinas, por otro lado, con las del judaísmo y el islamismo.

Estas herejías fueron concebidas como heridas a la unidad de la Iglesia, ya que negaron verdades que la doctrina cristiana había establecido y a las cuales debía creerse con fe divina y católica. Fue así que el foco de argumentación de estas corrientes se centró en las formas, la existencia, el conocimiento y la finalidad de Dios. La cuestión ética y el comportamiento moral, no cambiaron de rumbo, ya que de alguna u otra forma se buscaba la *redención o salvación espiritual* de los seres humanos. Es así que la ética natural, fundamento racional utilizado en principio, conoció su más lata expresión en las virtudes cardinales de la filosofía moral griega, esto es: en la prudencia, la fortaleza, la templanza y la justicia. Más tarde, y atendiendo a la evolución de la doctrina cristiana, sin ser estas desplazadas, se añadieron las virtudes teologales de la fe, la esperanza y la caridad, siendo esta última la más importante.

La reflexión ética, de acuerdo al contexto analizado, se suscribió al pensamiento y a la revelación de la religión²⁹. En este sentido no nos referimos únicamente a la

²⁹ Es preciso decir que no es correcto confundir religión y moralidad. “La actitud religiosa es adoración y búsqueda de salvación. La actitud moral dirige el comportamiento del hombre mediante valoraciones del mundo y la sociedad humana, que no son técnicas ni están simplemente a disposición del individuo humano, sino que se le presentan con carácter absoluto. No todo en la religión es moralidad y no toda

religión cristiana, capaz de unificar la dispersión que se vivió por la desaparición del Imperio Romano de Occidente, sino a la propagación de las doctrinas tanto judías como islámicas que dibujaron al mismo tiempo líneas de comportamiento y deberes de los hombres como entes creados.

Tanto la filosofía musulmana como la judía se vieron fuertemente influenciadas por las doctrinas neoplatónicas y aristotélicas, y gracias a la conciliación con el mundo helénico podemos afirmar la existencia de analogías evidentes con la filosofía cristiana. Aquí una muestra.

La especulación filosófica *general* musulmana trató con reiterada predilección la convivencia humana y su mejor disciplina. Cabe decir que en el Islam, se confundió de la manera más estrecha el derecho, la moral y la religión, cuyos parámetros de acción fueron el respeto a la ley, la obediencia y la perfección humana para lograr la felicidad. Es importante anotar además que en la práctica de éstas se dio cabida a la denominada *tradicción* o costumbre del profeta, así como al uso de la *analogía*, que en una interpretación aristotélica, subsumió el concepto más amplio de *equidad*. De esta forma constatamos que dentro de esta perspectiva no surgieron elementos diametralmente diversos que sustentaran la relatividad ética, pues siendo el pensamiento griego (tanto platónico, como aristotélico) el fundamento de tal doctrina, la moral religiosa se vio encaminada a fines paralelos.

Hay que precisar, que en el orden especulativo, el mundo árabe se caracteriza por la multiplicidad y por el radicalismo de sus direcciones, tanto dentro como fuera de la ortodoxia musulmana. Esto en virtud de aclarar una vez más a la descripción anterior como un análisis de la generalidad del pensamiento islámico³⁰.

moralidad es religiosa. Pero, como emerge ya *a priori* de las mismas descripciones y confirma la historia, hay una mutua relación e implicación". GÓMEZ CAFARRENA, José, "El Cristianismo y la filosofía moral cristiana", en CAMPS, Victoria, *Historia de la Ética, De los griegos al renacimiento (I)*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 283 y 284.

³⁰ Ejemplo de ello son las doctrinas de las escuelas *hanefí*, *malequí*, *xafeí*, *hanbalí*, y pensadores como Alfarabí y Avicena, Para obtener detalles de lo que representan estas corrientes pueden consultarse: TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la filosofía del derecho...* op. cit. pp. 286- 297, BEUCHOT,

Por su parte, la especulación judía se vio sumamente influida por la musulmana y por la doctrina aristotélica, muestra de ello es el pensamiento de Maimónides, considerado gran orador y exegeta de la Tradición y la Ley. Este, sigue de cerca al Estagirita en su ética, principalmente en la teoría de las virtudes y del justo medio, a esta influencia se debe además, la concepción de la ley no sólo como imperativo fundado en la voluntad de Dios, sino también como expresión de un orden natural, aprehensible por la razón. Con ello reservó Maimónides la idea de ley natural, junto a la ley divina positiva tradicional en el judaísmo. Doctrinas que tampoco parecen presentar argumentos que fortalezcan la tradición relativista.

1.3.3. La escolástica

Después de los siglos que siguieron a las grandes migraciones y la formación de los nuevos reinos germánicos florece la filosofía denominada escolástica, nombre que debe por haberse desarrollado en escuelas conventuales, abaciales o catedrales, de las que luego se formarían las universidades. La escolástica medieval carece, fuera de unos supuestos comunes derivados de su inspiración cristiana, de unidad doctrinal. Hasta el siglo XIII la escolástica es de inspiración platónico-agustiniana, y a mediados del siglo XII el cristianismo de occidente entra en contacto con la obra de Aristóteles.

Es así que la reflexión escolástica nos presenta una evolución interesante del pensamiento desde la universalidad en la que caen los dogmas cristianos hasta el desarrollo de las reflexiones dialéctica, naturalista y científica, que terminarán escindiendo los paradigmas anteriores.

Resulta por demás interesante estudiar los avances y contrastes de la teología y la metafísica escolástica, sin embargo para lo que aquí interesa, esto es, el terreno de la ética, haremos singular mención de lo que nos parece una respuesta lógica a un movimiento universalista, en donde la reflexión no sólo se verá afectada por lo extremo

Mauricio, *Historia de la filosofía griega y medieval...* op. cit., pp.129-138, CORTS GRAU, José, *Historia de la filosofía del derecho...* op. cit., pp. 255-260.

de la dureza de sus postulados convertidos en dogmas, sino también como una consecuencia de la escisión entre el poder político y el poder eclesiástico, anunciando así la separación entre dos derechos diferentes a los que habría que buscar explicación racional y cuyos postulados éticos se verán afectados de manera severa.

El siglo XII puede caracterizarse aun por la unidad del Sacro Imperio Romano, que para ese tiempo encarnaba la unidad del mundo y por tanto de las disciplinas humanas, en este sentido nos dice Fassó: “tanto el *unum ius* del *unum imperium* eliminó sobre el terreno jurídico -sino sobre el moral- el problema del derecho natural, que consiste precisamente en el problema del derecho universal, válido para todos los hombres”³¹. Es así que en materia de reflexión moral, el pensamiento platónico-agustiniano fungió sin duda como fuente de inspiración.

En un primer momento la práctica ascética prevalece como comportamiento al interior de los monasterios ya que la búsqueda de la perfección moral y religiosa es considerada la vía idónea para realizar el ideal evangélico. Es así, que la educación tanto intelectual como moral se centra en manos de la iglesia, dando a la cultura un impulso y control coordinado bajo la tutela eclesiástica. Ante tal escenario, la moral es estudiada como orden basado en la ley eterna, como mística, pero siempre basada en las virtudes clásicas (prudencia, fortaleza, templanza y justicia), complementándose con la piedad, la humildad y la meditación, cuya armonía nos llevará a la contemplación³².

No obstante, y como respuesta, se produce al mismo tiempo un pensamiento más liberal, que aunque bajo la misma inspiración, busca el apoyo de la razón para explicar la fe manteniendo la distinción entre las competencias del poder espiritual y el temporal. De esta forma, se introducen entonces las divisiones entre la reflexión racional y la fe, llegando incluso a considerar a la primera como enemiga de la religión en tanto que

³¹ FASSÓ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I...*, op. cit., p. 155.

³² Esto lo podemos ver reflejado en el pensamiento tanto de Pedro Damiano como de Bernardo de Claraval. Se considera a la contemplación como un bien en sí mismo, tal vez el bien máximo, muestra de virtud y camino de la felicidad.

CAPÍTULO PRIMERO

transgredía la veracidad de sus dogmas y estamentos pudiendo llegar incluso a contradecir su doctrina y disposiciones teologales.

A este respecto, varias fueron las posturas que dejaron entrever esta dura separación. Posturas eclécticas como las de San Anselmo, Escoto Erígena y Agustín pretenden la conciliación desde un texto bíblico que enuncia a la razón como instrumento de la reflexión religiosa, estableciendo al mismo tiempo a Dios como punto de partida de la moral³³. Elemento por demás importante en cuanto a la justificación ética de las acciones humanas en el pensamiento del medioevo bajo, ya que la explicación *voluntarista* de la moral tendrá gran influencia y desarrollo desde finales del siglo XIII.

En otro orden de ideas, se desarrolla al mismo tiempo el pensamiento naturalista, corriente que funda sus principios en la naturaleza y sus leyes. Tales principios regentes, fueron trasladados al mundo normativo como guías para ordenar la conducta de los hombres. Es en esta contraposición que se cuestiona la naturaleza misma de las virtudes y su orientación hacia la voluntad e imagen de Dios.

Finalmente, como factores importantes en el trance de la separación y estudio de las disciplinas del siglo XII al siglo subsecuente, podemos mencionar dos: el primero se refiere a la diferenciación que se formuló entre moral y física, ya que anteriormente no se marcaban los contrastes del estudio físico con aquéllos pertenecientes al orden imperativo moral. Como segundo, encontramos una nueva forma de tratar y estudiar las cuestiones teóricas, debido a una invasión de textos del pensamiento clásico que favorece el desarrollo de una actividad y visión de tipo académica que antes no se poseía. Es entonces cuando se comienzan a configurar nociones importantes como las de libertad, moralidad de los actos, el concepto de virtud, ley moral, conciencia y deber.

³³ Ver ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “La Edad Media”, en CAMPS, Victoria, *Historia de la Ética, De los griegos al renacimiento (I)*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 386-398

El siglo XIII siguiendo con tal evolución metódica parece mucho más racionalizador, incluso en opinión de algunos, “llevando a las humanidades al exilio”³⁴. En este sentido, el terreno que fue ganando la lógica, fue restándose al humanismo, teniendo como consecuencia un detrimento importante en el interés por la indagación sobre la vida y la forma digna de vivirla. Tal vez este fenómeno obedeció a las nuevas explicaciones científicas de la naturaleza, relegando de manera visible la reflexión sobre la salvación del hombre. A este respecto, tanto franciscanos como dominicos pretenden la elaboración de una filosofía como disciplina científica que no vaya en contra de la vocación de salvar el alma, más aun, que ayude a preservar este propósito.

Aunado a lo anterior cabe mencionar la elaboración de una ley objetiva de los criterios morales y de perfección religiosa que buscaban permanecer. Tal labor legisladora inicia a finales de la patrística, acentuándose con mayor firmeza en la escolástica. Esta tendencia, situó a la ética en un plano legalista, obteniendo con ello una comparación directa con el derecho, al grado de perderse como una forma concreta de éste. Así, en el siglo XIII, parecen configurarse de manera más clara dos direcciones opuestas que repercutirán en el derecho en que desemboca la ética medieval. Por un lado, los *antiintelectualistas*, quienes en el plano ético fueron *voluntaristas*, concibieron a la ley moral como una manifestación de la voluntad de Dios, identificándola con la ley mosaica y con el evangelio. Por otro, los teólogos y los filósofos de tendencia intelectualista, quienes aun aceptando como ley moral también a la del antiguo o nuevo testamento, unieron a ella la dictada por la naturaleza, concibiendo a esta última no sólo como ley sino como razón.

Así, podemos observar como la tendencia separacionista sigue su rumbo e importante evolución. La ciencia y la fe, la filosofía y el dogma, el helenismo y el cristianismo, se colocan no sólo en planos distintos, sino opuestos e irreconciliables. Es aquí cuando la doctrina de Tomás de Aquino intenta armonizarlos sin comprometer la distinción clara entre ambos campos. Sin embargo, la tendencia indica, que teniendo por

³⁴ Cfr. Wilson, 1947, pp.400-413, citado por ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “La Edad Media”, op. cit., p. 419.

CAPÍTULO PRIMERO

ilusorio ese ideal de conciliación y ayuda mutua, se desarrolla la independencia y el alejamiento entre la razón y la fe, “rehusando a la razón el acceso a la verdad metafísica, y a la fe la posibilidad de una explicación racional”³⁵.

Tal concepción de la ética, aunada con el alejamiento de criterios, vieron nacer en el voluntarismo una fuente importante para la negación de la existencia de una ética con principios generales que pudiesen ser comunes a los seres humanos, y por tanto aplicables por todos. En este sentido, me concentraré en las tesis de Juan Duns Escoto (1265-1308) y Guillermo de Occam (1290-1349, primera mitad del siglo XIV) como aquellas que ejercieron mayor influencia en el pensamiento científico y en la reflexión filosófica.

Usualmente se hace referencia al pensamiento de Juan Duns Escoto como aquél que hace las veces de antítesis frente al de Tomás de Aquino, dentro de su doctrina en aquello que atañe a la ética podemos identificar el desarrollo del ya mencionado *voluntarismo*. La ética voluntarista aparece como defensa frente al averroísmo sobre el problema de la libertad³⁶. Para salvar la libertad de Dios y la del hombre Escoto acentúa todo lo posible la contingencia y la indeterminación. La voluntad divina se determina a sí misma, pues una voluntad sujeta a cualquier clase de necesidad no puede ser libre. La creación es libre, tanto respecto del acto como en cuanto a sus efectos. No hay en la naturaleza ninguna ley necesaria, ni en el orden físico, ni en el orden moral, en el lógico ni en el ontológico. Ni siquiera hay una ley eterna en Dios ni una ley natural, participación suya en la naturaleza humana. Todo está regido por la voluntad libérrima de Dios, que es la ley suprema, sin más límite que el principio de contradicción. Dios puede todo lo que no sea contradictorio. Todo es porque Dios lo quiere y como Dios lo quiere. De esta actitud voluntarista se derivan numerosas consecuencias, entre ellas: 1) no existen leyes cósmicas ni morales independientes de la voluntad divina; 2) las

³⁵ FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía II (2º), filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid, 1986, p. 497.

³⁶ Tesis típica del averroísmo era la unidad de entendimiento humano, siendo que el entendimiento es uno mismo para todos los hombres se derivó en un determinismo físico y moral, situación que afirmaba la necesidad de los actos morales así como de los físicos, con lo cual desaparece la libertad humana y la responsabilidad moral. Ver FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía II (2º)*, op. cit., p. 496.

esencias de las cosas no dependen del entendimiento divino, sino de su voluntad. En este sentido, la norma suprema de la moralidad no es la ley eterna, sino la voluntad de Dios, y de esta voluntad dependen la verdad, el bien y el mal moral. Así, afirma Escoto, Dios no quiere las cosas porque sean buenas, sino que se convierten en buenas porque las quiere Dios. Siguiendo esta misma lógica, también la voluntad del hombre es absolutamente libre, dándose casos incluso en los que el hombre se abstenga de querer aún respecto del bien supremo. Es así que el individuo puede querer el mal en cuanto mal. Encontrando la justificación de esta libertad psicológica-moral en la voluntad y libertad divina, por ello se dirá que los bienaventurados e incluso el alma de Cristo conservan el poder de pecar.

Por la misma línea se desarrolla el pensamiento de Guillermo de Occam para quien no existe un orden moral absoluto fundado en la esencia divina o en lo creado a partir de ella. Asimismo el subjetivismo de su ética será justificado por su inclinación nominalista, ya que, al afirmar la desaparición de las esencias y arquetipos universales lo único existente será aquello individual. Para Occam no hay una ley esencialmente buena, sino un legislador esencialmente bueno.

Es así que podemos describir su tesis como *contingente* y *voluntarista*. Esto en virtud de su negación expresa a la existencia de un orden moral absoluto fundado en la esencia divina misma, así como todo lo creado a partir de ella³⁷. En su lugar, la rectitud moral dependerá de los preceptos del decálogo, reduciendo entonces la ley natural a una ley divina positiva fundada exclusivamente en la voluntad de Dios, quien en cualquier momento podría alterarla o suprimirla a su capricho.

En su doctrina hablar de la existencia de fines en el mundo físico es totalmente inapropiado, pues para él, el reino de los fines es aquél de la libertad. En este sentido, la voluntad juega un rol esencial pues es ésta la que tiene el *imperium* de la vida moral, no vinculada a seguir el de la razón como lo indicaba la tradición aristotélica. La libertad,

³⁷ “No hay una moral o derechos naturales absolutamente imperativos, sino imperativos como naturales en esa naturaleza que Dios quiso fuese como es”. ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “La Edad Media”, op. cit., p. 456.

CAPÍTULO PRIMERO

no se establece tampoco como absoluta, ya que se limita respecto de los fines y criterios que establece la voluntad del creador, voluntad, que se sujeta a su vez al principio de no-contradicción. El agente moral entonces, es cada individuo particular. Es sólo él quien tiene que dar cuentas de sus actos directamente a Dios. Actos que serán buenos o malos por la relación a lo mandado o prohibido, no porque sean buenos o malos en sí mismos. En otro orden que hubiera querido Dios, los mismos actos podrían tener un valor contrario.

La tesis de Occam fue ampliamente aceptada, sobretodo en relación al espíritu imperante de la época. Es así que su fundamentación voluntarista de la ley divina como fuente de la ética trasciende e influye a autores posteriores como Pedro de Ailly y Juan Gerson. En el siglo XV incluso, las ideas de Gabriel Biel, transmitidas posteriormente a Lutero se adherirán a esta ética voluntarista, con sus respectivas reservas.

Es así que los siglos XIV y XV cierran con una actitud crítica, semi-escéptica y rigurosa, que nos llevarán en el pensamiento moderno al extremo opuesto dentro de las doctrinas filosóficas y el desarrollo del pensamiento científico. Podemos decir en síntesis que entre las sutilezas de Escoto, los comentaristas escolásticos carentes de la pasión que caracterizó a Tomás de Aquino, el desarrollo del averroísmo, la reflexión nominalista, los juegos escépticos y estoicos con su inevitable repercusión moral, la confusión fáctica y la corrupción de costumbres, la excesiva familiaridad con las cosas sagradas y su confusión con lo profano, las reacciones libertinas contra la disciplina religiosa, las tendencias reformistas, el antipapismo fomentado por el cisma de occidente; la incubación de las nacionalidades, el remanente del romanismo, el conjunto de circunstancias reales y doctrinales que tienden a la laicización del poder, y el desprendimiento del Estado de la doctrina pontificia, nos dan cuenta de la ruptura de la unidad y de la comunicación entre la naturaleza y la gracia que marcarán el pensamiento moderno.

1.4. LA DIVERSIDAD DE OPINIONES ÉTICAS Y EL RELATIVISMO ÉTICO EN LA MODERNIDAD

1.4.1 La ética renacentista

El humanismo surgido en Italia a partir del siglo XV aunado con el movimiento de reforma protestante del siglo XVII, conforman el periodo denominado renacimiento, nombre que debe a la celebración de todo aquello que es creación del hombre, como el arte, la filosofía, la política o la ciencia de la naturaleza. En aquél renacer del espíritu humano se afirma al hombre como sujeto autónomo, libre de todo límite a que pudiese sujetarse su pensamiento y actividad, refiriéndose principalmente a los límites de carácter trascendental establecidos por la reflexión medieval.

Es así que la ética se ve desvinculada de la teología y comprendida como elemento interior de la conciencia del hombre. Esto se explica por la reducción que sufrieron los principios de conducta humana en virtud del legalismo ético en que cayeron los teólogos medievales, construyendo un esquema abstracto de ley. En este sentido, el espíritu renacentista reacciona refutando toda jurisdicción y objetivación de la moral, separándola finalmente de otras disciplinas como la política y el derecho.

Siguiendo tal desarrollo estudiaremos en este apartado a dos importantes autores renacentistas. En primer lugar, se hablará de Nicolás Maquiavelo (1469- 1527) por la relevancia e influencia de sus aportaciones en la reflexión y actuación ética en el ámbito de la política. Posteriormente nos adentraremos en el renacimiento francés estudiando a Michel Montaigne (1533-1592) quien se identifica propiamente con el relativismo ético, y cuya doctrina influenció a escépticos franceses posteriores.

1.4.1.1 Nicolás Maquiavelo (La separación entre la ética y la política)

Antonio Truyol y Serra nos dice que “el nombre de Maquiavelo simboliza en el ámbito de la política lo que en el Renacimiento italiano significa mayormente ruptura de la tradición cristiano-medieval”³⁸.

El contexto político en que se desarrolla la vida de Maquiavelo repercute obviamente en su visión de la condición humana y de la política. La corrupción e inestabilidad de la vida política en su tiempo no le dejan más que considerar a la estabilidad en este rubro como la excepción. Ante la vinculación histórica que se observa entre poder y dominio, así como la relación entre mando y obediencia, Maquiavelo se interesa por averiguar los factores que concurren en la adquisición, el afianzamiento y el incremento o la pérdida del poder en el Estado y entre los Estados. Su concepción será identificada como naturalista, en el sentido de las ciencias naturales con respecto a la política, tratando al mundo político, por ende, como fenómeno objetivamente dado en la realidad. Tal inspiración naturalista implica para nuestro autor, la separación entre la ética y la política, ya que la independencia de la segunda la convierte en una técnica de control del poder. Consecuentemente, no se tratará a esta disciplina como una regla moral superior, sino como una simple adecuación de los medios al fin. La ética por lo tanto, quedará relegada a la vida privada de las personas, erigiéndose el Estado más allá de la moral común, sobre un mundo de valores propios donde lo que importa es la conservación suprema del poder.

De tal suerte la concepción medieval de una ley ética natural por la que el hombre participa de un orden superior divino queda absolutamente nulificada en su pensamiento. Su punto de partida que se ha identificado como *amoralismo político*, se deriva de la visión pesimista que posee sobre la naturaleza del hombre, ya que identifica a la moral y la relación de esta con el Estado con el concepto de necesidad. Los hombres son egoístas por naturaleza y la única forma de mantener cierto orden entre ellos es la

³⁸ TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la filosofía del derecho y del estado, II Del Renacimiento a Kant*, Alianza Universidad, segunda edición, Madrid, 1982, p.9.

existencia de un orden extrínseco, debido en última instancia al Estado y a su sistema de represión para controlar dicho egocentrismo innato y asegure al mismo tiempo la supervivencia de los hombres.

1.4.1.2 Michel Montaigne (Conclusiones escépticas)

Uno de los autores que mejor representa la posición escéptica es Michel Montaigne. Su escepticismo es identificado con aquél de los griegos e influenciado además por la observación y recopilación de información que se da por los descubrimientos geográficos de su época. En este sentido recogerá la tesis de Carnéades sobre la diversidad en tiempos y lugares distintos de las normas consuetudinarias, de conducta y legales. Así, desconfía de la intuición natural sobre lo justo, debido en su mayor parte a las noticias sobre el Nuevo Mundo, el contraste con el comportamiento de los *bárbaros* (algunos autores puntualizan esas observaciones como “idealizadas por la distancia”) lo conducen a un examen de comportamientos y costumbres que relativizan las pautas de lo que llamamos civilización y de los contenidos de la justicia y la ley en los diversos lugares y tiempos.

De tal concepción, se desprende de sus *Essais* la siguiente reflexión: “Los filósofos son divertidos cuando, para dar a la ley alguna certeza, dicen que si son estables, perpetuas e inmutables se llaman naturales, y éstas se encuentran impresas en el género humano por el hecho de su misma esencia. Y de éstas hay quien enumera tres, cuatro, más, menos; signo de que se trata de una regla no menos dudosa que las otras... No hay nada en el mundo que sea tan diverso como las costumbres y las leyes. Lo que en un lugar es abominable, en otro acarrea consideración”³⁹.

Para Montaigne por tanto, la justicia en sí natural y universal, en caso de que haya existido, es distinta de la justicia especial, nacional, vinculada a la exigencia de nuestros Estados. Así, esta última deberá obedecerse por su origen dejando a un lado la cuestión sobre su justicia intrínseca.

³⁹ MONTAIGNE, *Essais*, II, 12 (pp. 566-567), citado por FASSÓ, op. cit., p.30.

CAPÍTULO PRIMERO

La influencia de la doctrina de Montaigne es notable, tomando en cuenta el ánimo imperante en la época, se hace perceptible su línea de pensamiento en autores como su contemporáneo Pedro Charron, y posteriormente en los llamados “libertinos franceses”, quienes además recogen en su doctrina rasgos del epicureísmo antiguo. Para intelectuales como Pedro (Pierre) Gassendi (1592- 1655), la pluralidad existente de las opiniones humanas acerca de lo bueno y lo justo, es muestra irrefutable de que nada lo es por naturaleza. Por ello, el derecho no será más que expresión de lo útil, variando el concepto de utilidad, según el lugar y el tiempo de que se trate, haciendo así de la justicia un concepto contingente.

1.4.2. El Totalitarismo de Tomas Hobbes

El pensamiento moderno significa un giro radical en la concepción del conocimiento, en virtud de que este deja de estar cimentado en principios fundamentales aceptados como verdaderos, y comienza a buscar puntos de partida que no sólo parezcan válidos o adecuados, sino que puedan fundar por sí mismos la validez de lo que afirman. En este sentido, el pensamiento moderno será crítico, pero también se verá impregnado de gran escepticismo, pues al prescindir de la fe y de cualquier apoyo externo, hará de la duda su principal instrumento de reflexión. Es así, que cada disciplina de la actividad humana comienza a generar sus propios principios de legitimidad, y al no haber un referente común, no podrá afirmarse más la unidad entre lo verdadero y lo bueno, tal como lo sostenía la cosmovisión medieval.

La filosofía moderna nace en la primera mitad del siglo XVII y desde sus inicios se manifiestan dos corrientes fundamentales separadas por aquello que se considera el fundamento del conocimiento, esto es, el empirismo y el racionalismo. Para la primera, el conocimiento se fundamenta en la experiencia, mientras que para la segunda dicho conocimiento descansa en la razón. El punto de partida de ambas corrientes es René Descartes, quien hace precisamente de la duda su principio gnoseológico base, creando a partir de su “Duda Metódica” un modelo de construcción de conocimiento. En el ámbito que nos toca reseñar, el de la ética, Descartes no cae en la tentación del escepticismo,

pues afirma que en cuestiones especulativas podemos permanecer inciertos utilizando la metodología propuesta, sin embargo, cuando se tratan cuestiones prácticas, decide guiarse por las convicciones de los más sensatos⁴⁰.

Ante tal escenario es que encontramos la doctrina de Tomas Hobbes (1588-1679), representante del empirismo, quien a diferencia de Descartes, parte del miedo no como premisa gnoseológica, pero si como fundamento importante de su visión antropológica que marcará la línea de todo su pensamiento. A este respecto, Habermas se lamenta “de que los pensadores modernos ya no preguntan como los antiguos por las condiciones morales de la vida buena y excelente sino por las condiciones reales de la supervivencia”⁴¹.

Para Hobbes la sensación de vacío, soledad e incertidumbre que provocó la desconfianza de los principios metafísicos medievales, no conllevó más que al miedo y a la caracterización pesimista de la naturaleza humana. La reducción del hombre como un ser egoísta que en un estado de naturaleza sólo crearía conflicto con los otros, nos deja una primerísima y principal preocupación: defender la propia existencia. De ahí se deriva la creación de un ente que traiga a los hombres la paz y seguridad que tanto necesitan. El Estado (*Leviathan*) será ese “Dios mortal”, que adquirirá a través de la investidura del soberano un control y poder absoluto con el cual sea posible imponer el orden. El carácter absoluto e indivisible de este personaje, hace que el poder civil no pueda admitir otro poder junto al suyo, de ahí la adjetivación de totalitario.

⁴⁰ Sobre el tema de la ética en Descartes existe un debate importante sobre si la moral que trata en el *Discurso del método*, es una moral provisional mínima o no. A este respecto, tenemos cuatro reglas que ha fijado nuestro autor respecto del comportamiento: “i) Obedecer las leyes y costumbres de su país, así como la religión en que ha sido instruido; ii) Emplear en sus actos la mayor energía y firmeza de que fuera capaz; iii) Vencerse a sí mismo antes que a la fortuna, y alterar sus deseos antes que el orden del mundo; iv) Buscar la verdad.” GONZÁLEZ REYES, Eloísa A., “La moral en el discurso y en *las pasiones*”, en *Homenaje a Descartes*, Laura Benítez (Coord.), Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1993, p.85. Sobre este tema ver tb. POPKIN, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983, pp. 259-316.

⁴¹ Citado por RODRÍGUEZ FEO, Joaquín, “Hobbes”, en Victoria Camps, (ed.), *Historia de la Ética, La ética moderna*, Crítica, Barcelona, 2002, p.79.

Con tales premisas podemos calificar su ética de voluntarista y utilitarista. Veremos porqué.

1.4.2.1 La sustitución del *ius* por la ley

Las leyes naturales para Hobbes se reducen a un conjunto de principios racionales de conducta. En su concepción no pueden ni siquiera denominarse propiamente leyes, ya que se identifican como meras conclusiones intelectuales que nos indican aquello que se debe hacer u omitir para conservar nuestra integridad física. Además, carecen de certeza en su cumplimiento pues no poseen un poder superior que las sancione. Es así, que el Derecho surge propiamente del Estado y depende de él, en este sentido nos dice Truyol "...no hay injusticia donde no hay ley, y no hay ley donde no hay una voluntad superior que se impone. Es la voluntad del soberano la que crea artificialmente lo justo y lo injusto"⁴².

De lo anterior podemos explicar ahora el porqué de los calificativos dados anteriormente. Decimos que su ética es utilitarista en cuanto a los motivos de formación, contenido y obediencia de las leyes, que se desprenden desde la edificación del propio Estado hasta su cumplimiento. En vista de que el hombre para asegurar su subsistencia y respeto a su integridad, se vio impelido a realizar un pacto con sus similares para la construcción de un ente que mantuviera el orden y la paz, en esa misma línea, se vio sujeto a la implantación de normas y a su cumplimiento en razón de su interés primario de conservarse en la vida y de evitar el caos que se desprende de su naturaleza. De esta forma, la ley prohíbe al hombre hacer lo que es nocivo para su vida o que lo priva de los medios para conservarla, haciendo que el interés se disfrace de moralidad.

Por otro lado, el voluntarismo de su ética se desprende del rol que juega el soberano en la producción de las normas y sus contenidos. Hobbes afirma que nada es bueno o malo, justo o injusto por naturaleza, sino únicamente con relación a un sujeto y unas circunstancias, que no son sino las del soberano. Es aquí, que su tesis se identifica

⁴² TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la filosofía del derecho y del estado*, II, op. cit., p. 173.

con lo planteado por Occam cuando se refiere a la voluntad divina de los contenidos de la ley y la calificación de las acciones, en donde nada es bueno o malo sino en cuanto Dios lo refiera de tal o cual forma⁴³. Así, no será la verdad o la sabiduría la que cree la ley y la justicia, sino la voluntad del gobernante omnipotente la que determine dichos conceptos. El derecho es pues, concebido como un mandato del Estado cuyo contenido dota de sentido al “vacío moral” que encontraba el estado de naturaleza.

De tal suerte que lo bueno y lo malo se identificarán con aquello que nos resulte apetecible, deseable o aversivo, lo justo o injusto con lo que dicten las leyes, cuyo contenido dependerá de la apreciación del soberano y este a su vez se ajustará al interés de supervivencia. De ahí que además se califique a su ética de caer en el epicureismo y relativismo además del utilitarismo y voluntarismo ya referidos.

1.4.3 El empirismo de David Hume

Desarrollándose dentro de la misma dinámica encontramos la doctrina empirista de David Hume (1711-1776), autor de origen escocés quien combatió la preeminencia de la racionalidad argumentando como fuente de todo conocimiento a la experiencia. A esta afirmación seguirá la consideración de que no existen relaciones causales y mucho menos leyes universales, pues la particularidad de las acciones y los eventos fungen como característica principal en la explicación de las cosas, ya que los términos que aluden a ideas aparentemente universales son siempre el producto de asociaciones efectuadas desde situaciones particulares.

En el ámbito de la ética esto significará cierto convencionalismo y escepticismo ante el planteamiento sobre el origen racional de la moral y las reglas de conducta.

⁴³ Ver nota 37, p. 26.

1.4.3.1. El sometimiento de la razón a las pasiones

Para Hume la razón no puede ser afirmada como fuente del conocimiento o principio de lo existente dado que, la mente, según afirma, está constituida por percepciones de dos clases: las impresiones que capturan aquello inmediato y las ideas que son más débiles y difusas y que emergen al reflexionar sobre aquello que no está presente. De esto desprenderá que no se pueden demostrar ni refutar las condiciones íntimas e inmediatas en que se mueve el hombre pues lo único que capta la razón son impresiones o ideas, y éstas no son más que percepciones subjetivas de las cosas.

La razón, por lo tanto, es incapaz de prescribir una conducta o de dar el criterio de lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, limitándose a escoger los medios que han de servir para lograr un fin deseado y evitar un mal en cada caso particular. En este sentido, si bien la razón dirige la voluntad, es ésta la que determina la tendencia hacia un objeto o la aversión al mismo basándose en “una perspectiva” de placer y dolor. Siguiendo esta línea todo lo que produce incomodidad o dolor será vicio y todo aquello que produce satisfacción será considerado virtud.

Con base en estas perspectivas de placer o dolor, que provocan aversión o propensión a cualquier objeto o acción, Hume establecerá un nexo psicológico para explicar como las emociones se extienden en tal contexto de percepciones hasta afirmar que estas relaciones entre los objetos se convierten en la causa de las emociones, y es a partir de éstas que funciona nuestro actuar volitivo, desplazando la preeminencia de la actividad racional⁴⁴. Las pasiones ligadas a la moralidad, por lo tanto, serán las cuatro indirectas, esto es, amor, odio, orgullo y humildad, cuya característica principal, nos refiere Saoner, es precisamente el surgimiento de agrado o disgusto respecto de uno

⁴⁴ En este contexto podemos citar un párrafo famoso del *Treatise*, que se ha convertido en símbolo de su pensamiento al respecto: “Por tanto, es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio. No nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos del combate entre la razón y la pasión. La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”. Citado por SAONER, Alberto, “Hume y la Ilustración Británica”, en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la Ética, La ética moderna (II)*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 292.

mismo o de otros, así como su carácter de constante, ya que “solamente estos caracteres constantes pueden tener influencias en aquellas pasiones”⁴⁵.

Así, ante el rechazo de la existencia de leyes universales como de lo bueno y lo justo razonables (o por naturaleza), Hume argumentará la utilidad en la creación y uso de dichos conceptos. Si bien es cierto para él son completamente erróneos, son utilizados comúnmente y nos reditúan cierto beneficio. A este respecto hablará de la convención. Una ley universal resultará sólo de la conveniencia práctica que nos provoca establecer relaciones de impresiones particulares en las que ponemos una expectativa de realización. Sobre este punto, tanto los juicios de valor como lo bueno y lo malo, lo útil, y las operaciones que conceden relaciones de causa-efecto entre los hechos, se basan en las convenciones que de manera incluso tácita pactamos los hombres en vista de la utilidad que nos provee al permitirnos establecer reglas de conducta más o menos estables.

Habremos de resaltar que no se trata de un hedonismo puro o puro utilitarismo, pues el mismo Hume realiza matizaciones importantes a tales aseveraciones. A diferencia de Hobbes, nuestro autor no piensa que el egoísmo sea el resorte último del actuar humano, sino que afirma la existencia de una inclinación benevolente a través de la cual el hombre participa de los sentimientos de los demás, denominándolo *moral sense*. Dicho “sentido moral” surge de sentimientos como la simpatía, que restringe nuestros deseos, pasiones y egoísmo proporcionado en grados de utilidad, llegando a aducir la existencia de un sentido de *humanidad*.

1.4.3.2. La justicia como virtud artificial

Siguiendo su línea argumentativa Hume distinguirá dos clases de virtudes unas naturales y otras artificiales, las primeras tienen origen en las pasiones y los sentimientos mientras que las segundas son convencionales. A este respecto habrá que aclarar que la concepción de nuestro autor sobre el sentido de lo natural, se refiere únicamente a

⁴⁵ *Ibid.*, p. 314.

aquello que es común a todas las especies o aquello que es inseparable de la misma especie como la convivencia o interacción social. En cuanto a la idea de convención, la explicaré como un acuerdo preexistente, en vista de que para él esta clase de arreglos no participan de la naturaleza de las promesas como los contratos. Éstas son generadas a través del interés común que prevalece sobre ciertas materias y que inducen a los miembros de una sociedad a regular su conducta de acuerdo con las disposiciones que satisfagan su necesidad expresa mediante el pacto tácito entre ellos.

Como virtud convencional entonces, encontramos a la justicia, cuyo artificio surge de la necesidad de controlar el egoísmo y subsanar la limitada generosidad del hombre. Su existencia se justifica por la idoneidad que presenta en la solución del problema de inestabilidad y procuración de orden social. Su utilidad más inmediata se presenta ante los problemas que ocasiona el término de propiedad. Por ello podemos decir que la justicia es derivada de la necesidad de colmar la distancia que separa los bienes disponibles y las necesidades, en razón del impacto entre el sentido de apropiación y egoísmo del hombre y su limitada generosidad.

Su carácter de moral lo adquirirá por la *simpatía* que provoca su realización ante el interés público, de manera textual Hume nos dice: “De este modo, el interés por uno mismo es el motivo originario del *establecimiento* de la justicia, pero la *simpatía* por el interés público es la fuente de *aprobación* moral que acompaña a esa virtud”⁴⁶.

En resumen, podemos decir que la justicia no surge sino en cuanto a la necesidad y la utilidad que presenta para el establecimiento del orden social. Del mismo modo de su utilidad se desprenderá su mérito y obligación moral, así como su regular y estricta observancia. Su contenido, será para Hume, aquél que surja de la convención social aprobada por la moral del grupo en cuestión.

⁴⁶ HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Editora Nacional, Madrid, 1977, p. 727, citado por SAONER, Alberto, “Hume y la Ilustración Británica”, op. cit., p. 304.

1.4.4. El utilitarismo

El pensamiento utilitarista elevado a rango de filosofía moral y política tiene sus fundamentos en lo que los estudiosos defensores de esta corriente llaman sentido común o verdad comúnmente aceptada. Sus bases son tan antiguas como las reflexiones - estudiadas en este capítulo- elaboradas por Epicuro, y desarrolladas por Helvecio, Beccaria y Hume, y que serán complementados con el «principio de mayor felicidad», enunciado en primera instancia por Hutcheson y desarrollado posteriormente por Bentham, donde se establece que la mayor felicidad de todos aquellos cuyos intereses están en cuestión es el fin correcto y adecuado.

La finalidad hedonista que reviste tal doctrina ha llevado a interpretaciones extremas de la misma, esto por lo que concierne a las éticas teleológicas y las diversas lecturas que se han realizado sobre las obras de Jeremy Bentham (1748-1832). Sin embargo, matices importantes al respecto fueron desarrollados posteriormente por su discípulo J. S. Mill que atemperan la dureza de los conceptos utilitaristas.

1.4.4.1. Jeremy Bentham (El utilitarismo “primitivo”)

Siguiendo la línea, que para este momento en nuestro estudio denota cierta familiaridad, Bentham afirmará que los hombres cuando piensan libremente no pueden menos que desear el placer y evitar el dolor, y que en última instancia todo lo que el hombre hace lo hace en vistas de su felicidad.

Identificados con la experiencia del dolor y del placer, los valores (el bien y el mal) radican esencialmente en la concepción de cada individuo. Por ello, estas nociones no encuentran ningún sentido fuera de su relación con la vida humana, por lo tanto no considera la existencia del bien o el mal *en sí*, o absolutos. Los valores para él, no son trascendentes. Esta referencia del ser humano se puede demostrar de mejor forma en razón de la existencia de diversas sociedades y culturas, cuya concepción de bienestar siempre es diferente. En este sentido, dirá que los derechos son creación social y humana

CAPÍTULO PRIMERO

y no poseen ningún carácter apriorístico, inalienable o inviolable. En una de sus frases duras encontramos la siguiente afirmación: “Los derechos son el fruto de la ley y sólo de la ley -no existen derechos sin ley- no existen derechos contrarios a la ley- no existen derechos anteriores a la ley”⁴⁷.

Para Bentham las leyes no reflejan ningún tipo de hecho inamovible o inalterable, son simplemente la voluntad de un legislador humano. Esta manifestación de voluntad, no la deja al arbitrio o capricho del facultado para emitirlas, sino que restringe su creación precisamente a los principios referentes a la felicidad que, insistentemente puntualizan sus defensores, no se tratará sólo de la individual sino de la colectiva. Su *Tratado de legislación civil y penal*, inicia con el siguiente enunciado: “La naturaleza ha puesto a la humanidad bajo la autoridad de dos amos soberanos, el dolor y el placer. Sólo ellos indican lo que debemos hacer y determinan lo que hacemos (...) El principio de utilidad reconoce esta dependencia como fundamento del sistema cuya finalidad es edificar la fábrica de la felicidad por medio de la razón y la ley”⁴⁸.

Por principio de utilidad Bentham establecerá aquel que aprueba o desaprueba las acciones de cualquier tipo, conforme a la tendencia que parezcan poseer de aumentar o disminuir la felicidad de la parte cuyo interés está en cuestión, consecuentemente, si se trata en el caso concreto de la comunidad, se persigue entonces la felicidad de ésta, y si se trata del individuo particular entonces se procurará su realización individual.

Con la finalidad de medir los placeres y dolores, así como permitir el “cálculo de la felicidad”, Bentham creó una serie de criterios que abarcaron la intensidad, duración, grado de certeza, alejamiento en el tiempo, fecundidad, pureza, extensión y la cantidad de personas afectadas. Su funcionalidad, argumentaba, se refería además al cálculo comparativo de ventajas e inconvenientes previsibles, para nosotros y los demás, en el recorrido que todos efectuamos cuando valoramos la realización o no de una acción.

⁴⁷ *The Works of Jeremy Bentham*, Edimburgo, 1838-1843, vol. III, p.221, citado por GUIZAN, Esperanza, “El utilitarismo”, en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la Ética, La ética moderna (II)*, Crítica, Barcelona, 2002, p. 464.

⁴⁸ Citado por HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1999, p. 208.

Los comentarios y escritos de nuestro autor fueron bastante duros en algunas ocasiones sobre temas centrales, como la obediencia de la ley, o la educación de la juventud. Es por ello, que su obra ha recibido fuertes críticas, al igual que la interpretación de su utilitarismo. Al rechazar la existencia de la ley natural, así como de la bondad y maldad, y perfilar su doctrina ética al hedonismo, sin tener más parámetros de medición que la felicidad individual o de la comunidad, todo se entiende sujeto a la conveniencia o situaciones particulares en tiempo y espacio de aquello que cubra las necesidades humanas, por lo que incluso el contenido de la legislación se verá sujeto a estas medidas consensuales, inciertas y cambiantes.

1.4.4.2. J. S. Mill (1806-1873). Los matices del utilitarismo

Siguiendo la teoría de Bentham, John Stuart Mill hará anotaciones importantes que matizarán la rigidez lógica de su maestro, mostrando así una depuración más sensible de conceptos y principios. Esta aclaración vale la pena en nuestro estudio, pues al adentrarnos en el análisis de la corriente utilitarista primaria, los teóricos contemporáneos realizan un examen conjunto de ambos autores, ya que de sus ideas se desprende la comprensión de tal doctrina.

Mill piensa que es posible y necesario jerarquizar los placeres de acuerdo con criterios cualitativos, ya que, la evaluación cuantitativa, que propuso su maestro, sólo tenía sentido dentro de los límites de cada categoría de placer, previamente definida desde el punto de vista cualitativo. Así podríamos distinguir placeres de mayor o menor calidad, en cuyo caso podríamos escoger una cantidad pequeña de una placer de mayor calidad a uno que brinde menor satisfacción. En cuanto a los conceptos de placer y dolor, afirma que son relativamente indisociables, pues encontramos continuamente que el goce de placeres superiores trae consigo sufrimientos. No obstante, esta situación no impide que se prefiera a éstos que a satisfacciones inferiores aunque impliquen menos dolor.

Dos son los problemas que estas afirmaciones traen al estudio y comportamiento ético. En primer lugar, diremos que relativizan la cuantificación que pudiera realizarse de una categoría de placeres dada, y en un momento determinado plantea la comparación que puede presentarse entre cantidades desiguales de placer, asociados eventualmente con dolor. Esta situación provoca vacíos y conflictos al momento de buscar o elegir razones para la acción, escenario que compromete el discurso y reflexión ética. En segundo término, presentan la problemática de establecer una jerarquía de categorías de placer, que en última instancia tendrían el carácter de individuales, debido a que cada persona estaría en aptitud de elaborar su propia escala hedonista.

Ante tal escenario Mill recurre al principio central de su postura para delimitar el amplio campo de acción que quedó al descubierto con las puntualizaciones anteriores. Por ende, bajo el principio de la mayor felicidad complementado con el criterio de calidad afirmará que: “la mejor acción es la que produce *la máxima felicidad del mayor número de individuos posible*”⁴⁹. Con esto distinguirá dos ámbitos de acción para limitar los efectos negativos y encontrar el espacio propicio para que se desarrolle tal fin. En este sentido, se referirá a la esfera privada y la esfera pública, para evitar que el desarrollo de la primera dañe o entorpezca el desarrollo de la segunda. También recurrirá a la existencia de “jueces competentes”, describiéndolos como sabios expertos en el arte de vivir, facultados para determinar las jerarquías de las diversas cualidades de los placeres. De ahí, la señalización sobre el alcance colectivo del utilitarismo, rechazando la imputación de convertirse en una ética hedonista individualista.

Para aminorar aún más los efectos relativistas que le han sido atribuidos a esta doctrina, sus defensores afirman, que si bien no se considera la existencia de principios y valores trascendentes, estos pueden ser construidos posteriormente a través de la experiencia y será esta en combinación con la responsabilidad que se ejerce frente al principio de utilidad individual y colectiva, que se pueden establecer medidas y disposiciones de carácter ético que nos permitan el desarrollo individual, pero también el respeto al pluralismo y el desarrollo de la sociedad. Así, esta doctrina ha influenciado la

⁴⁹ *Ibid.*, p. 210.

postura de autores contemporáneos, actuando a su vez como fundamento de éticas teleológicas que revisten incluso disciplinas como la filosofía del lenguaje y la bioética.

1.5 LA ÉTICA CONTEMPORÁNEA

La problemática sobre el dualismo filosófico (*empirismo- racionalismo*) marcó las tendencias y los extremos por los que fue llevado el estudio de las disciplinas humanas en la modernidad, aunado al desarrollo de las ciencias y sus descubrimientos, encontramos la catalogación de la ética como elemento irrelevante y místico. Es así que surge la filosofía crítica Kantiana como un intento de conciliar los opuestos que habían escindido el pensamiento. Sin duda, la obra de Kant marcó en la historia de la filosofía, y por supuesto en materia ética y jurídica, un antes y un después. Su aparato epistemológico basado en la distinción de lo que el llama *noúmeno* (la cosa en sí) y *fenómeno* (la percepción e intelección de la cosa) presenta al conocimiento como una realidad intermedia constituida conjuntamente por el sujeto y por el mundo, afirmando que lo que conocemos no es el mundo o la cosa o en sí, sino la experiencia *racionalmente estructurada* de éste, esto es, tal como se nos aparece. Dicha cuestión, sumada a la explicación sobre las formas *a priori* de la experiencia, los fundamentos de la razón práctica, la representación de la ley moral, de la libertad y la voluntad, las formulaciones imperativas, tanto hipotéticas como categóricas, las concepciones de autonomía y heteronomía, la noción de bien supremo, entre otras tantas cuestiones, trastocarán y serán nota recurrente en la filosofía contemporánea. De acuerdo con las diferentes interpretaciones y herramientas utilizadas se ha llevado la reflexión kantiana por derroteros extremos, tanto absolutistas como relativistas. De ahí, la importancia de la mención aquí realizada, que aunque de forma somera, no podíamos dejar fuera, pues será materia recurrente en nuestro análisis.

Entrando propiamente en materia estudiaremos como contemporáneos, considerando tales cambios en el pensamiento y la línea que traza la doctrina kantiana, a

aquellos autores que se desarrollan desde los albores del siglo XX, comenzando con el planteamiento de la ética nitzscheana hasta llegar a la teoría de G. E. Moore.

1.5.1 El vitalismo nitzscheano (1844-1900)

El desarrollo del pensamiento de Friedrich Nietzsche se sitúa a finales del siglo XIX e inicios del XX, es por ello que lo tomamos ya como un autor contemporáneo además de ser considerado por algunos teóricos como el iniciador de ciertos postulados “posmodernos”. Su doctrina se suscribe en una época caracterizada por la crisis de sentido y de los valores, las consecuencias de la rigurosidad metodológica y el dualismo filosófico que marcó el pensamiento moderno, imprimió en Nietzsche el rumbo que tomaría su manera peculiar de hacer filosofía. Con esto nos referimos al progreso del agnosticismo, el ateísmo, el positivismo, el materialismo, entre otros, que proclamaban un alejamiento rotundo de la divinidad e incluso la “muerte de Dios”⁵⁰. De este contexto se deriva un fuerte escepticismo que por supuesto repercute en la concepción de valor, verdad, saber y certeza, cuyas consecuencias éticas habremos de considerar.

Será en ese sentido que para Nietzsche no existen conceptos como tales, sólo metáforas que nos llevan a realizar analogías y comparaciones entre elementos que parecen ser de la misma categoría. Por ello nuestro conocimiento de la realidad se lleva únicamente a través de interpretaciones de aquello que creemos percibir, de ahí afirmará, se debe la riqueza de la vida y la realidad. Tal concepción provocará la crítica ironizada sobre la severidad metodológica con que trabajan los científicos y filósofos y que ha terminado con la genialidad espontánea de los seres humanos⁵¹.

Siguiendo esta tesis, Nietzsche afirma la idea de que la realidad es plurívoca, abierta a la creatividad e individualidad del ser humano, aquello que percibimos y expresamos forma parte de un cúmulo de interpretaciones entre una multitud de lecturas posibles. En este sentido rechaza la idea de la existencia de una realidad en sí, de una

⁵⁰ Será el mismo Nietzsche quien proclame la muerte de Dios en *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, México, 7ª reimpresión, 1997, p.34.

⁵¹ Tales ideas se ven reflejadas en obras como *La gaya ciencia*, y sus *Obras póstumas*.

verdad absoluta, o sentido único y fundamental que agote las significaciones del ser. Así, nuestra elección de perspectiva o interpretación de la vida obedecerá a ciertos valores, como son objetivos y fines, que dependerán única y exclusivamente del sujeto en su contexto personalísimo⁵².

Su ética por tanto, se verá igualmente afectada por tal individualismo, teniendo que considerar al mismo tiempo, la crítica que eleva en relación con lo que él llama la *genealogía de la moral* y cuyo estudio nos mostrará de una manera más acabada los vértices de su pensamiento.

De forma esquemática apuntaremos que Nietzsche hace una distinción de dos estimativos morales: la moral de los señores y la moral de los esclavos. La construcción de los estadios morales a lo largo de la historia la caracteriza como una imposición de los criterios y conveniencias de la clase fuerte sobre la débil. Han sido pues, los primeros, quienes han determinado las líneas de conducta y de apreciación sobre lo bueno y lo malo, o entre lo distinguido y lo despreciable. La moral de los fuertes se distingue por ser individualista y conquistadora; se la supone ligada a la voluntad de poder⁵³ que domina y actualiza todas las virtudes; no acepta los valores establecidos, ni el deber -ya que el hombre fuerte inventa sus propios valores, decide cuál es su deber y crea a su vez nuevos parámetros para derrocar los antiguos-, por último, se caracteriza por estar de acuerdo con el darwinismo, considerando a este como lucha por la vida y triunfo del más fuerte, dando importante valor incluso a la guerra.

La moral de los débiles en cambio la identifica con la moral cristiana, aunque afirman algunos autores, la refiere también a las morales socialistas, comunistas o

⁵² Dichas afirmaciones se han considerado como *perceptivistas*. Ver HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, op. cit., p. 244.

⁵³ La voluntad de poder supone la primacía de la voluntad sobre la razón. Ese poder con que cuentan los hombres para imponerse, afirmarse y ser en sí mismos para responder como dice Savater, no a la “voluntad otra” e impuesta, si no a la “voluntad mía” que nos lleve a la superación y a la creación. Véase HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, op. cit., p. 244 y SAVATER, Fernando, “Nietzsche”, en Camps, Victoria (ed.), op. cit., p.580 y ss. En este sentido: “Devenir en tanto invención, querer, negación de sí, acto de superarse a sí mismo”, NIETZSCHE, f. *Obras Póstumas*, citado por HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, op. cit., p. 251.

humanistas asociadas a la secularización del cristianismo. Esta clase se distingue por basarse en el *resentimiento* que guarda la agresividad impotente del débil, pero que busca de forma hipócrita exteriorizarse y hacer posible el “triunfo” de esta clase. Es debido a este sentimiento que se han inventado los falsos valores morales, aquellos que Nietzsche describe como los de la debilidad y la muerte, como son la piedad, la bondad, la solidaridad, la caridad, la igualdad, etc. Así mismo, la moral de los débiles tiende a *culpabilizar* a los fuertes y crearles mala conciencia, a invertir los valores de la voluntad de poder, a debilitar la fuerza haciendo creer que es mala⁵⁴. La moral de los débiles está ligada incluso al *nihilismo*, que inventa «mundos mejores» en los que los fuertes, asimilados ya en su papel de malos, serán castigados y donde los débiles, reconocidos como los buenos y los virtuosos serán recompensados.

Para unificar un poco las ideas y los conceptos aquí vertidos diremos entonces que para nuestro autor lo bueno será todo cuanto eleva en el hombre la voluntad de

⁵⁴ Con relación al sentido de culpa y la noción de resentimiento habremos de realizar un breve análisis sobre el paso histórico que refleja Nietzsche como importante en su construcción. El egoísmo propio del ser humano provoca que se desconfíe respecto del sano uso de su libertad por medio de la voluntad, de ahí que la religión y la moral hayan actuado como parámetros de medida y control de lo que puede representar una amenaza para la interacción social, es así, nos dice Savater que: “Durante milenios, los hombres han buscado *alivio* y *control* respecto a la urgencia demoníaca de la voluntad, disculpas y cauces para una responsabilidad activa que representaba la amenaza primordial contra la sociabilidad en lucha por afianzarse. [...] El egoísmo fue aquello que precisamente la moral negaba; frente al interés egocéntrico, al desinterés centrífugo o altruista de la ética. [...] así, los primitivos creadores de valores fueron seres fuertes, intrépidos, orgullosos de sí mismos y por ello llamaron «bueno» a lo que se les parecía y «malo» a lo que despreciaban... los valores se grabaron con sangre, la memoria los interiorizó con miedo y humillación, y así se desarrolló la más básica de las condiciones de la civilización, la *capacidad de prometer*, auténtica barrera divisoria entre el puro rebaño de animales y la sociedad humana. [...] La casta sacerdotal aportó a la sociedad la primera gran inversión de los valores... espontáneos que hasta entonces habían regido... convirtieron los rencores y limitaciones de la mayoría en la nueva cabecera del *hit parade* axiológico. La debilidad, la pobreza, el desamparo, la femineidad obligada a la táctica de la dulzura, la malformación física y la enfermedad, la servidumbre... se convirtió en mérito. Y la fuerza, la salud, la energía, la arrogancia, la agresividad, el afán masculino de conquista y depredación... pasaron a convertirse en lo malo y negativo, lo vicioso”. SAVATER, Fernando, “Nietzsche”, op. cit., pp. 580-590. Debido a este tránsito, se llega a la percepción de tener que anteponer los deseos y posibilidades propios por los ajenos, de cumplir con aquello que se ha inculcado como bueno para obtener la recompensa celestial en una vida posterior o la aprobación inmediata de la sociedad inquisidora, para evitar el sentimiento de aflicción interna, de remordimiento de conciencia que el propio Nietzsche llamará «mala conciencia», en la *Genealogía de la moral*, nos dice “La enemistad, la crueldad, el placer en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción –todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos; *ése* es el origen de la «mala conciencia»”. NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, México, 8ª reimpresión, 1997, p. 96. Finalmente citaremos a Savater diciendo: “El sujeto ético, sea quien fuere, es lo que desea allí donde ya no estoy yo. Donde fue el yo advenga el nosotros, pues el yo se parece demasiado aún al ello del que pretende enérgicamente desmarcarse”, SAVATER, Fernando, “Nietzsche”, op. cit., p. 585.

poderío, todos los instintos que fomentan y afirman la vida son buenos y sanos, aquello que afirma al hombre en su terrena vitalidad, bravura, alegría e incluso guerra. Lo malo por el contrario, será todo cuanto nace de la debilidad. Los débiles y fracasados deben sucumbir, se les debe ayudar a perecer, en virtud de que el vicio es nocivo.

Así, tanto los dispositivos morales como el derecho son considerados como instrumentos racionalizadores e impositivos de la vida social, mediante los cuales los débiles intentan vencer a los más fuertes y que en general, hacen insípida la vida del hombre, por ello en cierto sentido se desprende su negación.

A partir de estas nociones y de la reflexión crítica genealógica que realizó, además de los elementos históricos contextuales que lo rodearon (como la mediocridad con que se tomaba la vida, las creencias y moral religiosa –de tipo cristiana-, la dureza metodológica del pensamiento, la falta de brillo en la vida del hombre), proyectó la idea o la tarea de diseñar nuevos valores, no sólo a manera de una transvalorización o conversión histórica, sino en una estrecha relación con la capacidad artística y constructiva que posee el sujeto. Es así que en una de sus metáforas Nietzsche nos exhorta “[...] Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí. Sí hermanos míos, para el juego del crear se precisa un santo decir sí: el espíritu quiere ahora su voluntad, el retirado del mundo conquista ahora *su* mundo”⁵⁵. Esta construcción de nuevos valores después de haber cortado las ataduras y prejuicios históricos, hallará un problema, la subjetividad.

Podemos concluir, que si Nietzsche tiene a bien combatir el extremo racionalismo y la rigidez metodológica, además de exaltar la vida presente y no la futura, su crítica sobre la formación de la ética recae finalmente en una negación de la misma y del derecho, exaltando consecuentemente la creación individual de las realidades y el seguimiento de las voluntades sin que medie ninguna restricción, ya que en un primer momento se rechazó de plano la existencia de una verdad unívoca o de la

⁵⁵ NIETZSCHE, F., *Así habló Zaratustra*, op. cit., p. 51.

percepción de la realidad, e incluso de la realidad misma. El vitalismo nitzscheano se refiere entonces, al llamado que hace a vivir la vida que tenemos hoy, a despojarnos de la culpa y los prejuicios que se nos han impuesto para que deje de ser insípida, sin embargo, en este intento deja abierta la puerta para el ejercicio de una voluntad, sin límites o regla alguna de convivencia, cuyo único autor y dirigente, en caso de existir, será solamente el individuo.

1.5.2. El existencialismo

La filosofía existencialista se desarrolla en la época posterior a la Primera Guerra Mundial bajo la inspiración del pensamiento de Kierkegaard, cuya doctrina se concentró en el estudio de la existencia. Julián Marías nos hace una observación pertinente al distinguir de manera aproximada las tendencias que siguieron los autores que se identifican con esta corriente, así, habrá que diferenciar entre filosofía existencial (Heidegger), filosofía de la existencia (Jaspers, Marcel) y existencialismo (reservado propiamente para Sartre y sus continuadores)⁵⁶. Las ideas centrales bajo las que se moverán tales inclinaciones pueden entenderse en las siguientes líneas: “El pensamiento abstracto es *sub specie aeterni*, hace abstracción de lo concreto, de lo temporal, del proceso de la existencia de la angustia del hombre, situado en la existencia por una conjunción de lo temporal y eterno”, “La subjetividad es la verdad; la subjetividad es la realidad”⁵⁷.

En este sentido el problema central para el estudio y la reflexión será el hombre en su individualidad ante su destino personalísimo. Es así, que la sociedad y el derecho, constituyen dimensiones peligrosas en cuanto a la autenticidad del hombre, pues es en presencia de éstos que se anula y se destruye. Lo que propiamente existe es el hombre, no las cosas, que toman su ser en él o a través de él. El hombre, no tiene una esencia que le determine a ser o a comportarse de una manera concreta, sino que él mismo es su propio “hacerse”, su propio “existir”. Existir es sinónimo de hombre (el *Dasein* de

⁵⁶ Cfr. MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, op. cit., p. 424.

⁵⁷ *Ibidem*.

Heidegger o el "*para-sí*" de Sartre). Esto significa que el hombre es libertad y conciencia. Libertad, porque el hombre es un modo de ser que nunca es dado de antemano (el *Dasein* o *ser-ahí* es un poder-ser que tiene constantemente que ejercitarse) ni tampoco es puesto por algo o alguien (rechazando por supuesto, la existencia de Dios). Conciencia, porque la existencia es lo que nunca es objeto, sino aquello a partir de lo cual me refiero a lo otro que no soy yo y con lo que me relaciono, además de conmigo mismo⁵⁸.

La ética dentro de este ámbito de pensamiento se verá proyectada, en su caso, como una estructura ontológica que parte de la realidad humana, ya que al estar esta en constante comprobación y construcción, la consideración de valores, así como los fines que se persigan serán estructurados de manera individual.

Habiendo dibujado las ideas generales que traza la reflexión existencialista, y habiendo puntualizado aquello que a la ética corresponde propiamente, nos adentraremos en el estudio del pensamiento del único autor que se ha calificado así mismo y a su doctrina de existencialista, Jean Paul Sartre.

1.5.2.1. Jean Paul Sartre (1905-1980)

Sartre habló por si mismo e introdujo el adjetivo existencialista en una conferencia titulada "El existencialismo es un humanismo", plática en que se concentra de manera más comprensible su perspectiva respecto de la ética y su posición filosófica en general. Dice Sartre, que un existencialista es aquél que sostiene que la existencia precede a la esencia, y lo distingue como rasgo calificativo únicamente de los seres humanos. Para explicar esto, hace el contraste entre la predeterminación de las finalidades de las cosas y los hombres. Así, hablará de la distinción entre la concepción y creación de un objeto, como un cortapapeles, además de sus funciones y utilidad,

⁵⁸ Ver WARNOCK, Mary, *Ética Contemporánea*, Nueva colección Labor, Barcelona, 1968, pp.139-145; tb. MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Paidós, 4ª reimpresión, Barcelona, 1991, pp. 258 y 259; y AMORÓS, Celia, "Sartre", en CAMPS, Victoria, *Historia de la Ética, La ética contemporánea (III)*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 327-337.

CAPÍTULO PRIMERO

frente a la situación que guardan los seres humanos. El cortapapeles desde su concepción hasta su creación y posterior uso habrá de ajustarse a una idea de forma y destino, podemos decir, entonces que su *esencia* esta predeterminada en todo momento. En cambio, los seres humanos no somos concebidos y hechos realidad para cumplir con finalidades específicas. Existimos, y lo que seamos o hayamos de ser, depende de lo que hagamos⁵⁹. De esta forma, Sartre pone énfasis en los conceptos de libertad, elección y responsabilidad, de los que derivarán para su explicación otros como buena o mala fe, elementos cardinales de su doctrina, y lo que según su concepción del término “existencialismo” ha pretendido destacar.

En este sentido, nos dice literalmente: “Si, en efecto, la existencia precede a la esencia, no se podrá jamás explicar la referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad.”⁶⁰ El hombre por tanto construye sus valores y sus fines, su destino y en general aquello que conforma su realidad hoy, ya que lo demás de acuerdo con su posición ontológica, se reduce a posibilidad. La moral, podemos decir entonces, está en función de la realidad humana en tanto que ésta constituye su existencia, en la forma de valor que haya determinado tomar a través del ejercicio de su libertad. Es así, que afirmará “La moral es el sistema de los fines. ¿A qué fin debe servir la realidad humana?... A ella misma como fin”⁶¹.

De la misma forma, trata sobre la existencia de Dios y de un orden previamente establecido, de acuerdo a los parámetros que maneja la religión, tocando incluso la concepción kantiana sobre el orden moral y los imperativos fundamentados en sí mismos. Del primero, si bien no niega categóricamente su existencia, si minimiza su relevancia diciendo que la existencia de la moral lejos de probar a Dios, lo deja al margen, pues es una estructura personal de la realidad humana. De los segundos, menciona que no se puede concebir el bien *a priori*, porque no hay una conciencia

⁵⁹ Cfr. SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, ed. Peña Hermanos, México, 1998, pp. 10 y 11.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 24.

⁶¹ SARTRE, Jean Paul, *Les Carnets de la drôle de guerre*, ed. de A. Elkaim-Sartre, Gallimard, París. 1983, p. 107, citada por AMORÓS, Celia, “Sartre”, op. cit., pp. 331 y 332.

perfecta e infinita, si Dios no existe, no estará escrito en ninguna parte que el bien exista, que haya que ser honrado por ejemplo o, que no haya que mentir. Asimismo, Sartre elimina de acuerdo con su pensamiento cualquier tipo de excusa o justificación sobre nuestra manera de actuar, ya que nos veríamos despojados del “dominio luminoso” de los valores y el determinismo que provocan actitudes y conductas sobre lo que él llama *mala fe*⁶². Es así que nos dice: “Estamos solos, sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace”⁶³.

En resumen, siendo el hombre un ser libre, no puede sino querer su libertad, es así, que la invención y jerarquización de valores se edificarán en nombre de ésta, pues como se ha visto, no hay otro universo más que el de la subjetividad humana. Ya que antes de la existencia propia no hay nada y corresponde entonces al mismo hombre darle significado, el valor para Sartre no será otra cosa que el sentido que cada individuo elija para sí, por tanto, la concepción de bondad o maldad estará determinada bajo el mismo principio: “ninguna cosa puede ser para nosotros buena o mala sino tiene algo común con nosotros”⁶⁴

Si hacemos una breve recapitulación de lo que hasta aquí se ha dicho podremos estimar el campo abierto que dibuja Sartre en cuanto al comportamiento ético del hombre, en tanto que éste por principio ontológico exista “*en-soi*” y que se realice a sí mismo “*pour-soi*”, el individuo se regirá y determinará por aquello que le parezca más o menos adecuado, de acuerdo con su percepción de bondad y maldad y conforme a los

⁶² Sartre explica el concepto de *mala fe* en las siguientes líneas “Se puede juzgar a un hombre diciendo que es de mala fe. Si hemos definido la situación del hombre como una elección libre, sin excusas y sin ayuda, todo hombre que se refugia detrás de la excusa de sus pasiones, todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe”. Así, se explica como una mentira, como una evasión del compromiso que se tiene frente a la libertad que nos es propia, o bien a la hipocresía que nos lleva a evadir nuestra responsabilidad argumentando que existen valores que son anteriores a nosotros y aunque no estemos de acuerdo con ellos, tenemos la imposición de cumplirlos. Ver SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un...*, op. cit., p. 36.

⁶³ *Ibid.* p. 18.

⁶⁴ En esta frase nos remite Sartre al pensamiento de Spinoza, ver BARUCH de Espinosa, *Ética*, ed. Castellana de Vidal Peña, Ed. Nacional, Madrid, 1984, citado por AMORÓS, Celia, “Sartre”, op. cit., p. 332.

finés que se trace en relación consigo mismo. Esto en virtud de que se ha rechazado la existencia de una naturaleza humana como fundamento, la existencia de Dios y de una moral general que nos pueda indicar lo que hay que hacer en vista de que los valores son vagos y demasiado vastos para el caso concreto. Con todo esto podríamos concluir entonces el individualismo extremo y relativismo ético a que llega Sartre en tanto la falta de límites morales y normativos de cualquier índole al interior de su doctrina. Sin embargo, no podemos dejar de comentar ciertas matizaciones al respecto, porque si bien, la realidad humana se desarrolla como una construcción individual, derivada de la praxis e intuiciones subjetivas, nuestro autor habla también de una “condición del hombre” que restringe de manera significativa el accionar de los seres humanos.

Por condición, entiende el conjunto de los límites *a priori* que bosquejan su situación fundamental en el universo, aunque las situaciones históricas o contextos varíen. Así, lo que no varía para el hombre es su necesidad de estar en el mundo, en el trabajo, en medio de los otros y de ser mortal. Reconoce que si bien los proyectos pueden ser diversos, ninguno puede permanecer extraño ante los demás, en vista de que todos representan una tentativa para franquear esos límites, para ampliarlos, para negarlos o para acomodarse a ellos. Habrá que mencionar a este propósito, que para Sartre mi relación con mi propia objetividad en el mundo sólo es posible por los demás, por ello, el “otro” es alguien de quien “tengo necesidad para captar todas las estructuras de mi ser”, ya que, la libertad del otro es un referente irreductible que, al envolver a la mía en la tensión totalizadora de su proyecto, hace aparecer mi propia facticidad como su envés, mi trascendencia como trascendida.⁶⁵ Así, Sartre aceptará que existe universalidad en todo proyecto, pues los hombres somos capaces de comprender las varias tentativas que se nos presentan, no obstante, esto no significa para él que estos proyectos o posibilidades definan al hombre, ya que este construye perpetuamente su realidad. Es entonces, que su doctrina ética pone especial relevancia en el concepto de libertad y responsabilidad, al hablar sobre la libre elección, nos dirá que tomemos el

⁶⁵ Para un estudio ontológico de este aspecto ver WARNOCK, Mary, *Ética Contemporánea*, op. cit., pp. 139-161.

camino, cualquiera que consideremos, o incluso si decidimos no escoger, estamos ya tomando una posición respecto de algo y esa elección nos incumbe a todos.

En *El existencialismo como un humanismo* aclara este punto diciendo: “El primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres... Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que, al elegirse, elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que, al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que *debe ser*. Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el *bien*, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos... Así soy responsable para mí mismo y para todos, y creo cierta imagen del hombre que yo elijo; eligiéndome, elijo al hombre”⁶⁶.

Es de esta manera que Sartre puntualiza las directrices de su teoría, tratando más que de llamar al fantasma del relativismo, de acercar al hombre a su propia existencia y crear conciencia de su ser o bien de su no ser. Para terminar pues, con el análisis del pensamiento existencialista, y en particular de aquél de J. P. Sartre, citaremos estas líneas que nos muestran de manera fehaciente la finalidad de su doctrina: “Este absoluto de la elección no suprime la relatividad de cada época. Lo que el existencialismo tiene interés en demostrar es el enlace del carácter absoluto del compromiso libre, por el cual cada hombre se realiza al realizar un tipo de humanidad, compromiso siempre comprensible para cualquier época y por cualquier persona, y la relatividad del conjunto cultural que puede resultar de tal elección; hay que señalar a la vez la relatividad del cartesianismo y el carácter absoluto del compromiso cartesiano. En este sentido se puede decir, si ustedes quieren, que cada uno de nosotros realiza lo absoluto al respirar, al comer, al dormir, u obrando de una manera cualquiera. No hay ninguna diferencia entre

⁶⁶ SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un ...*, op. cit., p. 30 y 31, el subrayado es nuestro.

ser libremente, ser como proyecto, como existencia que elige su esencia, y ser absoluto; y no hay ninguna diferencia entre ser un absoluto temporalmente localizado, es decir que se ha localizado en la historia, y ser comprensible universalmente”⁶⁷.

1.5.3 George Edward Moore (1873-1958). La noción analítica de “bien”

La filosofía analítica y la filosofía del lenguaje surgen y acaparan la atención del pensamiento del siglo XX convirtiéndose en el centro de la reflexión filosófica general. El denominado *linguistic turn* anglosajón provocó que la atención se concentrara en una actividad metalingüística. Las posibles causas de este giro pueden entenderse por dos situaciones que a nuestro parecer son centrales, la primera de ellas es la rigurosidad y consecuente separación disciplinaria (especificación) de las ciencias sociales, y como segunda, relacionada íntimamente con esta, el desarrollo de las disciplinas científicas y tecnológicas. Por ende, la pretensión ontológica de la filosofía se ve reducida a la reflexión sobre el lenguaje que fuere propio para describir la realidad, tomando singular relevancia aquél lenguaje con que las ciencias formulan dicha representación, esto obviamente con el ánimo de no interferir los campos de estudio de otras disciplinas y de coadyuvar en las investigaciones de éstas⁶⁸.

Siendo que la filosofía se ocupará de la descripción y análisis del lenguaje, de sus usos y funciones, las interrogantes versarán sobre el vocabulario de la percepción y la manera en que utilizamos términos y expresiones. Para George Edward Moore, considerado como uno de los fundadores de la analítica, esta fue de sus preocupaciones principales, ya que a su juicio la historia de la filosofía está plagada de errores por la significación diversa de los términos utilizados frecuentemente por nuestros pensadores. En el ámbito ético, particularmente, Moore identificará esta falla con los antecedentes e

⁶⁷ *Ibid.*, p. 32.

⁶⁸ En este sentido se pronuncia A. J. Ayer en su obra *La philosophie analytique*: “Estamos convencidos de que la filosofía no está en condiciones de rivalizar directamente con las ciencias, de que es, si se permite, una actividad *secundaria*, lo que quiere decir que no versa directamente sobre los hechos, sino sobre la manera en que expresamos los hechos”, AYER, A. J., “La philosophie analytique”, en *Cahiers de Royaumont*, París, Ed. De Minuit (critique), 1979. Argumentos más detallados sobre el giro lingüístico de la filosofía ver HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, op. cit., pp. 329 y ss.

intentos doctrinales por lograr la definición del género *bien*, ya que los filósofos éticos de antaño intentaron esclarecer dicho término bajo palabras que a su criterio son sólo especies de ésta, ejemplo de ello son las relaciones establecidas con vocablos como placer, satisfacción y buena voluntad.

Argumento y justificación central de la analítica y del propio Moore será, aunado a lo anterior y como consecuencia de ello, el hecho de que la filosofía a lo largo de su historia haya formulado las preguntas erróneas para explicar la ética⁶⁹. La pregunta “¿qué es lo bueno?” es implicada por nuestro autor como la más fundamental de toda esta disciplina ya que de dicha definición depende la dilucidación de la ética y por ende la veracidad de los juicios que podamos generar a partir de ella. Por tanto, para él, los más graves errores cometidos, se deben en gran medida a que se cree en respuestas falsas. Así, y en tanto que identifica a la ética como una ciencia sistemática cuyo objetivo es ofrecer razones correctas para opinar sobre lo que es bueno, considera que mientras no se responda a esta pregunta, no podrán darse tales razones⁷⁰.

Dichas cuestiones serán abordadas por Moore en su obra *Principia Ethica*, publicada en 1903 cuya influencia será determinante para la filosofía moral de nuestro tiempo. Cabe recalcar que la publicación de la segunda edición de la obra, con la inclusión de un prefacio explicativo y correctivo de los puntos centrales en que se desarrolla su teoría, cambió certeramente la lectura integral del pensamiento mooreano, haciendo de éste y su estilo particular, un punto importante para reflexionar lo que se ha dicho de su doctrina hasta la fecha⁷¹.

⁶⁹ A este respecto se elabora una crítica sobre lo asertiva que ha resultado la filosofía, y se le ataña el que no se hayan podido lograr soluciones a distintos problemas, por el mal planteamiento de inicio que se ha hecho de ellos. En el prólogo de *Principia Ethica*, Moore nos dice a este respecto: “He intentado distinguir con claridad entre dos tipos de preguntas que han pretendido siempre responder los filósofos morales [...] por más que casi invariablemente las hayan confundido entre sí y con otras cuestiones”. Estas preguntas son: «¿qué cosas deben existir (*ought to exist*) en virtud de sí mismas?» y «¿Qué acciones deben ser realizadas por nosotros? (*ought we to perform?*)». MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2ª ed., México, 1997, p. 73.

⁷⁰ Cfr., *ibid.*, pp. 1-5.

⁷¹ Para referencias de la inclusión del mencionado prefacio ver la introducción y notas de Thomas Baldwin en la segunda edición revisada de *Principia Ethica*, publicada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas, *supra* nota 127. Cabe hacer la aclaración que para efectos del estudio de la obra del autor utilizaremos dos ediciones de *Principia Ethica*, aquella editada por la UNAM, relevante por las notas

Habremos de considerar entonces, que para Moore (y por tanto para la analítica) *definir* significa: descomponer un objeto en las distintas partes que contiene, o que lo componen⁷². Moore llegará a la conclusión de que el término *bien* es un concepto *simple*, ya que no puede ser objeto de descomposición alguna, no siendo posible su referencia o definición a través de elementos naturales ni metafísicos. En caso, de que alguna persona identificara la noción de bien con cualquiera de éstos, se vería inmerso en lo que él denomina “falacia naturalista”, que ha sido relacionada con la enunciación que David Hume haría sobre la imposibilidad de derivar un *deber ser* de un *hecho*.

El profesor oxoniense, partiendo de la afirmación de que el término *bien* es indefinible, identifica en un primer momento la “falacia naturalista” con la realización de tres posibles errores, a saber: (i) B⁷³ no es idéntico a ningún *otro* predicado que no sea él mismo”, (ii) B no es idéntico a un predicado analizable, y (iii) B no es idéntico a ningún predicado natural o metafísico (o a una proposición semejante). Posteriormente, la reelaboración y reconsideración de estos puntos, contenidos en el prefacio a la segunda edición de su obra, de acuerdo con la definición teórica de lo que una falacia es, rectifica que si bien puede seguir llamándose falacia, será únicamente en los puntos que correspondan a las afirmaciones siguientes: “O bien fulano confunde B con un predicado de la clase que ha de definirse, o *bien* sostiene que es idéntico a ese predicado, o *bien* hace una inferencia con *base en dicha confusión*”⁷⁴.

El primero de los supuestos refiere, como el mismo Moore expone, a una contradicción del principio de identidad, hablando desde el punto de vista de la lógica,

introdutorias y el prefacio citado, y aquella editada por Crítica, cuyo prólogo introductorio y ciertos matices en la traducción serán de gran utilidad en nuestro estudio. Para diferenciar las notas de las dos versiones utilizaremos el año de edición de cada libro.

⁷² Así lo afirma Moore en *Principia* al decir: “La principal acepción de «definición» es aquella por la que una definición declara cuáles son las partes que invariablemente componen un cierto todo. Y, en este sentido, «bueno» no tiene una definición porque es simple y carece de partes.” MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Barcelona, Crítica, 2002, p. 32.

⁷³ La referencia de “bueno” ha quedado en el prefacio abreviada con la letra B, *op. cit.*, 1997, p. 41.

⁷⁴ *Ibid.*, 1997, p. 58. Así, en dicha aclaración y tras una serie de argumentaciones Moore reconoce lo siguiente: “señalando expresamente que al utilizar el término “falacia” de esta manera, lo hago en un sentido lato y, quizá, incorrecto”. *Íbidem*.

citando a Baldwin dirá que: “Everything is what it is, and not another thing”⁷⁵, lo cual significa que B es B y ninguna otra cosa (por lo cual es indefinible). El segundo supuesto refiere al carácter simple del término, ya que al no ser objeto de descomposición, no puede ser definido en éstos u otros vocablos. El tercer supuesto representa el error de definir el vocablo en términos naturales o metafísicos, en este rubro, manifiesta que B no es idéntico a ningún objeto u propiedad natural, al igual que no guarda relación con propiedades que correspondan a objetos suprasensibles. Como ejemplo de esto, Moore utilizará el análisis y posterior analogía del concepto “amarillo”, cuya situación de inicio parece también inanalizable. En caso de que quisiéramos indagar qué es “amarillo”, tal vez podríamos explicar cómo las vibraciones de luz impactan nuestro órgano visual para que percibamos dicho color, sin embargo, con ello no estaremos diciendo propiamente lo que denotamos cuando nos referimos a dicho tono. Por lo tanto el concepto de bueno se puede integrar a una categoría, que Moore no define propiamente, pero que excluye de cualquiera de éstas condiciones.

Por otra parte, en el multi citado prólogo a la segunda edición, nuestro autor advierte, el error de asemejar la función *predicativa* de B, de aquella otra en la que B denota *identidad* con otro elemento, esta equivocación se advierte cuando se ha intentado definir dicho término mediante otros vocablos como placer. En este sentido, al hacer la identificación de ambos términos como definibles el uno a partir del otro, caeríamos simplemente en una tautología en caso de que elaboráramos una frase como “El placer es bueno”, amén, de que el término placer pudiese ser definible.

Los puntos importantes a señalar, para el autor, sobre su referencia a la falacia naturalista son, además de demostrar la imposibilidad de definir el término en cuestión, preparar el camino sobre el que recaerá su propuesta ética, pues dice literalmente que su objetivo al ensayar una definición de bien es atribuirle al mismo concepto “la proposición de que éste sólo depende de la naturaleza intrínseca de las situaciones que lo poseen”⁷⁶. En los dos capítulos que dan fin a su libro trata de responder a las cuestiones

⁷⁵ *Ibid.*, 1997, p. 45.

⁷⁶ *Ibid.*, 1997, p. 52.

sobre qué debemos hacer (V) y las principales cosas que poseen valor intrínseco (VI). Al respecto de la primera interrogante dirá que “la acción correcta” o el “deber” de una persona, recae en los mejores resultados posibles que pueda traer una acción. La justificación para tal afirmación deviene, a juicio de Baldwin, de una actitud escéptica, ya que siguiendo con tal línea consecuencialista, una persona no podría nunca prever o conocer cuál de todas las acciones que nos es posible llevar a cabo, producirá los mejores resultados totales, sin embargo a lo que sí podemos aspirar es a la posibilidad de mostrar cuál de “las alternativas que puedan *ocurrírsele probablemente a alguien* producirá la mayor suma de bien”⁷⁷. A este respecto, paradójicamente con lo anterior, cuando Moore trata de los medios que parecen mejores para alcanzar tales alternativas, habla sobre la generalidad y la utilidad de reglas que parecen universalmente aceptadas, reglas reconocidas por el sentido común, como el trabajo, la temperancia y el guardar promesas. Éstas parecen tener la característica de ser estimadas por cualquier sociedad como buen medio para la realización de acciones.⁷⁸

En cuanto a la segunda cuestión, sobre las únicas cosas que poseen valor intrínseco, dirá que las cosas más valiosas que podemos conocer o imaginar son ciertos estados de conciencia, que pueden describirse como los placeres del trato humano y el goce de los objetos bellos. Éstos, se describen como estados que el sujeto simplemente “posee” (considerados por *mor* de sí mismos en virtud del placer que proveen) a diferencia de otros que adquirirán valor sólo mientras actúen como medio para llegar a aquellos que nos proporcionan dicho placer. Pero cómo justifica Moore el carácter intrínseco de los estados y las cosas, a este respecto no encontraremos respuesta más que el hecho de que simplemente los reconocemos, y tal vez el medio más propicio para hacerlo sea la intuición.

⁷⁷ *Ibid.*, 1997, p. 233.

⁷⁸ A este respecto, de forma literal nos dice “Las condiciones de que depende su utilidad, a saber, la tendencia a preservar y propagar la vida y el deseo de poseer, parecen ser tan universales y tan fuertes que sería imposible eliminarlas [...] Desde cualquier perspectiva comúnmente adoptada, parece cierto que la preservación de la sociedad civilizada, para cuya realización son necesarias estas reglas, es necesaria para la existencia de algo que, en grado importante, pueda sostenerse que es bueno en sí.” *Ibid.*, 1997, p. 241.

Así pues, la concepción ética de Moore fue influyente para posturas posteriores como el intuicionismo y el emotivismo. De la interpretación que se ha planteado al respecto de su postura ética, principalmente se advierte su teoría sobre el error en la denominación, o inteligibilidad del término “bueno”, así como su uso y su consideración. Asimismo, habrá que considerar que una de las objeciones contemporáneas más fuertes en el campo de la ética y el derecho, es la existencia de la denominada “falacia naturalista”, cuyo contenido, más allá de referirse al error lógico de derivación de un deber a través de un hecho, enunciado por Hume, se refiere por las palabras del propio Moore, a un error en la apreciación de ciertas categorías o juicios, al confundir *algo* con otra *cosa* totalmente diferente⁷⁹.

Por estas representaciones, surge la concepción de la teoría mooreana como subjetivista, si es que nos quedamos con los primeros capítulos de su *Principia Ethica*⁸⁰. Asimismo, aceptaríamos la indefinición del concepto de bien, a no ser por el prólogo a la segunda edición de la misma obra y *Ethics*, publicada en 1912.

Su relativismo queda encapsulado en la afirmación de que el término bueno es un concepto sintético e indefinible por medios ya sea, naturales o metafísicos. Afirmación que podría llevarnos a pensar en la adecuación subjetiva de la acción predicativa de “bueno”, ya que cualquiera podría ajustarlo a su percepción particular. De igual forma podríamos pensar si aplicamos el utilitarismo y consecuencialismo de sus ideas, sin embargo, podemos matizar dichas apreciaciones con la lectura profunda de su obra, en

⁷⁹ Al respecto de la falacia naturalista Moore nos define lo siguiente: “Es un hecho que el objeto de la ética es descubrir cuáles son todas esas otras propiedades de las cosas buenas. No obstante, son muchos los filósofos que al nombrar esas otras propiedades han creído que, en realidad lo que estaban definiendo era bueno; que estas propiedades, de hecho, no eran sencillamente «otras», sino definitiva y totalmente las mismas que para bondad. Para denominar esta postura sugiero la expresión «falacia naturalista», que me esforzaré ahora en resolver. *ibid.*, 1997, p. 33. Podemos decir que la falacia como la expresa aquí Moore es el error de definir bueno o identificarlo, a través de cualquier otro término o acepción.

⁸⁰ Así lo dicen Mary Warnock y Esperanza Guisán en sus respectivos análisis: “... no estoy segura de que algunos autores posteriores hayan sabido soslayar la tentación de ver en él únicamente lo que ellos mismos estarían dispuestos a suscribir, [...] a veces da la sensación de que algunos de ellos, especialmente en Oxford hayan leído solamente el primero o los dos primeros capítulos del libro...” WARNOCK, Mary, *Ética Contemporánea*, op. cit., p. 31. “Por supuesto que los acólitos de Moore no podían estar más lejos de esta formulación de los fines últimos de la ética y del progreso social, lo que le condujo en muchas ocasiones al «desvanecimiento» de la ética, convertida en pura subjetividad...”, MOORE, G. E., *Principia Ethica*, ed Critica, op. cit., p. 11.

vista de que da un giro objetivista al considerar la pertenencia intrínseca de bondad de las cosas.

1.5.4 La analítica de Wittgenstein (1889-1951)

El pensamiento de Ludwig Wittgenstein amplía el estudio de la filosofía dentro del campo del lenguaje. En él podemos reconocer dos concepciones completamente diferentes, de cuyas interpretaciones se valdrán principalmente exponentes tanto del círculo de Viena, dentro del movimiento denominado como positivismo lógico, como los filósofos anglosajones del lenguaje. Los méritos del vienés son muchos dentro del plano meramente teórico- filosófico, sin embargo, resulta importante advertir aquel que podría encauzar una consideración importante sobre su pensamiento⁸¹. Señalaremos los estudios técnicos que realizó nuestro autor en materia de ingeniería, subrayando aquellos de filosofía que hizo de manera autodidacta y que han sido calificados de geniales por la gran influencia que muestra en la filosofía contemporánea.

La primera tendencia de Wittgenstein estará asociada con el rigor de la lógica, como primer acercamiento filosófico con apoyo de Bertrand Russell. Será en este su primer período que publique su *Tractatus logico-philosophicus* (1921) en donde expondrá las fallas y límites a que está restringida la filosofía. El lenguaje como espejo del mundo, como aquél instrumento con el cual podemos mapear la realidad, será el argumento central en su obra. A partir de dicho presupuesto podremos preguntaremos ¿qué es aquello que puede decirse? En este sentido, todo lo que puede decirse debe estar en aptitud de confrontarse con la realidad, en caso contrario se afirma, es menester guardar silencio.

El mundo, que es el caso para Wittgenstein está conformado por hechos, que pueden a su vez explicarse en otros hechos, hasta que llegue a la irreductibilidad de aquellos que se denominan “atómicos” por no poder desintegrarse o explicarse a través

⁸¹ Así lo veremos un poco más adelante cuando hablemos de la posición que toma Gilbert Hottois en su análisis de la doctrina de Wittgenstein y la influencia de ésta en HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, op. cit., pp. 343 y 344.

otros. Un hecho atómico a su vez, se explica, estará conformado por cosas u objetos, y la combinación que surja entre ellos (estado de cosas) podrá dar entrada a los diferentes hechos que existen en el mundo. En el ámbito del lenguaje, los hechos serán enunciados por proposiciones, y aquéllas que se refieran a hechos atómicos serán denominadas como “elementales”. Así, se entiende una correlación exacta entre la realidad (los hechos) y el lenguaje (proposiciones) mediante una comprobación o correspondencia empírica, situación con la cual podremos verificar la verdad o falsedad tanto de los primeros como de los segundos. El mismo Wittgenstein identificará a su teoría como “una teoría nominalista del lenguaje”⁸².

La filosofía quedará sujeta a la clarificación lógica del lenguaje por las confusiones lingüísticas a que ha dado lugar la existencia de enunciados aparentemente problemáticos, que en realidad carecen de sentido. Así, el filósofo podrá únicamente realizar dos cosas: i) abandonar como simple sinsentido dicho enunciado; o bien ii) deberá reformularlo de una manera lógica o científica⁸³.

Las implicaciones éticas del *Tractatus* resultan importantes, pues con la afirmación de que “lo que puede ser dicho, puede ser dicho con toda claridad y sobre lo que no se puede hablar se debe guardar silencio”, los problemas éticos son colocados fuera de los límites de lo decible. Wittgenstein afirmará entonces, que las proposiciones éticas “son imposibles” y que la ética por lo tanto “es inexpresable”⁸⁴. Por ello, preguntas sobre el sentido de la vida, del mundo y las cuestiones éticas quedaran identificadas como *pseudo* problemas, pues no será lógicamente posible responder sobre estos temas.

⁸² «A name theory of language», ver ECHEVERRÍA, Rafael, *El búho... op. cit*, p. 163.

⁸³ Wittgenstein dirá expresamente que: “La filosofía no es una teoría, sino una actividad”, que “El resultado de la filosofía no es la producción de «proposiciones filosóficas», sino la aclaración de proposiciones”. “La filosofía significará lo indecible mediante la clara presentación de lo decible”. *Tractatus logico philosophicus*, trad. cast. Jacobo Muñoz e Isidoro Guerra, Alianza Editorial, 3ª reimp., Madrid, 2002, p. 183, [6.53].

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 143, 177 y 183. Propositiones 5.6 y ss; 6.3751 y ss; 6.521, 6.522.

No obstante lo anterior, existen indicios que nos llevan a concebir al *Tractatus* no como una obra que se limita al ámbito lógico del lenguaje, sino que muestra una intención ética fundamental. En este sentido, encontramos la siguiente afirmación: “El punto central de mi libro es ético (...) Mi trabajo consta de dos partes: la expuesta en él más todo lo que no he escrito. Y es esa segunda parte precisamente lo que es importante. Mi libro traza los límites de la esfera de lo ético desde dentro, por así decirlo, y estoy convencido de que ésta es la única manera rigurosa de trazar esos límites”⁸⁵.

Ahora bien, en su *Conferencia sobre la Ética (A Lectur on Ethics, 1929)*, escrito en el que desarrolla expresamente este tema, y que representa el pensamiento de transición entre sus concepciones filosóficas, alude a un sentido relativo o trivial y a un sentido absoluto o ético. Ambas concepciones son derivadas del uso o la identificación que hacemos de los rasgos que caracterizan y explican a la ética, tales como: i) La ética es la investigación de lo que es bueno⁸⁶, ii) la ética es la investigación de lo que es valioso, iii) de lo que es realmente importante, iv) del sentido de la vida, v) de lo que hace que la vida valga la pena de ser vivida, o vi) que es la forma correcta de vivir.

Para explicar un poco más en qué sentido recaerá su posición al respecto, analiza el significado del enunciado “la ruta absolutamente correcta”, y sobre este nos dice: “Pienso que sería la ruta por la que *todo* mundo con sólo verla tendría, *con necesidad lógica*, que ir o por la que todo mundo se sentiría avergonzado de no ir. Y, de manera similar, *el bien absoluto*, si es un estado de cosas descriptible, sería tal que todo mundo, independientemente de sus gustos e inclinaciones, *necesariamente* produciría o se sentiría culpable de no producir. Y quiero decir que dicho estado de cosas es una

⁸⁵ A este respecto se suman los comentarios elaborados por Rafael Echeverría en el desarrollo histórico-crítico que realiza de la teoría de Wittgenstein, ECHEVERRÍA, Rafael, *El búho...* op. cit, pp.159- 162, 171-172, y 224-225; tb. Encontramos las apreciaciones al respecto de HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, op. cit., p. 334, tb. SÁDABA, Javier, “Ética analítica”, en CAMPS, Victoria, *Historia de la Ética, La ética contemporánea (III)*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 163 – 220, p. 170. La cita textual, por otro lado forma parte de una carta que Wittgenstein dirige a Von Ficker, el fragmento ha sido tomado de ECHEVERRÍA, Rafael, *El búho...* op. cit, p. 162.

⁸⁶ Como punto de partida en este punto toma la explicación que hace Moore del término: “La ética es la investigación general acerca de lo que es bueno”. Esto en WITTGENSTEIN, L., *Una conferencia sobre la ética*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2005, p. 10.

quimera. Ningún estado de cosas tiene, en sí mismo, lo que me gustaría llamar el poder coercitivo de un juez absoluto”⁸⁷.

Será entonces, a partir de las consideraciones individuales que nos producen este tipo de presupuestos que Wittgenstein llegará a afirmar que todo juicio de valor relativo es un mero enunciado de hechos, y que ningún enunciado de hecho puede nunca servir, o implicar un valor absoluto, pues en lo que a hechos y proposiciones concierne hay sólo valor relativo y bien, deber, etc... relativos. En este sentido, si la ética es algo, es sobrenatural y nuestras palabras sólo expresarán hechos.

Cuando utilizamos lenguaje ético o religioso⁸⁸, por lo tanto, estamos refiriéndonos a sinsentidos, debido a que lo que se pretende con este tipo de enunciados es ir *más allá del mundo*, lo que equivale a ir más allá del lenguaje significativo y por tanto a salir de los hechos (o la realidad). No obstante lo anterior, y como conclusión a su conferencia, nos dirá que la frecuencia en el uso y el valor que le significamos a este tipo de lenguaje nos muestra que no es nuestra intención expresarnos mediante un sinsentido, ya que simplemente nos referimos a un hecho como cualquier otro, al que no le hemos encontrado el análisis lógico correcto para aquello que queremos decir⁸⁹.

Concluirá a partir de esto, que “ir en contra de los muros de nuestra jaula es perfecta, absolutamente inútil”⁹⁰. La ética, no podrá ser considerada como ciencia en virtud de que no añade nada a nuestro conocimiento. A pesar de lo anterior, afirma que es una tendencia de la mente humana a la que no puede más que respetar profundamente y por lo tanto no se atrevería a ridiculizar.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 14 y 15.

⁸⁸ Cuando se refiere a ambos tipos de lenguaje, los relaciona diciendo que utilizan palabra símiles, como ejemplo de ello encontramos el uso de la palabra bondad. Ver *Ibid.*, pp. 15-19.

⁸⁹ No obstante lo anterior, y como conclusión a su conferencia, Wittgenstein observara que atendiendo a la frecuencia en el uso y el valor que le atribuimos a este tipo de lenguaje, resulta claro que no es nuestra intención denotar un sinsentido, ya que en todo caso estamos refiriendo un hecho al que no le hemos encontrado la expresión lógico correcta que denote exactamente aquello que queremos decir.

⁹⁰ *Ibid.*, p.20.

CAPÍTULO PRIMERO

Esta afirmación nos lleva a varias interpretaciones, entre ellas, la que implica la no eliminación de la ética, ya que, a pesar de no ser considerada como una ciencia o una disciplina en sí misma, no se descarta su existencia del mundo. De ahí que llegue a afirmarse que se trata de algo mostrable, que aunque no se perciba está ahí. A este respecto se refiere Javier Sádaba cuando trata en su análisis la doctrina de Wittgenstein como precedente del emotivismo. Sádaba, al igual que Villanueva argumentan que pese a la imposibilidad que el vienés afirma sobre las proposiciones éticas, éstas se viven y están ahí al momento de hablarlas o realizarlas⁹¹.

Después de la postura expresada en esta conferencia, la concepción filosófica de nuestro autor, cambiará radicalmente. Tal giro quedará plasmado en sus *Investigaciones Filosóficas*, publicado de manera póstuma en 1953, su propósito en esta nueva incursión filosófica se enfocará más en la descripción que en la teorización o explicación de las cosas, a diferencia del *Tractatus*. Una de las razones por las que Wittgenstein cambiará su perspectiva sobre el mundo y la explicación de las cosas a través del lenguaje, será la reducción en la interpretación de sus ideas. Así, transformará esa rigidez lógica sobre la expresión unívoca de las cosas a un ser dinámico del lenguaje.

En esta perspectiva, las proposiciones no se reducirán más a ser un reflejo del mundo, no habrá sustancia o esencia de las palabras, la idea central en su discurso será que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje.

Considerará entonces, que la concepción nominalista del lenguaje restringe de manera “primitiva” su práctica, y será entonces a través de la clasificación de los diferentes “juegos del lenguaje”⁹² que podamos describirlo de mejor manera y por lo tanto conocerlo. La experiencia nos dice que el lenguaje es incompleto, que va cambiando

⁹¹ Sobre este punto ver SÁDABA, Javier, “Ética analítica”, en CAMPS, V., III... *op. cit.*, pp. 167- 175, y VILLANUEVA, Enrique, “La conferencia sobre ética de Wittgenstein (“Segunda versión””, en PLATTS, Mark, *La ética a través de su historia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1988, pp.128-130.

⁹² De esta expresión dirá: “Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones por las que está entretelado”. WITTGENSTEIN, L., *Investigaciones filosóficas*, UNAM-Crítica, Barcelona, 1988, p. 25.

por el transcurso del tiempo, de los contextos y espacios, por ello debe considerársele como parte de un todo, en relación a sus funciones en el discurso y por su uso particular. Los juegos lingüísticos no expresarán más que la forma de vida de sus habitantes y se desarrollará con base en esta. Por ello, los juegos lingüísticos son considerados como irreductiblemente diversos, lo único que permitirá reconocerlos como grupo será cierto aire de familia (*family resemblance*) que se identificará por un rasgo que comparten con otros, más ese rasgo no será común a todos.

Su permanencia o desaparición, dependerá de su carácter intersubjetivo, pues se crean y se modifican de acuerdo a la práctica de los hablantes que establecen y transforman las reglas de uso y significación.

En lo que respecta al juego teórico y al descriptivo, estos no tendrán privilegios en su clasificación, ya que representarán simplemente una forma más de vida a la cual no debemos reducir nuestra expresión, en vista de que podríamos sacrificar la diversidad y el devenir lingüístico en pos de la unificación y homogeneidad que pretenden.

La fuente del problema filosófico estará directamente relacionada con estos últimos y su pretensión, en razón de la compulsión que ha existido y existe para desarrollar el lenguaje en esa unidad lógica, y resolver, desde ese campo las cuestiones que aquejan a la existencia humana, exigencia que resulta equívoca para la realidad y su práctica. La solución está en despojarnos tanto de los prejuicios rígidos, como del lenguaje cerrado de principios y reglas que buscan controlar todas las esferas de la vida. Para Wittgenstein, la terapia que la filosofía necesita se encuentra en la apertura del lenguaje a su uso cotidiano, que nos brindaría la creatividad para resolver problemas presentes y futuros, y nos ayudaría a deshacernos de la angustia fundamental de que parte la problemática filosófica actual.

Con lo que hemos dicho hasta ahora, la ética no queda más desplazada del mundo, se encuentra en relación y en “juego” con palabras, expresiones, usos, costumbres, tiempos y lugares. El conocimiento del lenguaje es integral en esta nueva

concepción por lo tanto, se conocerá el sentido de las palabras cuando se sepa cómo se plantean cuestiones, se describan objetos, procesos, se hagan encargos, ruegos, investigaciones, promesas, juicios, y cuando se enuncien y resuelvan problemas morales, en síntesis, todo lo que tenga que ver con la vida e interacción humana.

La influencia que ejerció esta segunda visión filosófica ha sido importante e influyente, sobretudo en la evolución que ha presentado la filosofía analítica norteamericana. Para la ética esto significará su consideración más allá de ser una presencia indecible en el mundo, si no un elemento practicable y necesario para cualquier sociedad en cualquier tiempo.

El inconveniente una vez más, como lo fue con el pensamiento de Moore, serán las interpretaciones que de su doctrina se han hecho. En lo que atañe a la relativización de la ética, podemos enunciar dos interpretaciones de su primera concepción filosófica. La primera de ellas, versa en la imposibilidad de la ética como disciplina y como elemento lingüístico, ya que, como se ha dicho, para el vienés el ámbito de la ética se encuentra fuera de la facticidad del mundo y por lo mismo resulta inexpresable cualquier comentario al respecto, en virtud de que lo dicho sólo tendría carácter de sinsentido. A este respecto se ha citado y seguido en incontables ocasiones aquella frase del *Tractatus* donde dice que “de lo que no se puede hablar hay que callar”, considerando a la ética como pseudo problema en sí misma de la que no vale la pena emitir ningún juicio, incluso en ocasiones llegando a negar o relegar su existencia⁹³. Como segundo punto, la inexistencia de valores absolutos en el mundo produce sólo juicios relativos en cualquier ámbito, haciendo de conceptos como bien y deber nociones relativas.

En relación con su segunda concepción filosófica, su relativismo ético se inscribe en la proposición que afirma que el significado de una palabra es su uso en el lenguaje. Bajo esta tesis, el lenguaje se convierte en una forma de vida, que atenderá a la cultura, el tiempo y el lugar. El lenguaje ético es universal en tanto que no está restringido a

⁹³ Interpretaciones semejantes realizaron los integrantes del Círculo de Viena. Ver ECHEVERRÍA, Rafael, *El búho...* op. cit, pp. 164, 171; tb. SÁDABA, Javier, “Ética analítica”, op. cit., pp. 168, 169; y HOTTOIS, Gilbert, *de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, op. cit., p. 343.

ningún grupo de seres humanos, sin embargo es un juego lingüístico que dependerá de las reglas de la comunidad y el contexto en que se viva.

1.7 CONSIDERACIONES FINALES

Las posturas éticas- filosóficas, o de filosofía moral como también se les ha llamado, se presentan y desarrollan a través de la historia con sus respectivas oposiciones creando una identificación dialéctica, con esto me refiero a las teorías que rechazan ciertos postulados y aquellas otras que los apoyan. Como parte de la primera postura en análisis, que responde a las teorías del primer tipo, hemos recorrido las argumentaciones más influyentes en cuanto al relativismo ético, tocando en parte sus causas y un poco de sus consecuencias, percatándonos así, de la influencia y permanencia en el tiempo de las afirmaciones que han trastocado el terreno ético en su teoría y práctica.

Con base en esta concepción, para dar nuestro balance sobre el presente capítulo se realizarán dos análisis que para nosotros resultan indispensables, el primero versará sobre la evolución o involución de la ética en el ámbito teórico bajo la lupa argumentativa, mientras que el segundo abordará el contexto histórico que forjó las doctrinas que hemos estudiado.

Respecto del primer punto, podemos señalar, la transformación que sufrió la ética en su posicionamiento de disciplina práctica de la filosofía -en virtud de que sus postulados se refieren a la acción del hombre-, a los ámbitos especulativo, legalista y místico. La ética a través del discurso relativista, se reduce a un imposible, un mito, una utopía, algo inexistente e irrealizable, y en últimos términos algo inexplicable.

Su existencia, cuando se le ha otorgado tal concesión, ha quedado concentrada en su utilidad y provecho, tanto individual como social. Aquello que podemos conducir como instrumento para lograr la felicidad en términos hedonistas, o como instrumento

CAPÍTULO PRIMERO

de control para conseguir orden en la interrelación con los otros. Encontramos fundamentadas entonces, las explicaciones sobre el bien y la justicia en relación con los placeres y dolores, las percepciones individuales y las posturas cambiantes, así como su confusión e instrumentalización con la ley divina y su exclusión de la ley humana.

Entre el miedo y la conveniencia, se desarrolla o se pierde esa disciplina ética que al final seguirá cuestionada en existencia e importancia. Las restricciones dogmáticas que señalamos, abrieron en respuesta los argumentos sobre la voluntad y la libertad como elementos reguladores de las acciones humanas. De ahí que los contenidos sean individuales, caprichosos y cambiantes. La subjetividad, por lo tanto será el elemento que identifique tales posturas y sus consecuencias. Así, sin leyes universales de ninguna clase, ni naturales, ni divinas, ni humanas, todo queda en potestad del individuo.

Conforme a tales secuencias de hechos y consecuencias, y ante la constancia o recurrencia de los argumentos, podemos clasificar los postulados relativistas en cuatro, a saber: (i) *la variedad y el cambio*. Se refiere a la diversidad de culturas, costumbres y concepciones éticas en tiempos y lugares distintos. Así lo expresaron Protágoras, Pirrón de Elis, Montaigne, Nietzsche, Sartre, y el segundo Wittgenstein; (ii) *La utilidad y el provecho*. En relación con estos elementos se elaboraron las concepciones de nociones como bien, bondad y justicia, cuyos contenidos giraban alrededor de términos como placer, dolor y conveniencia, así lo hicieron Protágoras, Calicles, Epicuro, Hobbes, Hume, Bentham, Mill, y Moore; (iii) *El no cognitivismo ético*. Tales postulados esgrimen la imposibilidad de la mente o incapacidad racional del hombre para conocer el sentido y contenido de la ética, de esta forma lo afirmaron Gorgias, Arcesilao, Occam, Hume, y las interpretaciones que se han hecho de Moore y Wittgenstein; finalmente (iv) *El subjetivismo*. Dicha argumentación exalta al individuo en su percepción, voluntad y libertad para determinar el contenido de su ética, pudiendo considerarse o no como consecuencia de las tesis anteriores. En este rubro, me parece que caen todos los filósofos y pensadores cuyas doctrinas han sido analizadas, como presupuesto o conclusión es un elemento siempre presente.

Una vez analizado el aspecto teórico, pasaremos a dar cuenta de los contextos históricos que marcaron definitivamente el rumbo de la reflexión moral de cada uno de los filósofos y pensadores estudiados.

El inicio de la reflexión filosófica estuvo marcado por la percepción y constatación de los fundamentos y explicaciones varias que se hacían del mundo y las cosas, situación que influyó en el pensamiento sobre el comportamiento del hombre y su consideración relativa. De esta forma, el conocimiento de lo bueno, la justicia y las leyes naturales resultó comprometido por los resultados que arrojaba la observación. ¿Cómo creer en la univocidad de conceptos y conductas si todo en el mundo es tan diverso y cambiante? Esta cuestión resulta una constante para la reflexión filosófica, cuyos cursos históricos reafirmarían⁹⁴. Como eventos importantes, por mencionar algunos, están las migraciones de pueblos y constitución de imperios y alianzas. El comercio, la guerra, y los descubrimientos geográficos, pusieron al mundo en una persistente confrontación con lo diverso, y al parecer, con lo “irreconciliable”.

Eso nos da otro elemento, la guerra como factor determinante en la vida del hombre. El desgaste de la ética griega se dio por los conflictos armados, el declive en el comportamiento mientras la consideración ética en Roma se dio por los conflictos políticos y las invasiones, aunado al desgano moral, lo cual condujo en la desintegración del Imperio Romano y la posterior caída del Imperio Romano de Oriente y Occidente. Con ello, la confusión mística y religiosa de la ética, y el poder de la religión como *trait d'union* de las diferencias que terminó en dogma, provocaron un cambio más de reacción desfavorable sobre la visión de las leyes morales, confundidas con las teológicas, acertando así, un duro golpe a la visión de la ética en teoría y práctica⁹⁵.

A partir de esto, se le caricaturizó de mística e instrumento represor de la vida y voluntad humanas. Fue entonces una época de transición, de renacimiento de la

⁹⁴ Desde los presocráticos, los sofistas, los escépticos, epicúreos, el choque cultural en la Edad Media, la conformación y posterior derrumbe del Imperio Romano, Montaigne, Nietzsche, y Wittgenstein.

⁹⁵ La confrontación de religiones, la simbiosis de la ética con la teología, los elementos importantes surgidos de la patristica y la escolástica utilizados después, como el voluntarismo de Escoto y Occam.

supremacía del hombre y su libertad. Ahora la ciencia era la encargada de explicar aquello que tanto se había buscado sin éxito, abriendo campos para la creación de nuevas disciplinas⁹⁶. Para ese entonces la ética quedó bastante relegada, la lucha se intensificó entre lo objetivo- material y lo subjetivo- inmaterial. Así fue cayendo en la rigurosidad de las ciencias, y en el encierro del misticismo y el cuestionamiento de su aplicabilidad.

De nuevo la guerra, pero esta vez más devastadora, y con ello nuevas reacciones, la libertad, la responsabilidad, vivir la vida y la existencia, nuevas (o viejas) cuestiones sobre la mesa y un poco más el sin- sentido ético⁹⁷. Sigue la rigurosidad metódica y científica y con esto sufrirá la filosofía en general, la aparición de nuevas ciencias con sus respectivas delimitaciones teóricas, restan a la filosofía de aquello que le era propio, su propósito e inquietud fundamental y le queda sólo el campo del lenguaje. La ética sólo será *pseudo problema*, como eterna mística y ahora metafísica⁹⁸.

Queda pues, la desvalorización de lo que parece indispensable y cotidiano. Con la observación de lo diverso, sin leyes generales o principios universales tenemos una ética débil, desplazada de su naturaleza práctica, aplicabilidad, pertinencia e interrelación con otras disciplinas, como el derecho, y una filosofía parcializada y disminuida.

Estas son las condiciones sobre las que se ha desarrollado el estudio de la ética y las razones por las que resulta imprescindible un reencuentro con su naturaleza e importancia debido a los retos que enfrenta su aplicación en la época actual. Una vez que hemos planteado los derroteros que ha seguido el pensamiento moral y sus efectos, trataremos el estudio de una tesis doctrinaria que parece recuperar la esencia de la ética. La tesis de John Finnis fundamenta las bases para una ética realista, en contacto con el ser humano y su desarrollo integral. Para lograr lo anterior, Finnis se adhiere a la

⁹⁶ El renacimiento, Maquiavelo, Descartes.

⁹⁷ Con el precedente del pensamiento Nitzscheano, los existencialistas y en particular Jean Paul Sartre.

⁹⁸ La aparición de la filosofía analítica y el momento del *boom* de la filosofía del lenguaje, con Moore y Wittgenstein.

corriente conocida como realismo metafísico o realismo clásico, cuyos postulados descansan en las doctrinas de Aristóteles y Tomás de Aquino. Así, el siguiente capítulo tendrá como objetivo el análisis de las tesis que retomará el oxoniense para fundamentar su posición ética frente al derecho.

CAPÍTULO SEGUNDO

LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA

2. CONSIDERACIONES PRELIMINARES ¿POR QUÉ HABLAR DE LA ÉTICA COMO FILOSOFÍA PRÁCTICA?

En el capítulo anterior analizamos parte del desarrollo de la materia ética a lo largo del pensamiento filosófico. A través de este recuento pudimos observar la transformación de esta disciplina: de su consideración práctica realista, a posturas no cognitivistas, místicas, utilitarias, instrumentales, metafísicas, e incluso a aquellas que la llegaron a calificar como un problema meramente lingüístico o como un pseudo problema. Ante esta serie de planteamientos se hace necesario recordar el sentido clásico e inicial de la ética dentro de la filosofía. Por ello, no resulta inapropiado hablar de dicha materia como disciplina práctica, haciendo con esto que el título del presente capítulo cobre significado.

La distinción antigua entre filosofía especulativa y filosofía práctica parece la guía más adecuada para lograr la reubicación de la ética en la doctrina contemporánea y un buen inicio en el desarrollo del presente estudio, en virtud de que constituye la base epistémica de la materia. El surgimiento de tal distinción se explica a partir de los albores del pensamiento filosófico. La filosofía, describiéndola en términos simples, nace de la curiosidad del hombre por conocer y explicarse el mundo y las cosas que lo rodean, es a esta aproximación reflexiva que se nombra especulativa. En un segundo momento, la necesidad del ser humano por explicarse a sí mismo, genera la

interrogación de su lugar en el mundo, su naturaleza, fines y formas de interrelacionarse con sus semejantes, dando pie a la reflexión denominada práctica¹.

Los criterios que implican la distinción entre ambos niveles de racionalidad, como también se les llama, se encuentran de forma más acabada en el pensamiento aristotélico, logrando una depuración y extensión detallada en la obra del Aquinate. El análisis realizado por ambos, implica una distinción clara entre tales ámbitos de la razón humana, a diferencia del extremo a que llegan los postulados modernos y contemporáneos que formulan, sin más, una separación tajante.

Así pues, al elaborar la explicación del alma humana en su parte racional, Aristóteles analiza aquello que conforma el intelecto humano. Tal distinción, se traza por las funciones que cada una de sus partes desarrolla, o por el fin que cada una persigue². En este sentido, la razón especulativa (*to epistemonikon, nous teoretikos*) desarrolla el pensamiento científico, en virtud de que trata del conocimiento de las cosas que permanecen, aquello estático que mira a lo universal o a lo general. El resultado de tal ejercicio se traduce en la verdad o falsedad de las cosas. Por el contrario, la razón práctica (*to logistikon doxastikon, nous prakticos*) trata de lo contingente, aquello que está en constante cambio y se relaciona con lo sensible y lo operable. El resultado en este caso será la bondad o maldad de las acciones humanas³.

La razón práctica al realizar su función deliberativa de las acciones, actuará en conjunto con la especulativa al establecer los parámetros de la recta razón (*ortos logos*), para la realización de un fin. La propuesta teleológica aristotélica queda complementada con lo dicho por el estagirita en el libro I de la ética Nicomaquea al decir que toda

¹ Ya Sócrates y Platón hablaban de la distinción entre razón especulativa y razón práctica. A este respecto Aubenque plantea lo siguiente: "El procedimiento socrático era un primer intento de conciliación, que tendía a fundar el ideal práctico sobre una base reflexiva"; en el mismo sentido nos dice "Pero es Platón quien propone la verdadera síntesis de estos dos ideales al hacer del conocimiento de las Ideas, en particular el de la Idea del Bien, el fundamento de la vida política misma." AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999, p. 21.

² Aristóteles nos dice: "Es la inteligencia del alma en cuanto forma sustancial del cuerpo natural dotado de vida que tiene en sí el principio del movimiento y del reposo, pero no como parte separada de las demás, sino como facultad intelectual del ser humano, porque en el concepto del alma entelequia tales partes no son separables, sino que es necesario distinguirlas racionalmente, según las funciones diferentes que cumplen". *De Anima*, II 2, 413b, 27; sobre el objeto de discusión se habla también en la EN. VI, 1139a, 5.

³ E. N. VI, 1139a, 30.

acción y elección parecen tender a algún bien⁴. De esta manera puede determinarse la moralidad de una acción, la virtud que conlleva su realización y por último, la felicidad que se logra con ello, en tanto ésta es entendida como Bien supremo⁵.

Concretizando lo anterior podemos decir, que las disciplinas prácticas se refieren a aquello en que interviene la actividad humana. En estos términos, tanto la ética como la política se entienden como disciplinas prácticas⁶ y será en el estudio de la concepción que desde antaño así las fundamenta, que basaremos nuestro análisis doctrinal en el presente capítulo.

Tales estudios resultan imprescindibles no sólo para mostrar la fundamentación de la ética realista clásica y evidenciar aún más las deformaciones que sobrevinieron y subsistieron a lo largo de la historia de la filosofía moral, sino para comenzar a adentrarnos y entender de mejor manera la concepción teórica de John Finnis al establecer las bases de su argumentación respecto de los bienes humanos básicos y sustentar su relación necesaria con la teoría jurídica actual.

Para esto, como hemos adelantado, será preciso estudiar las bases de las doctrinas aristotélico-tomistas y de manera somera sus precedentes en dos de los autores que marcaron la línea de pensamiento de aquéllos.

2.1 LA ÉTICA EN GRECIA

Los estudios de filosofía moral en Grecia se iniciaron en una época plagada de escepticismo intelectual y conflictos políticos y sociales. Guthrie nos menciona, que en los albores del siglo V a. C. “el hombre corriente se hallaba ante el dilema de creer”⁷. Esto se explica en parte, por la desconfianza que lograron las muy variadas tesis explicativas sobre el mundo, así como por los crecientes conflictos políticos, como la

⁴ EN., I, 1094a, 1, y en I, 1094a, 20.

⁵ E. N. 1095a, 15.

⁶ Haciendo la anotación correspondiente sobre la consideración conjunta de dichas disciplinas en la antigüedad, ya que no podía entenderse a la política separada de la ética, como se hace desde la modernidad.

⁷ Así lo afirma Guthrie en, GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos*, op. cit., p. 67.

guerra de treinta años que sostuvo la ciudad de Atenas, la peste que le siguió y la aventura de la democracia como forma de gobierno. Tales acontecimientos fueron factores importantes en el cambio de concepción de la vida buena y las cuestiones morales entre los ciudadanos y los mismos filósofos.

Fue entonces, que al ámbito de la conducta humana se trasladaron ideas de las investigaciones sobre la *Physis*⁸. La existencia relativa, el no cognitivismo y la comprensión subjetiva de la constitución del mundo y las sensaciones, dieron lugar como hemos visto, a un relativismo moral. Un ejemplo claro de ello es la concepción de Demócrito sobre nuestras percepciones sensoriales y la conducente interpretación en el campo de la moral con aquella conocida sentencia de Protágoras donde asevera que el “hombre es la medida de todas las cosas”.

Ante tal panorama surgen los denominados sofistas, maestros interesados por el conocimiento práctico y la enseñanza de la *areté*⁹. No obstante, las doctrinas de aquellos tutores resultaron a la postre carentes de lo que se proponían subsanar, tanto, que su práctica fue desvirtuándose con el tiempo.

En este escenario surge la filosofía socrática tratando de llenar los abismos en la consideración de las virtudes, la práctica de la moral y el sentido de la vida.

2.1.1 Sócrates (470-399 a. C.)

Tras el vuelco humanista que da la filosofía en el siglo V a. C., encontramos la doctrina de Sócrates como aquella dedicada a la enseñanza (*paidea*) y a la búsqueda de la verdad (*sophia*), una verdad que no fuese sólo relativa a las circunstancias, sino que revelara la esencia de las cosas con miras a la elaboración de una definición.

A tal misión consagró su vida, especialmente a la investigación de la moral, considerada como aquella materia que busca lo universal. A diferencia de las doctrinas

⁸ Guthrie menciona a Arquelao como el ateniense al que la tradición le reconoce dicha interpretación. Esto en *Ibid.*, p.71.

⁹ El sentido de la palabra *areté* no contenía el significado que le damos en la actualidad. Anteriormente era entendida como la eficacia en la realización de alguna actividad. Como aquella del zapatero o carpintero, ejemplos frecuentes en las disertaciones Socráticas. Ver *ibid.*, p. 75.

de los sofistas que trataron el tema de las virtudes y las cuestiones morales desde contextos particulares y bajo acciones individuales, Sócrates intenta alcanzar un concepto y contenido legítimo, único, universal y eterno, tanto para la concepción del Bien como de las virtudes.

Dicha pretensión socrática responde a la aplicación del método inductivo partiendo de razones particulares para alcanzar la generalidad. De aquí se explica la forma de los diálogos platónicos que, aunque elaborados por este notable discípulo de Sócrates, reflejan las ideas adjudicables al maestro, dando cuenta de las formas y los resultados de sus indagaciones filosóficas.

Tratando en específico el tema de la moral socrática, diremos que ésta se funda en tres elementos principalmente: el conocimiento, la conciencia y el dominio de sí mismo.

El conocimiento para Sócrates, resulta indispensable para la actualización de las virtudes. Para el filósofo griego, la razón se identifica con la virtud, afirmando en correspondencia que las malas acciones y los vicios se realizan sólo por ignorancia, ya que nadie puede obrar conscientemente contra lo mejor¹⁰. Así, Aristóteles señalará en su *Ética Nicomaquea* la identificación socrática de la ciencia con la virtud.

El segundo rasgo característico de la moral socrática es la conciencia. Tras la admonición del oráculo de Delfos «conócete a ti mismo» Sócrates identificó una forma de conocer en sí la esencia absoluta y divina, ya que según su doctrina, a través del análisis interno podemos encontrar los criterios del bien y del mal en lo más íntimo. De este elemento además, dependerá el cuidado del alma, el perfeccionamiento de la vida del hombre y su felicidad, siempre presentes en las enseñanzas socráticas y en su propio ejemplo hasta la muerte.

¹⁰ El primer principio de la razón práctica forma uno de los puntos medulares de nuestra investigación por el fundamento que representa para la tradición realista clásica y para el pensamiento de Finnis. Parece que Sócrates plantea ya su contenido en diálogos como el *Protágoras*, el *Menón* (78a) y *Gorgias* (468c). Concretamente en el *Protágoras* dice: “Por tanto, dije yo, hacia los males nadie se dirige por su voluntad, ni hacia lo que cree que son males, ni cabe en la naturaleza humana, según parece, disponerse a ir hacia lo que cree ser males, en lugar de ir hacia los bienes”, PLATÓN, *Diálogos, Protágoras*, 358 d., op. cit., 583.

De aquí se deriva el tercer elemento, al cual la conciencia debe servir apoyándose en el conocimiento adquirido sobre lo bueno y lo malo. Así pues, el dominio de sí mismo, se refiere al freno de las pasiones y los apetitos naturales del hombre, cuyo resultado por el extremo egoísmo de las acciones generalmente resulta perjudicial. Esto responde a la concepción de Sócrates sobre el bien verdadero, ya que este queda identificado en el ámbito espiritual antes que en cualquier cosa material, por ello se entiende que la recompensa real ante cualquier acción o elección, consiste en la satisfacción interior por el bien cumplido. El bien o la bondad se tienen como un premio o remuneración por sí y para sí mismos, para la tranquilidad de la conciencia, el ejercicio de la virtud y la búsqueda de la felicidad¹¹. Las conductas malas o desenfrenadas por haber sido guiadas por los apetitos, por el contrario, traerán a la conciencia el reconocimiento de su naturaleza y su castigo en sí mismas.

De lo anterior podemos comprender lo dicho por Sócrates en el *Critón*, además de su actitud frente a la propia acusación, sentencia y muerte. En el diálogo referido afirma que: “No se debe cometer injusticia de ninguna manera, ni aún quien ha recibido injusticia puede, como por lo general cree la gente, cometerla a su vez, ya que de ningún modo puede hacerse injusticia”¹². En este sentido reitera en el *Gorgias* la idea anterior al decir que es preferible padecer una injusticia a cometerla¹³.

Su concepción de la justicia queda impregnada de dos elementos importantes: el social y las leyes. El desarrollo de la virtud así como la conciencia de un constante mejoramiento se comprenden en la asociación del ser humano con su prójimo, tratando que dicho automejoramiento se proyecte para la perfección del “otro”. De la misma forma por tanto, se entiende la realización de la justicia, en una relación de reciprocidad de acciones correctas.

En tanto la ley, no se considera en sí misma como buena o justa, sin embargo, se busca su cumplimiento obligatorio para evitar que los intereses personales prevalezcan sobre los colectivos y de esta forma hacer respetar los pactos y convenios según los

¹¹ La argumentación de estas ideas se pueden encontrar en JENOFONTE, *Memorias*, VII, 8.

¹² PLATÓN, *Critón*, X, 49.

¹³ Esto en PLATÓN, *Gorgias*, 29-35, 474b- 479e.

cuales una persona ha acordado vivir como ciudadano¹⁴. En caso de enfrentar los designios de la ley injusta no queda duda respecto del criterio socrático al cual se aplica la idea de evitar la realización de la injusticia aunque ello implique en el acto ser sujeto de la misma.

2.1.2 Platón (428-347 a. C.)

Platón ha pasado a la historia como uno de los discípulos más sobresalientes de Sócrates, tal apreciación se debe en parte al rescate que hizo de la doctrina de su maestro, pero sobretodo, al hecho de haber fundado las bases de la denominada corriente idealista. La mayoría de los autores concuerda con la dificultad que presenta la distinción en los diálogos platónicos de las ideas del maestro y el alumno, sin embargo se ha marcado una fuerte tendencia por el contenido cronológico de sus tesis.

La fuerte influencia que tuvo Sócrates sobre Platón, se debió al ejemplo más vivo de coherencia entre la doctrina y la práctica, además de recalcar el contexto propio de la época sumergida en una crisis de valores, con un contexto político comprometido y una dosis fuerte de escepticismo intelectual y religioso al que ambos combatieron.

Fue entonces el desprecio por las condiciones imperantes lo que llevó a Platón a rechazar la política y a escribir para reorganizar los conceptos de entidades valorativas y fácticas, como los valores morales y el Estado, en un afán constructivo e incluso docente. La materia ética para estos fines, se convierte en la disciplina indispensable que recubre todos los ámbitos de la acción humana, por ello el estudio de la política y el Estado se encuentran inmersos en temas morales y no se entiende la separación disciplinaria que se hizo a partir de la modernidad.

La reflexión moral, se encuentra presente en toda la doctrina platónica, como uno de los temas centrales e indispensables para lograr los objetivos que el mismo Platón describe para la vida y el alma. Por tanto, cabe analizar la Teoría de las Ideas como la doctrina que fundamenta el conocimiento del hombre, así como los principios y conceptos morales como los de Bien y Justicia.

¹⁴ PLATÓN, *Critón*, *op. cit.*, 13-14, 51c-52d.

2.1.1 La teoría de las Ideas y la Idea del Bien

Para dar sustento a la doctrina socrática sobre la universalidad de ciertos conceptos, Platón confrontó las tesis de Heráclito y Parménides, la primera en relación con el cambiante mundo físico, su experiencia a través de los sentidos y su consiguiente relatividad; y la segunda vinculada a la creencia de una realidad permanente capaz de ser descubierta a través de la mente y cuyo objeto de conocimiento debe poseer las características de inmutabilidad y eternidad. La estabilidad del mundo planteado por la segunda teoría, resultó la vía argumentativa idónea para afirmar la viabilidad del conocimiento del ser humano. Así, Platón trata la tesis de un mundo ideal, donde existen esos absolutos que sirven de guía para la vida terrena del hombre¹⁵.

Las formas que habitan dicho mundo perfecto las denominará ideas (*ιδέα*), entidades que comportarán la esencia de las “cosas en sí”. Podemos explicarlas como absolutos, inteligibles y autosubsistentes que recubren y le dan vida a las cosas que existen en el mundo terreno. Esta predicación se considera como una participación del todo perfecto en los entes particulares, pudiendo medirse en mejores y más completas.

A partir de lo anterior, conceptos valorativos como lo bueno, lo justo y lo bello logran una existencia posible¹⁶ “en sí misma” y “para sí”, admitiendo también, la aptitud del ser humano para acceder a lo que el mismo Platón identificará como *epistème*. Es en este punto, y mediante el mito de la caverna en la *Politeia* que podrán unirse la teoría de las ideas con la teoría del conocimiento en Platón. En la descripción que hace el ateniense del mundo ideal y lo que refiere al verdadero conocimiento de las cosas, se hace notoria la imperfección de aquello que los hombres dicen comprender sin darse cuenta de que sólo son sombras de un saber inacabado que resulta sólo simple opinión (*doxa*).

¹⁵ Es en la República con el mito de la caverna que pone nombre a ese mundo perfecto, “topos uranus”, donde se encuentra el verdadero conocimiento.

¹⁶ Somos concientes de las diversas posturas al respecto de lo dicho, por ejemplo, Gómez Robledo y Ross, tratan la posibilidad que marca la doctrina platónica de lograr el conocimiento de aquellas entidades, a *contrario sensu* León Robin interpreta la imposibilidad que expone la misma doctrina para ello. Para sustentar la idea que acabamos de señalar en el texto citaremos un fragmento del *Fedón* en donde Platón manifiesta: “existe algo bello en sí y por sí; algo bueno, algo grande, y lo mismo en todo lo demás”, *Fedón*, 100b.

Ahora bien, el mito de la caverna trata de darnos luz sobre el proceso de conocimiento de los hombres y la metáfora sirve para enterar del compromiso y responsabilidad que entiende Platón hacia la enseñanza y la actividad filosófica que pone al individuo frente a la verdad. Sin embargo, será la teoría del alma la que nos de las pautas para comprender un poco más los lineamientos por los que nuestro autor desarrolla la teoría de las ideas y del conocimiento.

A través del mito de Er, en la *Politeia* y de lo descrito en el *Fedón*, Platón habla de la adquisición del conocimiento de las cosas por medio de la *psyqué*. La inmortalidad del alma y su camino entre los dos mundos es la herramienta utilizada para explicar lo que nos ocupa. El alma al habitar en el mundo perfecto y estar en contacto con las ideas logra el conocimiento de las cosas, las categorías o entes universales no son velados en su existencia. Una vez que inicia su proceso de reencarnación se pone a prueba su fortaleza y virtud al tener que beber de las aguas del olvido y enfrentar la vida en el mundo defectivo.

De esta forma, será por medio de reminiscencias, intuiciones o recuerdos al llegar a este mundo, que nosotros participamos del conocimiento de aquel universo perfecto donde se encuentran las ideas inmutables. Podemos decir, que Platón introduce de manera implícita el concepto de analogía que desarrollarán después Aristóteles y Tomás de Aquino, en virtud de la concepción que se tiene de la esencia y su participación en elementos secundarios. Así, el ente que contenga la esencia inmanente al mismo, será uno y el principal, mientras que los demás tomarán elementos que los refieran a éste.

Una vez en este mundo y bajo la sujeción cognitiva del espacio ideal, los hombres actuarán en conciencia y voluntad hacia el Bien y la virtud¹⁷. Siguiendo con la sentencia Socrática sobre el cuidado del alma, Platón en repetidas ocasiones tratará de mostrar que la vida virtuosa nos conduce no sólo a la felicidad en esta vida, ya que las

¹⁷ Al respecto en el Libro X de la *Politeia* dentro de la narrativa del mito de Er, Platón se refiere al Edicto de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: “He aquí que comienza, para vuestra raza mortal, otro ciclo portador de la muerte. No será un genio divino quien por vosotras tire la suerte, sino que vosotras escogeréis vuestro genio. El primero a quien le toque en suerte, será el primero en elegir la forma de vida a la que habrá de unirse irrevocablemente. La virtud, empero, no tiene amo, sino que cada cual tendrá de ella más o menos según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige, porque Dios es inocente”, X, 617e.

nociones de bien y virtud se identifican, sino que el conocimiento del bien nos llevará a la contemplación eterna de la existencia acabada como última finalidad del alma.

Será por lo tanto, a través de la fortaleza y cúmulo de otras virtudes del individuo, que podrá salvarse de su prisión carnal. Refiriéndonos de nuevo al mito de Er, una vez que las almas han pasado por la llanura del Olvido, en medio de un calor terrible y sofocante, llegan a un río de nombre Leteo donde sienten la necesidad de beber, mientras más agua tomen más olvidarán lo vivido y el conocimiento adquirido. Sin embargo, habrá almas dispuestas a purificarse, que se resistirán a beber del agua para entrar así en eterna comunión con la verdad, escapando del ciclo de los nacimientos.

Elementos importantes en la consideración de lo anterior, son los motivos que mueven al sujeto a actuar de determinada forma. Como fundamento de la acción en la teoría platónica se presenta la afirmación de que: “nadie tiende de su voluntad al mal o a lo que estima ser malo”¹⁸, debiendo considerar la facticidad de su aplicación respecto de los grados de conocimiento de las almas sobre esta sentencia, se actuará en consecuencia por ignorancia o imitación, siempre atendiendo a la virtud y voluntad de la *psyqué*.

Una vez que hemos tratado *grosso modo* las teorías sobre las Ideas, el conocimiento y el alma, tenemos herramientas para concretizar, si es que eso puede hacerse en estos temas, la Idea del Bien.

El Bien como ente autosubsistente se relaciona en términos ontológicos con el mismo ser y aún con el valor. En la *Politeia*, Platón considera a la idea del Bien como la causa del saber y la verdad, el ente en que reside la existencia sobrepasando incluso a la esencia en dignidad y poder. A este respecto se adjetivará al Bien como el aspecto más brillante y luminoso del ser¹⁹.

El ser como causa y sentido de todas las cosas es por lo tanto inherente a ellas, sosteniendo así el primer principio de la razón práctica. El argumento anterior resulta

¹⁸ *Protágoras*, 358d.

¹⁹ *Politeia*, 509a -510a.

trascendental para nosotros por dos motivos principales, el primero, recae en la importancia que representa la no disociación entre el ser y el valor como hemos visto que se llevó a cabo a partir de la modernidad; y el segundo, en la fundamentación teleológica de las acciones que posteriormente desarrollará Aristóteles y que trataremos en su momento.

Hasta aquí hemos tratado de la concepción ontológica del Bien, por lo que queda desarrollar su participación en la virtud.

2.1.2 La justicia en Platón. (La *Politeia* y las virtudes)

La Justicia es considerada por el ateniense como el Bien supremo y por lo tanto la virtud más perfecta. Importantes estas representaciones en tanto hacen al hombre desdichado o feliz, tanto en su actuación individual como en la colectiva. Tales apreciaciones, responden al cuestionamiento socrático sobre la finalidad de la vida, el tema de la felicidad y el “vivir bien y el vivir mal”²⁰.

Para Platón, quienes desconocen el pensamiento y la virtud, son personas que: “Jamás han levantado sus ojos ni dirigido sus pasos a lo verdaderamente alto, ni se han llenado realmente de lo real, ni han gustado del placer firme y puro, con el cuerpo agachado hacia tierra y hacia sus mesas como bestias de ganado que se hartan y se acoplan, y por la rivalidad de quien tendrá más, se cocean y cornean entre sí con cascos y cuernos de hierro, y llegan a matarse por su insaciable avidez que viene de que no llenan de cosas reales un contenido igualmente incontinente”²¹.

Ante las explicaciones formuladas sobre la identificación del Bien con el ser y la correspondiente inclinación humana hacia este, queda pues enunciado el camino de la felicidad que no será otro que el de la virtud.

El contenido del término griego *areté*, al cual vinculamos la locución virtud, fue desarrollándose desde la etapa homérica hasta alcanzar el sentido que Platón mostró en sus diálogos. El significado del término que en primera instancia refería al esfuerzo que

²⁰ *Politeia*, IX, 578c.

²¹ *Politeia*, IX, 586a.

se imprimía en la concretización de algo, poco a poco fue cambiando para entender la habilidad o pericia de las personas en la realización de una técnica (*téchne*). Tales buenos oficios, en términos de producción, resultarán insuficientes para valorar si efectivamente dichos resultados sirven para hablar de la bondad y perfeccionamiento de las personas.

Por ello, conforme transcurren los diálogos platónicos, su autor intenta encontrar y mostrar el sentido moral de virtud, así como la relación y dirección de aquello que los sofistas enseñaban como *areté*. Así, en coherencia con su teoría de las ideas, afirmará la unidad de la virtud, dirigida obviamente a la idea de Bien como perfeccionamiento del ser humano, fundando su realización, como lo hiciera Sócrates, en el conocimiento. Platón considerará entonces, la existencia de cuatro virtudes cardinales, que participan de la unidad referida. A lo largo de sus reflexiones en el *Menón* y el *Protágoras* se habla de la sabiduría, la templanza, la fortaleza y la justicia.

Esta última como hemos adelantado, es exaltada como la virtud total, ya que es en ella donde se observa la práctica de las demás. Para poder conocer qué es la justicia (*dikaiosýne*) y cómo se realiza, Platón propondrá el estudio de la *polis* y el alma, teniendo como dato característico en ambos la armonía de sus componentes.

Para la realización de la justicia en la *politeia*, se considera necesario la determinación de tareas, el cumplimiento estricto de deberes y el ejercicio constante de la virtud por sus ciudadanos. Platón analiza las bases estamentarias sobre las cuales funciona la sociedad y los quehaceres necesarios para la vida. Es así, que reconoce tres categorías de ciudadanos dentro de la estructura social. Cada uno de ellos realiza una tarea específica, teniendo al mismo tiempo que controlar los apetitos propios de su ejercicio y vida cotidiana. Tales actividades se encuentran determinadas por las aptitudes y capacidades que muestre cada individuo, por ello habrá personas dedicadas a la producción de bienes y servicios, otras al resguardo de la ciudad, y otras encargadas del gobierno de la misma.

Las tres clases enunciadas, esto es, artesanos y agricultores, guardianes de la ciudad y gobernantes, son conminados a vivir en circunstancias específicas para salvaguardar el cumplimiento de las tareas relacionadas con su casta. Asimismo, cada

uno deberá vencer los vicios a que cada actividad sea propensa y ejercitarse en su virtud. Los artesanos y agricultores se deberán a la templanza (*sophrosýne*), los guardianes al valor o fortaleza (*andréia*), y los gobernantes a la sabiduría (*sophia*).

En virtud de tal composición es que el estado se considera ideal, pues en éste se conoce y se realiza la virtud. Así, la justicia se actualizará cuando cada integrante de la *polis* realice lo que le es propio. Consecuentemente Platón reformulará la noción de justicia del poeta Simónides, quien la concebía como dar a “cada uno lo que le conviene”²², afirmando que la justicia consiste en *hacer* cada uno lo *suyo*, según el sentido de deber que la fuerza interior, de acuerdo con la virtud, nos impele a hacerlo. En el pensamiento platónico de la *Politeia*, el derecho de cada uno queda salvaguardado por la virtud de la armonía en que se desarrolla el estado ideal bajo el gobierno de los sabios, el estado mismo es la realización de la eticidad y la justicia.

Cuando el filósofo griego escribe su obra de las *Leyes*, reconoce el valor de éstas como elementos ético-pedagógicos en la vida de la *polis*, pues a través de ellas no sólo se asegura la igualdad y se regulan todos los ámbitos de la vida de los ciudadanos, sino que instruyen y guían a los ciudadanos al bien curando los males morales. La ley es la expresión de la recta razón (*ortos logos*), aquella que dirige a los impulsos del alma, que tiran en el hombre entre los límites del bien y el mal²³.

Sobre el alma humana se realiza un estudio similar al de la *polis*, para determinar la justicia en el obrar individual. En la *Politeia*, en el libro IX, Platón discute sobre las partes en que se divide el alma, identificando tres, a saber; la concupiscible, que responde a los deseos y placeres del ser humano; la irascible, referida a la parte que nos

²² *Politeia*, I, 332 c. También ha sido traducido del griego como “dar a cada uno lo que se le debe”. Pueden confrontarse los textos de Antonio Gómez Robledo en que se enuncian ambos, Cfr. GÓMEZ ROBLEDOS, Antonio, *Los seis grandes temas de su filosofía*, en el Tomo IV de Obras recopiladas por El Colegio Nacional, México, 2001, p. 853; tb. *Meditación sobre la justicia*, FCE, México, 1982, p. 26. De esta sentencia se derivará el *ius suum cuique tribuere* de la jurisprudencia romana.

²³ Sobre la ley justa se habla en el Menón, diálogo que la crítica moderna no considera propio de Platón pero que, de acuerdo con algunos teóricos, expresa sin duda el pensamiento del mismo. En este diálogo, se asevera que la ley debe por su esencia ser buena, pues representa a los dictados de la recta razón. La ley injusta, que dispone lo que no es recto, puede parecer ley a los ignorantes, pero en realidad es ilegal (*ánomon*). Cfr. FASSÒ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I...op. cit.*, pp. 53-58.

incita a la dominación, el triunfo y la gloria; y la racional, amante de la ciencia y el saber²⁴.

Por su parte, el filósofo griego narra en el *Fedro* la composición del alma humana a través de un conocido mito. En este, el alma es representada por un carro alado guiado por un auriga humano, el cual representa a la razón, tirando al frente van dos caballos, uno bueno y obediente ante las instrucciones del guía, y otro malo y desobediente. Los caballos representan respectivamente la valentía, el heroísmo y la fuerza de voluntad de la naturaleza humana, así como los apetitos corporales.

De esta alegoría y la clasificación anterior, se desprende el deber del hombre por equilibrar sus instintos y pasiones, con el fin de llegar a convertirse en un buen ser humano y participar a la vez, tanto de la bondad universal, como de la felicidad que implica su realización. Así, a cada parte del alma le corresponde una virtud, cuyo ejercicio logrará la armonía interna del individuo, para que no sólo sea un hombre justo en sí mismo y vea lograda la *dikaíosyne* para sí, sino que coadyuve a la realización de la justicia en comunidad practicando lo que es propio de cada quien. De esta forma, a la parte concupiscible le corresponde la templanza (*sophrosýne*), a la parte irascible, el valor (*andréia*) y a la parte racional la sabiduría (*sophia*). De esta forma, el hombre justo, es el hombre de bien, aquel que simplemente por ser tal, “no puede en ningún caso irradiar de sí el mal, sino tan sólo el bien”²⁵

Tales estudios son un precedente importante para el análisis aristotélico sobre la naturaleza humana.²⁶

2.2 LA ÉTICA ARISTOTÉLICA

El contexto de vida de Aristóteles (384-322 a. C.) se desarrolla por los mismos caminos que los de su maestro Platón. Las enseñanzas de este, su doctrina y la estancia

²⁴ *Politeia*, IX, 580e, 581c. En el mismo pasaje, Platón identifica a través de esta primera clasificación, tres tipos de hombre, el avaro, el ambicioso y el filósofo.

²⁵ GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Los seis grandes temas de su filosofía...op. cit.*, p. 854.

²⁶ Base argumentativa imprescindible del mismo Finnis al fijar la naturaleza del ser humano, sus tendencias y fines.

del estagirita en la Academia platónica marcan el rumbo de su pensamiento inicial, manteniéndose algunos caracteres que darán sustento a su teoría ética, política y antropológica, sólo por mencionar aquellas materias que nos interesan.

Sin embargo, la distancia que hay entre la teoría de las Ideas de Platón, con su particular concepción y justificación del Bien como aquello perteneciente a un mundo trascendente, y la concepción que formulará Aristóteles sobre estos temas, puede concebirse como un salto o un cambio de perspectiva epistemológica. El realismo aristotélico cuestionará el idealismo platónico.

Con las doctrinas idealistas, la ética toma su esencia a partir de las concepciones teóricas de los elementos y presupuestos fundamentales para su explicación y realización. Así, puede decirse que la practicidad de la ética, en este contexto, queda subordinada al plano teórico, de donde se derivará el conocimiento de los seres humanos. En contraste con esto, la perspectiva ética aristotélica busca la explicación de aquello que atañe a la vida del hombre y que supone su realización en este mundo, sin tener que referirse a la creación de esa otra existencia alterna y perfecta de donde se derivan los conceptos últimos de la moralidad. En tanto la vida del hombre se realiza en este mundo, será que Aristóteles promueva las bases para su desarrollo y plantee la búsqueda de lo que el denomina *anthrópeia philosophía* o “filosofía de las cosas humanas”.

La vida y circunstancias del hombre son varias, y bajo este carácter se tratará su estudio y guía. La doctrina aristotélica resulta importante, en virtud de que no se cierra a la realidad del cambio y la diferencia en el desarrollo y vida de los seres humanos, evitando asimismo caer en afirmaciones que determinen un relativismo como las de aquellas doctrinas que hemos analizado en el capítulo primero. El estagirita en este punto, queda sujeto a la doctrina socrática que persigue el “fin” como elemento definitorio de las cosas, y aunque Aristóteles no persiga como Sócrates una definición de ellas, si estima la existencia de características generales que puedan llevarnos a la elaboración de categorías y condiciones²⁷.

²⁷ La noción sobre la forma inmanente, ofrece la conciliación física entre el movimiento de las cosas con su constante cambio, y la idea de principios o elementos básicos que no cambian.

Dicho pensamiento sobre el “fin”, será aquél que, consideramos, da unidad a las proposiciones formuladas sobre el conocimiento moral de los hombres y su comportamiento. Así pues, la doctrina ética aristotélica queda fundamentada alrededor de la concepción del “fin”, girando alrededor de este carácter, los postulados sobre la virtud, el bien y la justicia.

Al respecto no podemos olvidar la fundamentación última que realiza Aristóteles sobre ciertas nociones, como la de felicidad y bien. De estas explicaciones se derivará la segunda característica de su doctrina. Siendo la primera el realismo, la segunda será el enfoque metafísico²⁸, cuyas particularidades habremos de desarrollar.

2.2.1 La razón práctica

Mientras que Platón habla de partes en el alma, Aristóteles tratará de facultades o potencias (*dynameis*), distinguiendo así una racional y otra irracional. En la parte dotada de razón, a su vez, identificará otra división por la que se distingue la labor especulativa o científica y la labor práctica o deliberativa.

La primera se considera en relación con las cosas de existencia estable, cuyos principios no pueden ser distintos de lo que son, por ello, su actividad está encaminada a la búsqueda de la verdad. En cambio, la función de la segunda se refiere al conocimiento de las cosas contingentes tratando los principios que determinan la actividad del hombre²⁹.

La razón especulativa, tenderá pues a la realización de un fin absoluto, mientras que la práctica mirará a un fin preciso relativo a una cosa determinada. Aquel fin opera como la motivación que impulsa al individuo en la realización de una acción. Aristóteles hablará entonces, de tres elementos en el alma que dirigen la acción y la verdad, estos son la sensación, el entendimiento y el apetito o tendencia. En

²⁸ Caracteres que dan nombre a la tradición que se conoce como realismo clásico o realismo metafísico.

²⁹ EN, VI, II, 1139a, 20. Trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM. En el presente estudio se han utilizado dos traducciones diferentes de la *Ética Nicomaquea*, aquella que acabamos de señalar (editada por la UNAM) y otra editada por Gredos. En tanto que esta última es aquí más utilizada, en las notas subsiguientes, se entenderán todas las referencias pertenecientes a dicha traducción, salvo alusión expresa a la versión de Gómez Robledo que se identificará por la editorial (UNAM).

concordancia con esto, se explica la relación que existe entre ambas partes de la facultad racional del alma.

Convendría aquí, antes de pasar al análisis de los elementos mencionados y su función en la operación, tener presente la afirmación con la que Aristóteles inicia el libro primero de *Ética Nicomaquea*, sobre el fin de toda ciencia, arte, acción y elección, diciendo que es el bien, aquello hacia lo que todas las cosas tienden.

Ahora bien, las sensaciones como razón para el actuar moral, son desestimadas, en virtud de que el nivel sensorial constituye un nivel básico en la constitución de la naturaleza de los seres humanos, teniendo los animales, por ejemplo, impulsos de tal índole ligados al placer y al dolor irracional. No obstante, como hemos dicho, al ser un elemento asociado íntimamente a nuestra naturaleza, se discute la noción de placer identificada con aquella de bien y por lo tanto como medio para alcanzar la felicidad.

Sobre este tema, Aristóteles resuelve que habrá placeres que puedan identificarse con el bien y otros vinculados con conductas censurables. El placer, puede considerarse como algo indeterminado y transitorio que obedece a las sensaciones que a los hombres parecen agradables, pero no todo lo que en principio parece ser agradable es bueno, por ello, tanto el entendimiento como la tendencia que son propias del actuar moral, intervendrán en la deliberación del acto a realizar. Así pues, el placer resulta sólo un elemento que perfecciona la actividad, como un *plus* que sobreviene a la operación humana. Por consiguiente, dice el estagirita “Siempre que el objeto que se piensa o siente sea como debe y lo sea, igualmente, la facultad que juzga o contempla, habrá placer en la actividad”³⁰

Por su parte, el entendimiento en la actividad moral debe obedecer a la razón verdadera (*ortos logos*), aquella que logra discernir entre los bienes aparentes y el bien supremo en la vida del hombre. Sobre este tema cabe mencionar la clasificación de bienes que hace Aristóteles en bienes exteriores, bienes del alma y bienes del cuerpo,

³⁰ EN, X, 4, 1175a.

considerando que el fin de la vida (*telos*) no puede entenderse sino dentro de los bienes del alma, ya que estos están en contacto directo con el “bien”³¹.

Como último elemento, la tendencia o apetito recto, se entiende a través de la finalidad de la acción. Debemos pues retomar aquello que dejamos delineado como el fin al que las cosas tienden, reafirmando que este tiene carácter de bien. Que esto sea de esta manera y no de cualquier otra, recae en la explicación que Aristóteles formula sobre la naturaleza del hombre mismo y que explicaremos en un punto más adelante. Por ahora, baste decir, que el apetito del hombre será recto, en tanto el fin de la acción sea la realización de algo bueno³².

La operación de los seres humanos, por tanto, supone un ejercicio de reflexión selectiva. Esto es, implica un acto de deliberación y deseo en el que intervienen conjuntamente inteligencia y voluntad³³.

De esta forma, queda para su comprensión explícita la interacción o complemento de las facultades y funciones del razonamiento especulativo y el razonamiento práctico. El estagirita al respecto, afirma que el pensamiento por sí mismo, nada mueve, sino sólo el pensamiento dirigido a un fin práctico. Así, podemos sostener, como lo han dicho ya autores contemporáneos, que el razonamiento especulativo se realiza por extensión práctica. El mismo Aristóteles al respecto, explica: “El principio de la acción es la elección; y el de la elección es el apetito y el raciocinio en vista de un fin. *Por esto es por lo que no puede haber elección sin entendimiento y*

³¹ Esto no quiere decir que Aristóteles haya tenido a mal los bienes consagrados a las dos características restantes, por el contrario, el estagirita es conciente de la importancia que cada rubro tiene para que el hombre pueda alcanzar su felicidad, que como ya hemos dicho, responde al fin último del hombre. Los bienes externos y del cuerpo son también necesarios para lograr la felicidad, así el estagirita también trata del placer y la amistad, el honor y la salud, así como de las cosas en general que repercuten en la vida y desarrollo del hombre. EN, I, 4, 5, 9, 10, 12, VII, 14, VIII y X. No debemos perder esto de vista pues John Finnis lo tratará en la enumeración que hace de sus bienes humanos básicos.

³² "Lo que la afirmación y la negación son en el pensamiento, son en la tendencia la prosecución y la fuga. En consecuencia, siendo la virtud moral un hábito electivo, y la elección un apetito deliberado, es menester, por estos motivos, que la razón sea verdadera y la tendencia recta si es que la elección ha de ser buena y que las mismas cosas ha de aprobar la razón y perseguir la tendencia. Ahora bien, esta especie de pensamiento y de verdad son de carácter práctico, porque así como el pensamiento teorético, que no es práctico ni productivo, su estado bueno o malo son la verdad y la falsedad respectivamente (esta es, en efecto, la función de todo lo que es intelectual), así por el contrario, el buen estado de la parte que es práctica e intelectual consiste en la verdad concordante de la recta tendencia." EN, VI, II, 1139a, 25, UNAM.

³³ Aristóteles establece en su tratado sobre el alma, la existencia de dos elementos causantes del movimiento, siendo estos el deseo y el intelecto, *De Anima*, III, 407a, IV, 408b, 409a.

pensamiento, como tampoco sin un hábito moral. La práctica del bien, no menos que de su contrario, no se dan en la esfera práctica sin pensamiento y sin carácter”³⁴.

En una comprensión general de lo anterior, diremos que la razón práctica es una función de la inteligencia humana encargada de dirigir nuestras acciones en cada caso concreto, actuando de manera selectiva y discursiva hacia la consecución de un bien.

2.2.2 El primer principio de la razón práctica

El primer principio que sigue la razón práctica del hombre, se distingue desde las enseñanzas socráticas. Como hemos visto, Sócrates afirmaba que nadie puede obrar conscientemente contra lo mejor, pues parece, no cabe en la naturaleza humana dirigirse hacia aquello que se cree malo. De la misma forma, Platón expresa que nadie tiende de su voluntad al mal o a lo que estima ser malo.

En la doctrina aristotélica, dicho principio queda establecido en el ya mencionado primer párrafo del libro primero de la *Ética Nicomaquea*, que literalmente dice: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por eso se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”³⁵.

Tal principio queda establecido como regla que la razón entiende derivada de su propia naturaleza y como tal trata de seguir, pues de ello depende su perfeccionamiento y la realización de sus fines. Resulta por demás obvio además, que se procure el bien en las acciones y disciplinas que se relacionan con la vida del hombre para procurar su desarrollo.

La enunciación de dicho precepto, resulta crucial no sólo para la doctrina aristotélica, pues en ella se fundan su tesis sobre la finalidad del hombre, la felicidad y

³⁴ EN, VI, II, 1139a, 30, UNAM, las cursivas son nuestras.

³⁵ EN, I, 1, 1094a. La traducción de Gómez Robledo dice lo siguiente: “Todo arte y toda investigación científica, lo mismo que toda acción y elección, parecen tender a algún bien; y por ello definieron con toda pulcritud el bien los que dijeron ser aquello a que todas las cosas aspiran”, EN, I, 1, 1094a, UNAM.

las virtudes, sino para la tradición que retomará su pensamiento y hará de este criterio “autoevidente”, como lo llaman Tomás de Aquino y Finnis, la base de su teoría.

2.2.3 La naturaleza tendencial y la naturaleza humana (como fin)

El análisis imprescindible del *fin* en la doctrina aristotélica nos conduce al estudio sobre la naturaleza de las cosas y en particular, al de la naturaleza humana, ya que esta última, sienta las bases por las que se conduce la ética del estagirita en su concepción sobre el bien, la virtud y la felicidad. De ahí que resulte de gran trascendencia su estudio y comprensión.

Los vocablos griegos que se refieren al fin y la finalidad son dos, a saber: *ergon*, cuyo significado es función última, y *télos*³⁶, entendido como finalidad, plenitud o consumación de algo. Como hemos anotado ya, Sócrates y Platón se preguntaron por el *ergon* de la vida del hombre. Aristóteles siguiendo un poco esta tendencia, hablará de la felicidad y será tratando de justificar esto, que nos lleve al entendimiento del bien como fin (*télos*).

Respecto de la naturaleza de las cosas, diremos que ésta responde a la esencia que determina que una cosa sea lo que es, y no otra cosa. Esto nos lleva a explicar de manera breve lo que el estagirita formula sobre la “forma inmanente” y el concepto de “potencialidad” de las cosas. Para ello, nos asistiremos del estudio que William Guthrie hace al respecto.

El filósofo griego expresará, que los objetos sensibles considerados en su individualidad son los únicos que existen, afirmación que se debe a la observación del cambio y movimiento constante del mundo físico, y como rechazo a la doctrina platónica de las ideas universales. Ahora bien, no obstante que Aristóteles crea en la particularidad de cada ente, declarará la existencia de características que forman parte de su estructura interna. Así, habrá que buscar las notas comunes que nos den pie a delimitar la clase a la que cada ser pertenece.

³⁶El significado que hemos seguido puede consultarse en: LLEDÓ, Emilio, “Aristóteles y la ética de la «Polis»”, en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la Ética, T. I...*, op. cit., pp. 146 y 162.

CAPÍTULO SEGUNDO

Cada objeto, ser o ente del mundo, estará compuesto por diversos elementos, algunos de ellos distintivos de aquello que lo hace ser lo que *es*. Así, se dice que la materia, estará informada por cierta naturaleza formal. De esta explicación, sobre la cual sólo hemos dibujado líneas generales por su complejidad y extensión, se deriva la distinción importante entre sustancia y atributo. La sustancia se refiere a las características materiales e inmateriales, que no son *adheridas* a un objeto concreto, *contrario sensu*, el atributo se explica, como los rasgos particulares del mundo perceptible que posee un ser, que hacen que sea de alguna manera en particular, esto es, que pueda predicarse de ellos cierto estado. Un ejemplo de ello sería, la transitividad de un cuerpo del frío al calor y viceversa. Con estas bases, se puede comprender un poco lo que Aristóteles dice sobre la potencia y el acto.

La potencialidad o *dynamis*, se puede describir como la capacidad que posee cada ser de realizar su propia forma específica, entendiendo por esta última su esencia o naturaleza para llegar a ser acto. Esto es, una cosa o ente *pertenecerá* a una cierta categoría, en tanto que tiene la posibilidad de desarrollarse hasta lograr la plena posesión de su forma.

La naturaleza de las cosas, consistirá pues, en una “tendencia innata o capacidad para cambiar y desarrollarse en una dirección determinada”³⁷, por ello se ve relacionado directamente con el término *dynamis* en tanto explica la respuesta a los estímulos o causas externas que producen su movimiento y transición. Esta dirección determinada se entiende como la realización o la concreción de la perfección de un ser.

De las causas que mueven a este sentido, sólo diremos que son cuatro: la causa material, que refiere a la concretización de la forma, esto es, la manera en que una “esencia” se resuelve en algo concreto; la causa formal, es esa esencia “natural” que informa a la materia, refiriéndose a la generación natural que procede de un sujeto perteneciente a la misma especie y que lo hace desarrollarse hasta perfeccionarse en su naturaleza; la causa eficiente, por la cual se inicia el movimiento, y supone los elementos que requiere el ente para desarrollarse, como son el agua y el sol para las plantas; y por último la causa final, en cuanto representa el fin al que se dirige el

³⁷ Así lo explica Guthrie en GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos*, op. cit., p. 151.

movimiento, este fin, se remite al ser subsistente como único ente perfecto por el cual se valora en última instancia todo lo mejor y lo peor en tanto es *energeia*, entendida como la fase más alta del ser, que no sólo posee todas las facultades, sino que las realiza de manera constante³⁸.

Para entrar al análisis de la naturaleza humana habremos de tratar los conceptos de bien y fin, ya que se encuentran íntimamente relacionados. En primera instancia nuestro autor nos dice que toda actividad humana tiene un fin, y éste estará relacionado con alguna clase de bien. Hay que hacer notar en este punto, que el concepto de bien de Aristóteles se separa de la *Idea de Bien* platónica. Para el estagirita, no es posible pensar en una sola concepción de bien como la describe su maestro. En tanto existen diferentes actividades del hombre, existirán asimismo distintos tipos de bienes³⁹. En una primera clasificación dirá que existen dos clases de bienes: aquéllos que se buscan y aman por sí mismos, y aquéllos que se buscan por referencia a otros.

En virtud de que los fines (y por tanto los bienes) son varios, cuando se trata de responder a la cuestión sobre el fin último del hombre, habremos de referirnos a aquél bien que sea mejor o más perfecto entre todos. Pero ¿cómo podremos identificarlo o distinguirlo entre las diferentes clases de bienes? Respondiendo a esto diremos: aquél que se busca por sí mismo será el bien perfecto, que se distingue por este hecho, de los bienes que se buscan en relación a otros. Este bien es la felicidad (*eudaimonía*), “pues la elegimos por ella misma y nunca por otra cosa”⁴⁰.

Pero, cabe preguntarnos, ¿cómo se justifica que el bien máximo del hombre, buscado por sí mismo, sea ese y no otro? La respuesta girará en torno a la naturaleza de las cosas, pues se afirma que, todo ser tiende a la realización de su propia naturaleza y es en esta, y por esta, que cada ser encuentra su *télos*. La finalidad última, dependerá entonces de las funciones y actividades que le sean propias a cada ser.

³⁸ Metafísica, IX, 6, 1048b, 29, 30-34.

³⁹ Dice en el libro primero de la EN “como hay muchas acciones, artes y ciencias, muchos son también los fines” 1094a, 10. Cabría interpretar aquí el término fin como equivalente al vocablo bien, esto con base en lo que el propio Aristóteles dice anteriormente, cuyo párrafo hemos referido al primer principio de la razón práctica. En I, 6, 1096b, 25, dice además, “las nociones de honor, prudencia y placer son otras y diferentes, precisamente en tanto que bienes; por lo tanto, no es el bien algo común en virtud de una idea”.

⁴⁰ EN, I, 7, 1097b.

Siendo así, Aristóteles realiza una distinción de las diferentes funciones que componen la naturaleza humana⁴¹. El vivir, como función vegetativa, es común a otros seres como las plantas, que al igual que nosotros se nutren y crecen. La función sensitiva, como segunda, no resulta tampoco determinante pues es común a todos los animales. La última, se establece como la actividad propia del ente que tiene razón, en tanto la obedece, la posee y la piensa, y siendo el hombre el único ser que la tiene y desarrolla, será pues su elemento característico.

El ser humano, realizará su naturaleza mientras se ejercite en las funciones que le son propias, y siendo la razón su elemento representativo, será entonces mediante ésta que alcance su fin y por ende el máximo bien. De esta forma, Aristóteles asevera en su *Ética Nicomaquea* que siendo la razón la función propia del hombre, y del hombre bueno (recordando nuevamente la relación entre el fin y el bien), su *ergon* será una *cierta* vida, conforme a *unas acciones razonables*, que el hombre bueno realizará bien y hermosamente. Así, concluye que: “cada uno se realiza bien según su propia virtud; y si esto es así resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una vida entera”⁴².

En este sentido, el fin del hombre queda determinado en virtud de su naturaleza racional. Es a través de su ejercicio que logra su realización en tanto tiende a la actualización de un bien, y más aun, de un bien perfecto, por ser éste el mejor (racionalmente) para su *ser* y el que se quiere por sí mismo. De ahí, que las acciones humanas queden sujetas a la elección racional y al ejercicio de lo que se denomina *virtud*.

2.2.4 Las virtudes

Para terminar el tema anterior se habló del *bien del hombre* como “una actividad del alma de acuerdo con la virtud”. Ya analizamos un poco lo que Aristóteles refirió sobre el bien, el fin y la naturaleza humana, y como cada uno de estos elementos se

⁴¹ Tesis que retomará y depurará posteriormente Tomás de Aquino y que servirá de base para el pensamiento de John Finnis.

⁴² EN, I, 7, 1098a, 15.

entiende por referencia al anterior. Ahora veremos cuál es el papel que la virtud desempeña en el actuar humano con vistas a su realización.

Sobre la palabra *areté*, hemos mencionado las distintas acepciones con las que fue identificada en los tiempos pre-aristotélicos. Su sentido se relacionó en términos de eficacia, habilidad, pericia y perfección, y es en este último sentido que la doctrina aristotélica desarrollará su análisis y significado.

El filósofo de Estagira, distinguirá dos clases de virtud, las *dianoéticas* o intelectuales y las *éticas* o morales. Las virtudes *dianoéticas*, se refieren a la enseñanza (y por tanto al conocimiento), su origen y crecimiento se identifican con el paso del tiempo y la experiencia. Por otro lado, las virtudes *éticas*, se derivan de la costumbre, implicadas así por el término *éthos*, entendido como carácter, y relacionado por Aristóteles como costumbre y hábito. Así, la sabiduría, la inteligencia y la ciencia son *dianoéticas*, mientras que la liberalidad y la moderación son *éticas*⁴³.

La importancia en el reconocimiento y ejercicio de la virtud recae en el conocimiento de la existencia en el ser humano de dos partes en su alma, la irracional y la que está dotada de razón. Aristóteles hablará de dos clases de impulsos que mueven al hombre, unos que proceden del pensamiento racional y otros que se desprenden del deseo irracional, ambos, se encuentran tanto en el hombre continente como en el incontinente. Hay en el alma entonces, una parte que incita al hombre a resistirse a la razón, y esta es la que caracteriza a los hombres incontinentes. Esta parte irracional, sin embargo, participa de alguna forma de la razón, si es que se analizan las tres funciones de la naturaleza humana. La parte vegetativa, como se explica, no participa de ninguna manera de la razón, no obstante, la parte apetitiva y desiderativa participan en cierto sentido ya que escuchan y obedecen. De esta forma culmina Aristóteles, “la parte irracional es, en cierto modo persuadida por la razón”⁴⁴

Es por estas características presentes en el alma de todo ser humano, que podemos elogiar o reprochar su carácter y acciones. La virtud general por lo tanto, será entendida como un estado del alma o disposición del hombre, producida por los mejores

⁴³ EN, I, 13, 1102b, 35 y 40, así como en EN, II, 1, 1103a, 15.

⁴⁴ EN, I, 13, 1102b, 30.

movimientos que suceden en el alma dirigiéndola a su perfección. Esto lo veremos con mayor amplitud en lo que sigue.

2.2.4.1 Las virtudes morales

Aristóteles estima a las virtudes morales como resultado del *éthos*, esto es, del hábito o la costumbre, nota de suma importancia, pues supone la realización consecutiva de actos para alcanzar dicha calidad. Esta primera afirmación, pone en claro la situación del ser humano frente a la actualización de la virtud, ya que, los hombres no se presumen virtuosos por naturaleza; si se tratase de algo natural, o inmanente, podría afirmarse que todos serían virtuosos sin excepción. La naturaleza no es algo que se cultive a través del tiempo o se modifique mediante la costumbre, sino que permanece como la esencia de algo. Por ello, la virtud, se entiende más bien como una *disposición natural*⁴⁵, en razón de que los hombres la adquieren mediante su ejercicio constante.

Para explicar la diferencia existente entre naturaleza y disposición, el filósofo de Estagira hace una distinción entre las capacidades o potencias del hombre y sus aptitudes o disposiciones. Las primeras, dice, se poseen por la naturaleza misma del ente y por ende, su ejercicio resulta casi inmediato, pues ejecuta las actividades que le son propias. Ejemplo de ello, es el ojo y su capacidad natural para ver, pues este ejerce su función no porque requiera de un estímulo externo o procuración, sino porque esa es su actividad y así la desempeña. Las segundas, por el contrario, no se tienen de esta manera, sino que se obtienen y desarrollan a través de su práctica y ejercicio. Para ejemplificar esto, sirve la metáfora del artista y el constructor, ya que nos haremos pintores, pintando, y constructores construyendo casas. De ahí que Aristóteles exponga que: “lo que hacemos sabiendo lo aprendemos haciéndolo”⁴⁶, siendo este el caso de las virtudes morales.

Queda claro entonces por qué la virtud es una *disposición natural* que se concreta por la realización de acciones anteriores. Derivado de este carácter, no resulta extraño que los hombres puedan inclinarse a la virtud, pero también al vicio, “pues tocando la cítara se hacen tanto los buenos como los malos citaristas, y de manera

⁴⁵ EN, II, 1, 1103a, 25.

⁴⁶ EN, II, 1, 1103a, 34.

análoga los constructores de casa y todo lo demás: pues construyendo bien serán buenos constructores, y construyendo mal, malos”⁴⁷. Se puede decir por tanto, que la virtud es selectiva pues de los hombres dependerá la elección del rumbo que tomen sus acciones desprendiéndose de ello su responsabilidad.

Del análisis anterior se resuelve que la virtud no es un elemento que pertenezca a los hombres por naturaleza. Sin embargo, nosotros diremos que responde a ella por dos elementos fundamentales que se siguen de la concepción antropológica aristotélica, siendo estos, su sentido gregario, y la razón.

Sobre el primero, Aristóteles manifiesta que se llega a la *areté* por nuestra actuación en correspondencia con la otredad, tesis que se sostiene por su concepción sobre el *zoon politikon*⁴⁸. En este sentido, el hombre será justo, en tanto se comporte de tal forma frente a los demás seres humanos, atendiendo además, que de ello depende su felicidad como fin. Así recordamos, la orientación teleológica de la doctrina aristotélica, pues la conformación de la *polis* obedece a la búsqueda del fin del hombre y su perfeccionamiento, que sólo se puede realizar en contacto e interacción con los demás. Sobre este punto nos dice García Huidobro: “[...] el dinamismo de las necesidades va exigiendo formas superiores de organización, hasta que llega un momento en que esas formas posibilitan no sólo la mejor satisfacción de lo que se requiere para vivir, sino que permiten la vida buena: la *polis* nace por las necesidades de la vida, pero subsiste para vivir bien. En el origen de la *polis*, entonces, está presente el deseo de satisfacer necesidades materiales, pero también la búsqueda de la vida buena”⁴⁹.

En el contexto social, la educación juega un rol importante para alcanzar el ejercicio de las conductas que son deseadas y evitar aquellas que resultan perjudiciales. Esto se consigue esencialmente por medio de dos elementos: como primero, consideramos las enseñanzas que procura el hombre maduro de sus conocimientos sobre

⁴⁷ EN, II, 1, 1103b.

⁴⁸ Habríamos en este punto, que aclarar la concepción Aristotélica del hombre como *animal político* en su sentido y extensión entre el individuo propiamente y la colectividad. La necesidad de entender al hombre en este contexto, se da por la naturaleza gregaria que éste posee. Así, en la *Política*, el estagirita explica las relaciones que surgen de las necesidades naturales para el desarrollo y realización integral del ser humano, desde la capacidad para comunicarse, tratando al lenguaje como dato natural imprescindible para la conformación de la *polis*, hasta la organización de los diferentes ámbitos en que se desenvuelve la comunidad, como son la familia y la aldea.

⁴⁹ GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, *Naturaleza y Política*, Ed. Edeval, Chile, 1997, p. 28.

las cosas prácticas a los jóvenes; como segundo, se considera el papel de las leyes como instrumento educador de los seres humanos, ya que la voluntad de todo legislador, de acuerdo a la perspectiva aristotélica, es formar buenos a los ciudadanos haciéndoles adquirir ciertos hábitos, distinguiéndose de esta forma, el buen régimen del malo⁵⁰.

Ahora bien, para explicar el papel que juega la razón en la consecución de la virtud, habremos de atender a su naturaleza y función.

Para desentrañar la naturaleza de la virtud moral, Aristóteles realiza un análisis de las cosas que suceden en el alma, estas son tres, a saber: pasiones, facultades y modos de ser⁵¹. La virtud no es una pasión en razón de que no responde directamente a los placeres, dolores y sentimientos como la ira, la alegría, el odio y el amor; tampoco es una facultad, pues ésta se reconoce como la capacidad de los hombres de verse afectados por las pasiones. Una vez descartadas las categorías anteriores, el estagirita llega a la conclusión de que la virtud es un “modo de ser”, ya que esta condición se refiere a “aquello” por lo que nos comportamos bien o mal respecto de las pasiones, pudiendo ser nuestras acciones objeto de elogio o censura.

De acuerdo con lo anterior, el estagirita describe a la virtud como “el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y realiza bien su función propia”⁵². Para entender esta proposición, habrá que recordar el sentido del término *areté* y su relación con la naturaleza y el fin. Hemos dicho ya, que la *areté* significa perfección en la práctica de alguna actividad, esta perfección en el campo del hombre, esta determinada por la naturaleza humana y el fin que por ella misma le corresponde. Así, podemos decir que la virtud es un estado conforme a la realización racional del fin del hombre, entendiendo por este la felicidad⁵³. Queda establecido, que la función de la virtud es hacer buenos a los hombres de acuerdo a lo que dicta su naturaleza específica y su fin. Al mismo tiempo significa, que la estructura moral de los seres humanos obedecerá a la razón, por ser esta su función característica.

⁵⁰ EN, II, 1, 1103b, 2-6.

⁵¹ EN, II, 5, 1105b, 25.

⁵² EN, II, 5, 1106a, 20.

⁵³ Aristóteles se referirá a la felicidad, diciendo que es una actividad de acuerdo con la virtud. EN, I, 8, 1098b, 10, 1099b 5.

Así, la virtud entendida como un “modo de ser”, estará determinada por la razón y por lo que decidiría el hombre prudente. No bastará entonces, con que el acto sea realizado, Aristóteles manifestará, que las acciones conforme a la virtud serán aquellas que redunden en el perfeccionamiento del individuo, pues la mera producción del acto no basta⁵⁴. Esto se explica en consecuencia de las condiciones a que quedan sujetas las acciones del hombre para que sean consideradas virtuosas, estas son tres, el conocimiento, la voluntad y la firmeza con la que se realiza la acción.

La primera condición, no implica sólo el conocimiento especulativo para realizar una acción, sino la conciencia del saber hacer, esto es, saber qué es lo que corresponde en determinada circunstancia dada la experiencia, el aprendizaje y la razón misma. Esto resulta indispensable, ya que, de acuerdo con los ejemplos expuestos por el estagirita, es posible realizar por casualidad o sugerencia alguna acción que coincida con la virtud sin que reúna los elementos que la caracterizan, así, es posible hacer algo gramatical sin tener conocimientos gramaticales y ser gramático. Siguiendo este ejemplo, para que un acto sea virtuoso y llegue a predicarse lo mismo de quien lo realiza, las acciones deben efectuarse con el conocimiento consciente de aquello que se produce y se pretende, por los dictados de la razón práctica en interacción con la especulativa.

La voluntad, como segunda condición, se refiere a la elección libre que el sujeto debe hacer sobre la acción, ya que, no se considera virtuosa a la conducta forzada, ejecutada por imitación o movida por la fuerza de la ley. Así, el hombre debe elegir las acciones “por sí mismas”, ya que como hemos visto la virtud parece un fin en sí mismo, pues está relacionada con la función propia del ser humano. Respecto de esto, dice el filósofo de Estagira: “Se ha de notar, pues, que toda virtud lleva a término la buena disposición de aquello de lo cual es virtud y hace que realice bien su función; por ejemplo la virtud del ojo hace bueno el ojo y su función igualmente”⁵⁵.

⁵⁴ EN, II, 4, 1105a, 25. Aristóteles distingue dos formas en que se manifiesta la actividad humana, siendo estas la *poiesis* y el *agere*, cuyas diferencias serán esenciales para identificar las diversas actividades humanas, como el arte, la política y la ética. Así, la *poiesis* se refiere a la actividad humana encaminada a la producción exterior, esto es, a la modificación o transformación de la materia, por otro lado, el *agere* se identifica con la actividad que permanece en el agente y lo encamina a su propio perfeccionamiento (acción ética).

⁵⁵ EN, II, 5, 1106a, 15.

CAPÍTULO SEGUNDO

Por último, se menciona como condición, que las acciones deben realizarse con actitud firme e incommovible para que sean virtuosas. La reiteración de la actos, como hemos visto no resulta arbitrario, pues se obedece a la razón y a la voluntad, por esto, es que se convierten en hábitos, porque se entiende y se es consciente el fin que representan y por ende el bien que ha de lograrse. Dice Aristóteles que al virtuoso, le resulta desagradable proceder de otra manera, siendo que, en la vida los que actúan rectamente alcanzan las cosas buenas y hermosas, por ello su vida resulta por sí misma agradable y feliz.

La virtud ética debe tender al término medio, ya que esta se refiere a las pasiones y acciones, y en ellas hay exceso, defecto y término medio. Así será como se identifiquen en concreto las virtudes morales, como medio entre el exceso y el defecto, ambos considerados como vicios pues conducen al error y son censurados. Así, todo conocedor evitará caer en el vicio, buscando el término medio como lo mejor, por ejemplo dice el estagirita “cuando tenemos las pasiones de temor, osadía, apetencia, ira, compasión y placer y dolor en general, caben el más y el menos, y ninguno de los dos está bien; pero si tenemos estas pasiones cuando es debido, y por aquellas cosas y aquellas personas debidas, y por el motivo y de la manera que se debe, entonces hay un término medio y excelente; y en ello radica, precisamente, la virtud⁵⁶.

Sin embargo, no todas las acciones y pasiones admiten término medio, pues existen algunas que son malas en sí mismas e implican como dice el estagirita “perversidad”, ejemplo de ellas son la malignidad, la desvergüenza y la envidia, como pasiones, y entre la acciones está el robo, el adulterio y el homicidio⁵⁷.

El justo medio será considerado en relación a nosotros mismos, ya que no puede establecerse una medida aritmética para las cosas humanas, siendo conscientes de las individualidades y diversas circunstancias. La bondad como hemos dicho, no puede reducirse a un conocimiento exacto, pero si puede determinarse por el uso de la recta razón, muestra de ello son los hombres dotados de sabiduría práctica. Así, Aristóteles habla de la virtud como modo de ser selectivo, pues cabrá en el individuo la potestad de obedecer o no a la razón atendiendo a sus impulsos y pasiones.

⁵⁶ EN, II, 6, 1106b20.

⁵⁷ EN, II, 6 1107a.

Se aclara entonces que el ejercicio de la virtud ética no es cosa fácil, pues como hemos dicho, requiere del conocimiento, la voluntad y la firmeza para dominar las pasiones y deseos del alma. Se requiere para su concreción, el ejercicio de la *prudencia*, entendida como modo de ser, racional, verdadero y práctico, en relación con los bienes humanos. El hombre prudente, será aquel que sepa deliberar en conjunción con los elementos que hemos señalado, sobre las cosas buenas y malas para el hombre. Aquí la última característica de la virtud moral.

Así, Aristóteles definirá a la virtud ética como “un modo de ser selectivo, siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por lo que decidiría el hombre prudente”. Los dos elementos que resultan determinantes en relación con la definición de la virtud, parecen ser el razonamiento verdadero, y el apetito recto, para que la elección pueda ser considerada como buena y por lo tanto virtuosa. La recta razón, es aquella que determina el justo medio de las virtudes morales, siendo obra de la sabiduría práctica o prudencia (*prónēsis*). El elemento que da límite o funge como norma de esta recta razón es la contemplación, identificada con la sabiduría o *sophía*. Esta interrelación, no es más que aquella que hemos mencionado entre razón especulativa y razón práctica. Por su parte, el apetito recto, será aquél que responda a los dictados del *ortos logos*.

A lo largo de la *Ética Nicomaquea*, el filósofo griego realizará un estudio a profundidad sobre los términos medios que pueden llegar a considerarse como virtudes morales, sobre la parte irracional del alma se mencionan a la fortaleza (*andreia*), la templanza (*soprosyne*) y el pudor (*aedos*), y relativas a las relaciones del hombre con sus semejantes se alude a la liberalidad (ἐλευθεριότης), la magnificencia (μεγαλοπρέπεια), la magnanimidad (μεγαλοφυχία), la dulzura (πραότης), la veracidad (*alétheia*), el buen humor (εὐτραπελία), la amabilidad (*filia*), la justicia (*dikaiosyne*) natural (ἦθος o *éthos*) y política (νόμιμον), y la equidad (*ἐπιείκεια*)⁵⁸.

⁵⁸ Esta relación se ha tomado de GRANJA CASTRO, Dulce María, “Aristóteles y las virtudes”, en Mark, Platts (Coor.), *La ética a través de su historia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1988, pp. 38 y 39.

2.2.4.2 Las virtudes intelectuales

La consideración aristotélica de las virtudes *dianoéticas*, entendidas como aquellas dirigidas al ejercicio de la razón, tiene sus bases en las tesis sobre la naturaleza y el fin de los entes.

Hemos dicho anteriormente, que la función de cada ser consiste en alcanzar su propia forma y desarrollar la actividad que le sea adecuada. Ahora bien, si entendemos a la virtud como disposición para alcanzar la perfección, encontraremos una directa relación de la *areté* con la naturaleza de las cosas. En este sentido, si atendemos a que la naturaleza humana se caracteriza por su función racional, diremos que el ejercicio de ésta nos encaminará al perfeccionamiento de nuestro ser.

Aristóteles, identifica dos clases de virtudes intelectuales, en concordancia con la distinción que realiza entre razón especulativa y razón práctica. Siendo estas, las partes que conforman el intelecto humano, tratará asimismo de las virtudes que pertenecen a cada una en cuanto a su actividad. El objeto al que responden ambas quedará determinado por la verdad, pues es esta la función que representa a las partes intelectivas. Por lo tanto, para conocer cuáles son sus virtudes propias, se atenderá a las disposiciones según las cuáles cada parte alcanza esa verdad.

Respecto del entendimiento práctico, se habla del arte (*téchnē*) y la prudencia (*phrónesis*). Como hemos referido anteriormente, el razonamiento práctico se refiere a lo contingente y operable del ser humano, dentro de ese actuar, se señalan dos efectos, la producción y la acción, y será sobre ellos que versen estas virtudes.

El arte, queda señalado como el modo de ser que acompaña a la actividad productiva. Aristóteles en este aspecto, es cuidadoso al establecer las diferencias existentes entre la mera creación y la producción conforme a la razón. La distinción versa en el sujeto que produce y no en el objeto producido, ya que pueden generarse infinidad de obras, que pueden obedecer al azar en estética y utilidad, sin que el sujeto que les da origen logre alcanzar el perfeccionamiento por la realización de lo bello y lo bueno. En este sentido, el arte del artista no significará la habilidad para producir, sino

la aptitud o disposición productiva que vaya acompañada de la razón verdadera, pues de esta dependerá la realización consciente de un fin, y por lo tanto, un bien.

Por su parte, la prudencia recae en el ejercicio deliberativo del hombre, respecto de lo que es bueno y conveniente para el hombre. Esto, no en sentido relativo, sino conforme a la verdad que se desprende de la razón, y la verdad que obedece a la practicidad de las cosas humanas. Dice Aristóteles, que una acción bien hecha es ella misma el fin, y en el caso del accionar humano reviste formas admirables, y por ello importantes, pues el buen juicio y la elección del hombre prudente, habrá de vencer las pasiones, así como los placeres y dolores. La prudencia, tiene por objeto lo que puede ser de otra manera, por ello se refiere a un modo de ser selectivo que obedece a una deliberación recta. Por su complejidad y ejemplaridad en el accionar humano, Aristóteles hace su referencia expresa como la virtud propia de la parte práctica del alma racional.⁵⁹

Sobre las virtudes que pertenecen al campo de la razón teórica, identificadas como aquellas que ejercitan el intelecto, el estagirita identifica tres: la ciencia (*epistème*), la inteligencia (*nous*) y la sabiduría (*sophia*).

La ciencia, es el conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias, para ello, se habla de la existencia de principios demostrables. Como características específicas de la *epistème*, se nos señala su carácter o aptitud para ser enseñada, a la vez que esta clase de conocimientos pueden ser aprendidos, situación que se explica en virtud de la forma en que los recibimos, ya que en los *Analíticos*, se había analizado su obtención por medio de la inducción y el silogismo. La ciencia, por lo tanto, se define como un modo de ser demostrativo, a través del cual se llega a la verdad y el conocimiento de las cosas de este mundo.

La inteligencia o intelecto, son explicados como aquello que funciona como principio de lo científico. Toda actividad y ciencia, parte de ciertos principios y el lugar

⁵⁹ EN, VI, 5, 1140b, 25. En este sentido, cabría señalar los ámbitos a que se circunscribe la *phrónesis*, siendo éstos el individual, económico y el político. Dentro de la vertiente política se habla de la legislativa, deliberativa y ejecutiva. Sobre esto puede verse GRANJA CASTRO, Dulce María, “Aristóteles y las virtudes”, op. cit., p.38; y el estudio que hace Aubenque en *La prudencia en Aristóteles*, op. cit., *passim*.

o la forma por lo que son recibidos, no se puede definir ni como ciencia, ni como sabiduría, así, la parte que tiene la disposición para captarlos será esta⁶⁰. La inteligencia, será pues el lugar en que se inicie el proceso de conocimiento.

La sabiduría, forma una conjunción entre la ciencia y la inteligencia. El filósofo de Estagira, nos dice que aquél que se llama sabio no sólo debe conocer lo que sigue de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios. Así, podemos ver como se une y capitaliza el trabajo de la inteligencia en la búsqueda y demostración científica de la verdad. Debido a lo anterior, la *sophia* se estima en la *Ética Nicomaquea*, como y la más exacta de las ciencias⁶¹.

Una vez que hemos revisado cuáles son las virtudes intelectuales, pasaremos al análisis de su consideración y la justificación sobre ésta. En lo que respecta a lo primero, las virtudes teóricas, son estimadas como primarias en relación con las virtudes morales, ya que estas últimas, como lo hemos visto, tratan de los impulsos de la parte irracional del alma y la interrelación del hombre con sus semejantes⁶². En cambio, las virtudes intelectuales se encuentran en relación directa con la función o *ergon* de los seres humanos, considerado como lo más elevado de su naturaleza y conforme a lo cual deben dirigirse. El elemento distintivo de esta naturaleza, como lo hemos mencionado anteriormente, es la razón, por ende, toda actividad relacionada con su ejercicio, es considerado superior.

En justificación de lo anterior, Aristóteles trata el tema de las virtudes teóricas, como actividades o estados del alma idóneos para lograr el perfeccionamiento de los hombres, en razón de que éstas ejercitan la parte más elevada, e incluso divina que posee nuestra especie. Para el filósofo griego, en la vida contemplativa reside la felicidad perfecta, y esto es así, porque la contemplación (o el ejercicio racional) es la

⁶⁰ EN, VI, 6, 1141a, 5.

⁶¹ EN, VI, 7, 1141a, 17.

⁶² Dice Aristóteles: “La vida de acuerdo con la otra especie de virtud es feliz de una manera secundaria, ya que las actividades conforme a esa virtud son humanas. En efecto, la justicia, la valentía y las demás virtudes las practicamos recíprocamente en los contratos, servicios y acciones de todas clases, observando en cada caso lo que conviene con respecto a nuestras pasiones [...] la felicidad perfecta es una actividad contemplativa...” EN, X, 8, 1178a 10, 1178b, 8.

mejor parte del hombre⁶³. Dadas estas características, y bajo estas consideraciones, el ejercicio de las virtudes será la base para lograr la felicidad.

La *eudaimonía*, según el estagirita, además de ser una actividad de la virtud más excelente, es continua, agradable, independiente, y buscada en sí misma. Esto podemos entenderlo en relación con la naturaleza y el fin del ser humano, pero también en relación con los diversos tipos de actividades, representando este un factor importante, ya que recordaremos, hay bienes o fines que se buscan por causa de otros y algunos que se buscan por sí mismos, siendo este el caso de la felicidad.

De esta forma, Aristóteles asevera que si la felicidad es una actividad de acuerdo con la virtud, resulta razonable que sea una actividad de acuerdo con la virtud perfecta⁶⁴, y las virtudes perfectas no son otras sino las *dianoéticas*. Así, la actividad contemplativa será la felicidad perfecta, pues en ella se actualiza plenamente la naturaleza humana.

Ya hemos mencionado que el actuar conforme a la virtud es razón suficiente de felicidad, ya que hacer lo que es noble y bueno es algo deseado por sí mismo. De la misma forma es considerada la actividad del intelecto, pues como lo describe Aristóteles, es la “más excelente (pues el intelecto es lo mejor de lo que hay en nosotros y está en relación con lo mejor de los objetos cognoscibles)”⁶⁵; asimismo, es la más continua, ya que somos capaces de concentrarnos en la actividad intelectual más tiempo que en cualquier otra; además, nadie puede negar que la más agradable de las actividades virtuosas es aquella en concordancia con la sabiduría.

Como otras características del ejercicio intelectual, Aristóteles menciona el placer que provoca su realización, ya que el goce que produce es admirable en pureza y firmeza; también se menciona la forma autárquica en que este puede llevarse a cabo, en razón de que esta actividad no requiere de otras personas para ser ejecutada, y el sabio aún estando sólo puede teorizar. De gran relevancia se toma, por otra parte el que

⁶³ El estagirita al respecto expone lo siguiente: “De suerte que la actividad divina que sobrepasa a todas las actividades en beatitud, será contemplativa, y, en consecuencia, la actividad humana que está más íntimamente unida a esta actividad será la más feliz.” EN, X, 8, 1178b, 25.

⁶⁴ EN, X, 8, 1177a, 15.

⁶⁵ EN, X, 7, 1177a, 20.

parezca la actividad más desinteresada, pues es la única que de acuerdo a las características que hemos mencionado, parece ser amada por sí misma, en virtud de que nada material se obtiene de ella excepto la propia contemplación⁶⁶.

Podríamos llegar a la conclusión de que la vida dedicada al ejercicio intelectual es la mejor y la más feliz, el estagirita es conciente de la dificultad que representaría para el ser humano vivir así. Es una actividad que representa lo divino en su ejercicio ininterrumpido, así el hombre actúa de conformidad con lo divino que hay en él. De esta forma, aunque no podamos más que actualizar una pequeña parte, ésta sobrepasa a todas en poder y dignidad, pues es nuestro deber vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros⁶⁷.

2.2.5 La justicia (como alteridad)

Como hemos señalado anteriormente, la justicia o *dikaiosyne*, se encuentra considerada como una de las virtudes morales. Siendo así, el estagirita hablará de dicha *areté*, como la más perfecta o total, pues en ella se realizan las demás virtudes⁶⁸.

En su análisis de la justicia, el estagirita parte de la premisa de que los conceptos tanto de justicia como injusticia, tienen varios significados que se presentan próximos y por ello resulta difícil su distinción. Así, Aristóteles tratará de los comportamientos del hombre que parecen justos e injustos para desentrañar su naturaleza general. De este examen, se desprende el comportamiento virtuoso de los hombres en otros sentidos, por ejemplo, hablando en sentido negativo, se ejemplifica la codicia, el egoísmo y la ilegalidad, para demostrar los actos injustos, por el contrario la justicia se encontrará en el actuar equitativo y legal⁶⁹.

⁶⁶ EN, X, 7, 1177b, 5. De las actividades prácticas, por el contrario, nos afirma Aristóteles, obtenemos otras cosas además de la acción misma.

⁶⁷ EN, X, 7, 1177b, 30 y 1178 a, 5.

⁶⁸ EN, V, 1, 1129 b, 30.

⁶⁹ Dice Aristóteles: “Vamos a considerar los diversos sentidos de la palabra «injusto». Parece que es injusto el transgresor de la ley, pero lo es también el codicioso y el que no es equitativo; luego es evidente que el justo será el que observa la ley y también el equitativo. De ahí que lo justo sea lo legal y equitativo, y lo injusto, lo ilegal y lo no equitativo.” EN, V, 1, 1129 b, 1-5.

Lo anterior resulta muy importante, pues nos marca no sólo la naturaleza de la *dikaiosyne* sino el contexto en que se desarrolla, pudiendo distinguir elementos trascendentales como la alteridad (*prós héteron*), la igualdad (*isótes*), la ley (*nomos*) y la equidad (*epiékheia*), en cuyas bases se fundamentarán los diferentes tipos de justicia que distingue la doctrina aristotélica, como son la virtud general, la virtud particular, distinguiendo a su vez a la justicia distributiva y correctiva, y la virtud política, pudiendo ser ésta natural o legal.

La alteridad en la teoría de la justicia aristotélica, hace que la virtud de la justicia sea perfecta, porque no sólo se estima como hemos dicho, que en el ejercicio de la *dikaiosyne* se actualicen las demás virtudes, sino porque su realización se hace con referencia a otras personas y no sólo consigo mismo. A diferencia de la doctrina platónica, en donde la justicia se considera en un ámbito de perfección individual primero y social después, Aristóteles plantea a la justicia inmersa en el plano social. Como hemos tratado ya, y para explicar un poco más la aseveración anterior, habrá que recordar, que a pesar de que Platón distingue a la justicia como la más completa de las virtudes, por encaminar el alma al perfeccionamiento que llevará al hombre a su realización, ésta servirá únicamente como referencia de la armonización individual de las partes del alma humana, en tanto que, pasando al espacio de la *polis* la justicia se entenderá sólo como la armonización de las tareas destinadas a cada clase. Aristóteles en cambio, hace presente de manera decisiva el factor de las relaciones intersubjetivas, elaborando desde esta perspectiva su análisis sobre los comportamientos justos e injustos para determinar la razón de la justicia como virtud.

Así, la justicia se relaciona estrechamente con la amistad (*filia*), puesto que se identifica con una base común a ambas, siendo ésta, la asociación⁷⁰. El hombre, de acuerdo con la doctrina aristotélica, es un animal político y será en la comunidad en la que se encuentren los principios y fuentes de la justicia y la amistad. En relación a lo anterior, el estagirita afirma: “Por la misma razón, la justicia es la única entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno, porque afecta a los otros; hace lo que

⁷⁰ EE, VII, 9, 1241 b, 1, y EN, VIII, 9, 1160 a, 1.

conviene a otro, sea gobernante o compañero [...] el mejor (hombre), no es el que usa de la virtud para consigo mismo, sino para con otro; porque esto es una tarea difícil”⁷¹.

Sobre lo que hemos dicho hasta ahora respecto de la alteridad, se puede explicar la diferencia que hace Aristóteles sobre la virtud de la justicia en general y la justicia particular. La justicia será considerada en su forma absoluta, en tanto, se trate de la virtud como tal, esto es, cuando nos estemos refiriendo al modo de ser que haya logrado un individuo para que pueda ser sujeto de la *areté*, condicionada a su realización con el prójimo. En cambio, cuando se realiza un acto justo en relación a otro se estará hablando de la justicia particular.

Como ejemplo de ello menciona Constantin Vicol, que la virtud entera resulta de la “obediencia de las disposiciones prescritas en las leyes para la educación de la comunidad, con miras a la formación de un hombre virtuoso”⁷². Recordemos que hay varias especies de justicia, siendo ésta una de ellas, y perteneciendo pues a la virtud total. Siguiendo con el ejemplo, la virtud parcial será aquella referente al honor, la fortuna, la salud personal y, en general a todos los motivos de este orden, haciendo referencia a las cosas compartidas entre los miembros de una comunidad. Sobre las distribuciones, cabe hacer la mención de que las personas pueden tener partes iguales o no a las de los otros y ello puede ser motivo de conflicto.

Siendo el *término medio* aquello que determina a las virtudes morales, podemos cuestionarnos sobre la forma en que se estiman los modos de justicia que se han identificado. Aristóteles señaló como dicho *mesótes*, de las virtudes éticas, el elemento intermedio entre dos vicios, considerados así el exceso y el defecto de las acciones. Sin embargo, el caso de la justicia se presenta diferente, y no puede ser medido en consecuencia, ya que aquello que es debido a cada quien no responde a la privación o al exceso, sino a lo que es. En este sentido, la *dikaiosyne*, como la define el estagirita es *propia del medio*, mientras que la injusticia pertenece a los extremos⁷³.

⁷¹ EN, V, 1, 1130a.

⁷² Cfr. IONESCU, Constantin Vicol, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, Tomo I, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1973, p. 514,

⁷³ EN, V, 5, 1133b, 20.

Ahora bien, ¿cómo podemos detectar ese medio? El mismo Aristóteles habla de una unidad establecida en virtud, para hacer de las cosas commensurables. Así, por ejemplo, habla de la moneda, para poder establecer entre el tener más y tener menos, pues parece que es de esta forma que las justicias particulares actúan, encontrando lo que pertenece a cada cual. Sobre esto, el filósofo de Estagira menciona la existencia de dos clases de justicia particular, la distributiva, y la conmutativa.

La justicia distributiva opera en razón de proporcionalidad dentro de las relaciones humanas sobre el reparto de los bienes⁷⁴. Para ello resulta necesario diferenciar las partes en que se presentan dichas relaciones, distinguiendo así dos principales, los bienes y las personas. Sobre esta base, comienza a representarse la afectación que precede a la justicia, ya que en este tipo de relaciones encontramos al menos dos individuos que interactúan y dos cosas debidas. Ahora bien, relativo a estos elementos, Aristóteles explicará que la distribución para la proporcionalidad se aplica con igualdad en los términos, y por lo justo respecto de los sujetos.

Esta clase de justicia puede verse representada en la frase que expresa: «hay que tratar igual a los iguales y desigual a los desiguales»⁷⁵. Dadas las diversas circunstancias de los hombres en general y sus relaciones, se distinguen ciertos elementos que nos ayudan a clarificar la igualdad o desigualdad anterior. Así, Aristóteles propone al mérito como medida en las distribuciones, además de tratar el criterio de necesidad como elemento indispensable para la cuantificación de los bienes. Los méritos pueden ser varios, pues no todos los consideran igual, o aplican el mismo, entre ellos se mencionan la libertad, la riqueza, la nobleza y la virtud⁷⁶.

⁷⁴ Aquí cabe hacer la aclaración sobre la connotación del término «bienes», pues no queda reducido como podría pensarse a los bienes de tipo material. Recordamos para ello lo que se ha dicho hasta ahora sobre las diferentes concepciones de bien que distingue el estagirita, ya que todo arte e investigación, así como toda acción y libre elección parecen tender a un bien, y sobre éstos distingue tres clases, los exteriores, del cuerpo y del alma. Como ya hemos tratado anteriormente, todos son necesarios para lograr la felicidad del hombre, pero son los del alma los más preciados pues es en ellos donde se encuentra la mayor perfección del ser humano y por ende su acercamiento a lograr su forma y fin.

⁷⁵ Literalmente el texto Aristotélico señala lo siguiente: “Y la igualdad será la misma en las personas y en las cosas, pues la relación de unas y otras es la misma; en efecto, si no son iguales, no tendrán partes iguales” EN, V, 3, 1130b, 20.

⁷⁶ EN, V, 3, 1131a, 25. Esta distinción se hace en relación con las diversas formas de gobierno respecto de las cualidades que éstas consideran más importantes, así, para la democracia será la libertad, mientras que para la oligarquía serán la riqueza y la nobleza, y para la aristocracia la virtud. Al llegar a este punto podría parecer que Aristóteles cae en algún tipo de indefinición sobre la consideración de los méritos en relación con un tema trascendental, como es la justicia, sin embargo habrá que recordar las bases de la

La distribución, entonces, se explicará por las diferencias que se presentan en las relaciones humanas, ya que, si las personas no son iguales o no participan en partes iguales, no tendrán por ende partes iguales, y lo justo en este caso se determinará a través de la proporción. Esta no puede traducirse en una operación numérica simple, sino que requiere igualar razones, por lo que se le da el nombre de igualdad geométrica. Así, si Juan aportó ocho monedas y Luis tres en la compra de legumbres, no podemos esperar que Luis reciba más allá de lo que corresponde respecto de su participación. Asimismo, no se puede pedir que la aportación de Luis sea mayor a tres monedas, si su labor es la de carpintero y su remuneración es baja, en comparación a Juan que tiene la capacidad de aportar ocho monedas, en virtud de que es ministro y su remuneración es alta. La justicia que actúa en este caso, impide que esta proporción sea violada, porque como expresa Aristóteles, lo proporcional es un término medio y lo justo es proporcional⁷⁷.

La justicia, como dice el estagirita, es una virtud por la cual, la persona que es justa practica intencionalmente aquello que es justo, y esto se entiende respecto del sujeto que distribuye entre sí mismo y los demás, o entre dos, si es así la relación particular, proporcionalmente lo mismo, y no de manera que el reciba más y el prójimo menos o al revés. En contraste, la injusticia así como el injusto y lo injusto, serán determinados por el detrimento o excedente en la proporción, ya que estos resultan perjudiciales.

Por su parte, la justicia correctiva, que después tomará el nombre de conmutativa, opera en las relaciones entre individuos. Este tipo de vínculos se entienden también como relaciones de cambio, ya que se refieren a los tratos que realizan las personas entre sí, suponiendo asociaciones basadas en la igualdad. Así, este tipo de

doctrina aristotélica para evitar la equívoca interpretación. Aristóteles mira a la particularidad de los casos y acciones siendo consciente de la pluralidad en la conformación del mundo, el hombre y sus relaciones, pero no por ello configura un relativismo, sino que atiende a lo más bello y perfecto que puede haber en el hombre para así lograr su *ergon* y su *telos*. De ello, ya hemos hablado bastante, pero nos detendremos a decir que la virtud es el mérito que la doctrina aristotélica estima como más importante debido a que representa en ella misma el camino al mejoramiento.

⁷⁷ EN, V, 3, 1131b, 10. Sobre este tipo de distribución, de forma inversa y tomando en cuenta la igualdad y desigualdad, se han diseñado en la actualidad medidas de discriminación positiva respecto de varios sectores de la población como mujeres, niños, discapacitados, personas que sufren alguna enfermedad, etc. Para un análisis sucinto de los distintos criterios de distribución cfr. SALDAÑA SERRANO, Javier, "La filosofía política de Tomás de Aquino" en CONSTANTE, Alberto (Coor.), *Imprescindibles de la ética y la política (siglo V a. C.- siglo XIX d. C.)*, UNAM-FFyL, México, 2006, p. 123.

correspondencias pueden entenderse de dos tipos, voluntarias e involuntarias, según se deriven de contratos, tales como la compra, la venta, el préstamo de dinero, la fianza, el usufructo, el depósito y el alquiler; o sean producto de actos ilícitos o clandestinos como el robo, el adulterio, el homicidio, el ultraje, la mutilación, la difamación y el insulto.

A diferencia de la igualdad geométrica a ésta se le identifica como aritmética, ya que de este tipo de relaciones se presume un intercambio igualitario que representará lo justo. Aristóteles respecto de este tipo de justicia explica que: “No importa que un hombre bueno haya despojado a uno malo o al revés, o que un hombre bueno o malo hayan cometido un adulterio: la ley sólo mira a la naturaleza del daño y trata ambas partes como iguales, al que comete la injusticia y al que la sufre [...]”⁷⁸.

La justicia correctiva procedente de relaciones voluntarias, se entiende en términos de pérdida o ganancia en virtud de las consecuencias que siguen a un intercambio, ya que, si se obtiene más se gana y si se obtiene menos se pierde. Concretando al ámbito de la justicia, esta se actualizará en tanto las dos partes involucradas, no tengan más ni tengan menos, sino lo mismo que tenían, en cuanto que esto represente en el cambio lo que pertenece a cada uno. De las relaciones involuntarias, se habla de tratar de igualar la injusticia cometida y aquél encargado de decir lo que es justo (*iuris dictio*) es el juez. La figura del juzgador, pues, queda relacionada directamente con el término medio, en razón de que su papel es el de restablecer la igualdad, que en caso de ser alcanzada (la intermediación o lo más cercano al medio) será considerada justicia. Así, lo justo en lo que respecta a los cambios no voluntarios queda determinado como el término medio entre una especie de ganancia y pérdida, consistente en tener lo mismo antes y después. La conducta justa será en este contexto, como un término medio entre cometer una injusticia y padecerla.

Con esto, hemos visto lo que implican las justicias particulares y a partir de ello podemos decir que la *dikaiosyne* es una virtud en tanto representa igualdad (*isótes*), ya sea en los sujetos o en los objetos inmersos en las relaciones en que es operativa⁷⁹. Pero ¿cuál es la forma en la que podemos hacer factible esa igualdad, si todas las cosas son

⁷⁸ EN, V, 4, 1132a, 1-5.

⁷⁹ Una afirmación al respecto encontramos en FASSÓ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I*, op. cit., p. 62.

tan diferentes?, ¿de qué forma decimos que las cosas son iguales? Sobre estas preguntas recae el análisis del segundo elemento definitorio de la justicia.

Dado que la justicia representa proporción e igualdad en el intercambio y las relaciones personales, es menester que los *bienes*⁸⁰ en juego puedan igualarse, haciéndose de alguna forma comparables para de esta forma propiciar el que exista efectivamente una retribución *proporcionada* de acuerdo a la relación y circunstancias que se traten.

Para Aristóteles es la *necesidad*, la que actúa como unidad para hacer que las cosas tomen un valor parecido y puedan llevarse a cabo relaciones de cambio y restitución de bienes exteriores. Es la necesidad y no otra cosa, ya que si los hombres “no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual”⁸¹, no habría elemento que impulsara al cambio. Así, este tipo de bienes quedan medidos haciendo posible la asociación y el cambio proporcional, haciendo posible en definitiva, que se hable de igualdad respecto de los diversos productos de las relaciones humanas.

Como tercer elemento fundamental de la justicia hemos mencionado a la ley (*nomoi*), la cual obedece al tipo de justicia política que Aristóteles identifica. Esta, se entiende como aquella que se da en la comunidad, integrada por personas libres e iguales, que se procura en términos geométricos o aritméticos según hemos visto. De acuerdo con el estagirita, la plena realización de la justicia se da en el marco de la *polis*, pues es en ella, donde los seres humanos mantienen una interacción constante con sus homólogos (*prós héteron*), reflejando así su naturaleza gregaria (*zoon politikon*) y la necesidad que lo une a vivir en sociedad y para su sociedad⁸².

Como parte de la justicia política Aristóteles identifica dos tipos más, siendo éstas, la justicia natural y la justicia legal. La primera es aquélla que en todas partes tiene la misma fuerza y no está sujeta al parecer humano. No obstante, la justicia natural

⁸⁰ En el sentido de bienes a que hemos hecho referencia anteriormente.

⁸¹ EN, V, 5 1133a, 25.

⁸² Dice Aristóteles en la *Política*: “La ciudad es asimismo por naturaleza anterior a la familia y a cada uno de nosotros. El todo, en efecto, es necesariamente anterior a la parte. Es pues manifiesto que la ciudad es por naturaleza anterior al individuo, pues si el individuo no puede de por sí bastarse a sí mismo, deberá estar con el todo político en la misma relación que las otras partes lo están con su respectivo todo”. *Política*, I, 1, 1253a, 20.

no es inamovible, ya que el Estagirita es consciente de los cambios que se presentan en el mundo y así lo expresa: “Quizá entre los dioses no lo sea de ninguna manera, pero entre los hombres hay una justicia natural y, sin embargo, toda justicia es variable, aunque hay una justicia natural y otra no natural [...] aunque ambas sean igualmente mutables”⁸³.

En este sentido, la justicia no natural a que se refiere en el pasaje anterior será la justicia legal, también denominada convencional, que tiene origen en acciones estimadas indiferentes pero que después dejan de serlo. Este tipo de justicia lo explica equiparándolo a las unidades de medida, pues éstas no eran iguales en todas partes; así como a las perspectivas de las diversas formas de gobierno, en tanto que cada una dictará las leyes según la forma de su régimen.

La ley para Aristóteles, es una obra política que actúa como medio, no sólo educador de la virtud, como afirmaba su maestro Platón, sino como instrumento para hacer cumplir los preceptos racionales del intelecto y hacer efectiva la racionalidad práctica. Acerca de la virtud dice el estagirita, no basta conocerla sino practicarla, y se sabe bien que existen personas que obedecen a la razón y a sus estímulos generosos, pero también hay hombres que sólo siguen sus impulsos pasionales y de placer. Así, a la ley se le reconoce fuerza obligatoria y se le considera como expresión de prudencia e inteligencia. La ley, como dice Guido Fassò, funciona como un elemento racionalizador de la vida política⁸⁴. No todas las leyes serán buenas, ya que existen formas de gobierno mejores y peores, y será de acuerdo con la rectitud afín a ellas que las leyes compartirán su eticidad. La rectitud de una forma de gobierno se demuestra por el fin que persiga, y el mejor es considerado como el interés general. Así, dice Aristóteles en la *Política*: “[...] lo recto ha de entenderse igualitariamente, y que, por tanto, lo «igualitariamente recto» debe serlo con relación al interés de toda la ciudad y al bienestar común de los ciudadanos”⁸⁵.

⁸³ EN, V, 7, 1134b, 25-35. Dicho reconocimiento sobre la mutabilidad no lleva a Aristóteles, como llevaría a Montaigne, a un relativismo ético, o a considerar la justicia natural como relativa. Esto es importante porque algunos han tomado esta afirmación de Aristóteles de manera aislada y han afirmado en él una postura relativista.

⁸⁴ FASSÓ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I*, op. cit., p. 68.

⁸⁵ *Política*, III, viii, 1283b, 35-40.

El fin de la ley, por tanto, no es sólo guardar el orden social, sino representar y guiar a las personas al bien común y a la virtud. Recordemos que al inicio del libro quinto de la *Ética Nicomaquea*, Aristóteles afirma que lo justo es lo *legal* y lo equitativo, y se considera de esta manera, pues se piensa que todas las cosas legales de algún modo son justas, ya que provienen de la actividad legislativa y las leyes cuando son justas, como hemos dicho, miran a la conservación del bienestar de la comunidad política. Sobre su contenido, además, nos dice que la ley ordena hacer lo propio del valiente, y del moderado, así como del apacible y los sujetos de las demás virtudes morales, mandando por ejemplo, no abandonar el sitio ni arrojar las armas en combate, o no cometer adulterio, ni dar golpes o hablar mal a nadie⁸⁶. En contraposición a las virtudes, prohíbe las formas de los vicios y aquellas que han quedado señalados como formas perversas por si mismas como el homicidio y el robo.

Se hace notar en la doctrina aristotélica, sin embargo, que no se cae en un simple legalismo, pues se sabe que la justicia legal resulta insuficiente en muchas ocasiones, en razón de la generalidad a que obedecen las leyes y la imposibilidad de actuar rectamente en casos particulares. Por ello, siendo lo justo, lo legal y lo *equitativo*, se atenderá a cada caso singular con la corrección que de la ley hace la equidad (*epiēikeia*) para que de esta forma la justicia se alcance plenamente.

Así, la equidad se presenta como elemento imprescindible para la actualización de la justicia legal y hacerla efectiva en el caso concreto. Esto no debe llevar a pensar que existe alguna contradicción con la utilidad o justicia de la ley, o bien con la labor del legislador, pues no es que ésta o aquella sean erróneas de manera continua al elaborar juicios generales, aunque esto puede llegar a suceder. De lo que se trata es de considerar que la naturaleza de la cosa puede ser tal, que en el momento de aplicar la ley de manera singular, puede resultar desproporcionada o inequitativa y, por ende, injusta. Ésta, además, es la manera en que se presentan las cosas prácticas, por eso, “lo equitativo es justo y mejor que cierta clase de justicia, no que la justicia absoluta, pero sí mejor que el error que surge de su carácter absoluto”⁸⁷.

⁸⁶ EN, V, 1, 1129b, 10-30.

⁸⁷ EN, V, 10, 1157b, 20-25.

La naturaleza de lo equitativo, queda comprendida como la corrección de la ley, en la medida en que su universalidad la deja incompleta. La equidad no es rígida en virtud de que sabe adaptarse a las circunstancias y a los casos, pues también se sabe, que no todo puede ser regulado por la ley, ya que hay cosas que no permiten tal rigidez, y es por ello necesario la aplicación de la equidad.

Una vez revisada la teoría de la Justicia, damos por concluido el análisis de la doctrina aristotélica sobre la ética y el derecho, dando paso al examen de la doctrina de Tomás de Aquino, personaje que no sólo comentó la obra aristotélica sino que capitalizó y desarrolló puntos importantes para la evolución de la filosofía. Así, pondremos especial atención, como lo hemos hecho con las tesis del estagirita, en los conceptos de naturaleza humana, fin, virtud, bien, ley y justicia, ya que para los fines de este estudio, representan la base teórica sobre la que John Finnis desarrolla sus postulados de los bienes humanos básicos y el derecho.

2.3 ÉTICA EN TOMÁS DE AQUINO

La doctrina de Tomás de Aquino (1223-1274 d. C.) se desarrolla en tiempos de escisión y choque intelectual por la multiplicidad de posiciones y teorías que envuelven a la escolástica. El aquinate, hubo de dialogar con diversas posturas filosóficas y religiosas que reclamaban para sí la verdad y universalidad. Tal es el caso de las tesis griegas, siendo el helenismo parte importante en el desarrollo intelectual y cultural de la época, se retoman las tesis presocráticas y platónicas; lo mismo ocurre con los postulados de tendencia romana, que aparecen con las ideas de Cicerón (paganismo); de igual forma con el pensamiento derivado de la época de las provincias post imperiales, con las doctrinas de Agustín y Boecio (cristianismo). Entre otras encontramos, a las proposiciones del siglo once de Avicena e Ibn Sina (islamismo); las españolas-islámicas del siglo doce de Averroes e Ibn Rushd, y las tendencias de Egipto, encabezadas por Maimónides (judaísmo)⁸⁸.

⁸⁸ El contexto medieval de la ética fue tratado en el capítulo primero de este estudio (Tema 1.3 La diversidad de opiniones éticas en la Edad Media) y puede servir como referencia de lo dicho en este punto.

CAPÍTULO SEGUNDO

Como consecuencia de ello, el campo de la ciencia y la fe se ven comprometidos, al igual que la percepción de la filosofía, y es en esta época donde empieza a forjarse el camino del científico moderno. El racionalismo, comienza a ganar terreno frente a los dogmas eclesiásticos del cristianismo y la razón se ve alejada de la fe. Tomás de Aquino en este contexto, es catalogado como intelectualista, y su mérito llega a confundirse, pues si bien es cierto que su doctrina es considerada como base de la filosofía católica, también lo es que su instrumento fundamental es la razón, y es a través de ella que intenta conciliar el binomio separacionista, imperante en el siglo XIII, entre la fe y la razón misma.

Así pues, Tomás de Aquino en su doctrina, reduce la separación formulada entre la vida sobrenatural y la mundana (San Agustín), así como la vida según la gracia y la naturaleza (naturalistas). Para él no existirá oposición entre razón y fe y dejará de lado por ello la negación de la ciencia y el conocimiento que sostuvo el cristianismo primitivo. La aseveración que inserta la filosofía de Tomás de Aquino, da un giro muy importante en la discusión reseñada, pues arranca el principio platónico-agustiniano que formula que «todos deseamos ser felices» y lo inserta en aquel que expresa que «todo hombre desea conocer». En tanto la verdad es considerada como fin último del universo (*veritatem esse ultimum finem universi*⁸⁹) se logra un nuevo enfoque respecto del conocimiento de la verdad y del bien, ya que, en contraste con otras tendencias, se dice que la “verdad prima sobre el bien, y el entendimiento sobre la voluntad”⁹⁰, teniendo como consecuencia para la moralidad, que lo mandado como bueno, responde a que es bueno *en sí mismo* (intelectualismo, objetivismo), y no porque sea mandado será bueno (voluntarismo).

Es a través de razones que Tomás de Aquino trata de llegar a la verdad y a la creación del conocimiento verdadero⁹¹. De esta forma, es como se integra la mayor de las obras del Aquinate, la *Summa Theologiae*, compuesta por más de 10, 000 objeciones a las posiciones que el propone y defiende. Aquí la muestra de la originalidad de las

⁸⁹ CG, I, 1, citado por ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “La Edad Media”, op. cit., p. 422.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Cfr. FINNIS, John, *Aquinas, Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, New York, 1998, p. 12

tesis aquinianas, ya que complementa, resuelve e integra el conocimiento filosófico hasta lograr la sistematización racional del mismo.

En este contexto, la ética, para Santo Tomás encuentra su base en el aristotelismo, ya que nociones como naturaleza humana, fin, virtud y ley, serán utilizados para fundamentar su concepción sobre la vida moral del hombre. No obstante, el filósofo escolástico se separa de la concepción *eudemonista* de la ética aristotélica, y se centra en la perfección racional del hombre, de la que se deriva su felicidad. El fin último, determina toda la ética del Aquinate, ya que será de conformidad con este que se orienten las facultades y actos humanos, y se funden las normas de moralidad. Para Tomás, la vida moral del hombre implica el acto libre, y se estructura de acuerdo a las virtudes cardinales, que retomaron y consideraron los escolásticos de la doctrina aristotélica, esto es, prudencia, templanza, fortaleza y justicia. La perfección del hombre (en lo que se alcanza la felicidad) es la vida virtuosa. Hay una dinámica especial entre la ley y la virtud, pues la ley es más que nada una guía para desarrollar la virtud, la cual es la que de hecho forma la vida moral, por ello la ley y la virtud no riñen, sino que se complementan.

La justicia es la virtud que conecta al individuo en su relación con la sociedad, pues será a través de ella que se busque el bien común, siendo que en su búsqueda se ven inmersos tanto la actividad de los particulares como del gobernante y las leyes, ya que ha de procurarse que el bien común se realice sobre el bien particular.

Es así que se desarrollan los postulados éticos en la doctrina del Aquinate, y será sobre ellos que versarán los siguientes temas. No quisiéramos iniciar en la profundización de los mismos sin antes anotar aquello que señala Mauricio Beuchot sobre la filosofía de Tomás de Aquino, pues nos parece necesario, más allá de lo que hemos dicho, señalar la importancia de su estudio, ya que no por nada su estructura doctrinal, forma parte de una de las escuelas más fuertes y antiguas de la filosofía en general y por su puesto de la moral: “Santo Tomás opera la síntesis más completa y acabada de la filosofía medieval. Se nota su equilibrio mental, en la adecuada proporción de sus partes dentro de la totalidad que las abarca. Es un todo analógico, dinámico y vivo. Es una noción de sistema vivo y actuante, que queda abierto para

incorporar verdades de otros sistemas a lo largo de la historia, no un sistema cerrado y dogmático, sino que va criticando y probando al paso de la experiencia en el tiempo, abierto siempre a cualquier enriquecimiento que provenga de la búsqueda y hallazgo de la verdad”⁹².

2.3.1 Teleología ética

El análisis teleológico resulta trascendente tanto en la tesis aristotélica como en la de Tomás de Aquino ya que representa el punto de partida fundamental para comprender de manera integral, la conexión sistemática de su doctrina. Así, derivado de un planteamiento metafísico, Tomás de Aquino afirma que: “la materia no recibe la forma sino por el fin, y la forma no perfecciona a la materia sino por el fin. Por lo cual se dice que el fin es la causa de las causas, porque es la causa de la causalidad en todas las causas”⁹³.

El axioma que representa el punto de partida en la explicación del fin del hombre y de sus acciones (recordando la concepción aristotélica de fin, como plenitud o consumación de algo), es aquel que afirma que «Todo agente actúa por un fin»⁹⁴. Este como vimos en la primera proposición mostrada, se refiere a la causa que provoca el movimiento de los seres. El fin, en este sentido, determina el rumbo del movimiento que ha de tomarse, la nota que nos permite conocer las características del fin de los agentes es su naturaleza.

Cuando tratamos la doctrina del estagirita, vemos que la naturaleza de una cosa se refiere a su esencia misma, la tendencia que posee un ente para desarrollarse en una dirección determinada. Esa trayectoria se entiende como perfección, pues es a través de ella que un “algo” logrará su realización, por ello, el fin de una cosa será considerado para ella su bien, y el fin al que tiende de manera natural será su máximo bien (*Ovnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni*⁹⁵). La

⁹² BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía griega y medieval*, op. cit., p. 195

⁹³ *STh*, I, q. 89, a. 4, 19.

⁹⁴ *STh*, I-II, q. 1, a. 1, c. El movimiento del agente, del acto a la potencia, queda determinado por algún efecto cierto, y este será el fin.

⁹⁵ *STh*, I-II, q. 5, a. 3.

naturaleza, es asimismo, considerada como *agente*⁹⁶, y dada esta concepción, es también que se atribuye el fin que las entidades persiguen y el principio de las operaciones que le son propias.

La ética en tanto se refiere a las operaciones humanas⁹⁷, se ve inmersa en la investigación de las causas que provocan estas acciones y siguiendo el planteamiento anterior y como ya lo hemos analizado, será de acuerdo al orden de la naturaleza humana y sus funciones que podrán determinarse y calificarse los fines y acciones de los hombres. La teleología operativa de los seres humanos de acuerdo con lo anterior, será dirigida por la razón, siendo ésta la nota distintiva de su naturaleza. Las acciones humanas, para el Aquinate, son conscientes, deliberadas y voluntarias en virtud de que el hombre es dueño de sus actos, pues es la razón la que dirige al deseo y a la voluntad.

No obstante, se distingue la existencia de diversas clases de fines, pues se reconoce que son varios los que pueden guiar a la voluntad. Al igual que en la doctrina aristotélica, estos fines pueden distinguirse unos sobre otros en mejores, realizando así una jerarquización al fin último, dado que el proceso al infinito es rechazado. Podemos preguntarnos entonces, ¿cuál es el fin del hombre? y ¿cuál es el bien último?

Atendiendo a la explicación de la naturaleza humana tendencial y su realización concreta, Tomás de Aquino afirmará que todos los hombres apetecen su perfección y citará a San Agustín aseverando que: “Llamamos ahora fin de un bien, no a lo que se consume para no ser, sino a lo que se perfecciona para ser plenamente”⁹⁸. En este sentido, el fin del ser humano puede verse desde dos puntos de vista complementarios, uno objetivo que refiere a la perfección del hombre en tanto este mejoramiento recae en el agente mismo, y uno subjetivo que implica la felicidad que se logra a través de este proceso de perfeccionamiento⁹⁹.

⁹⁶ *STh* I-II, q. 1, a. 2.

⁹⁷ Tomás de Aquino reconoce de la misma forma que Aristóteles la distinción entre razón especulativa y razón práctica, atendiendo por ello a que el lugar de la ética se sitúe dentro del entendimiento práctico.

⁹⁸ *STh*, I-II, a. 5.

⁹⁹ Así lo distingue Mauricio Beuchot. Cfr. BEUCHOT, Mauricio, *Ética y justicia en Tomás de Aquino*, en Mark, Platts (Coor.), *La ética a través de...* op. cit., p. 43.

CAPÍTULO SEGUNDO

La consecución de este fin en perspectiva dual, o fines si se quiere ver así, se encuentra íntimamente relacionada, ya que la perfección humana se logrará a través de la vida virtuosa y por ella se llegará también a la felicidad en razón de la correspondencia entre bien, fin y voluntad. El hombre, en su actuar moral estará realizándose a sí en tanto siga él mismo y ayude a los otros a seguir el camino del bien, que será para ellos naturalmente su máximo bien.

El *summum bonum*, en la doctrina tomista, es aquel que supera los bienes particulares y efímeros, de tal forma que nada queda deseable fuera de él. Se dice entonces que debe ser suficiente, completo, seguro y estable, pues para prevalecer sobre todos los bienes que rodean y se implican en la vida del hombre, el bien último debe colmar el deseo y las aspiraciones humanas de perfección y felicidad. De esta forma, ninguno de los bienes en sus distintas clasificaciones, como lo hiciera también el estagirita, en bienes del cuerpo, del alma y bienes creados o externos (tales como las riquezas, los honores, la fama, la gloria, el poder o el placer), resultan suficientemente saciativos. Tomás de Aquino concluye al respecto, que el nombre concreto del *summum bonum* y del *finis ultimus* es Dios, pues en él encuentra el hombre su perfección y bien absolutos¹⁰⁰.

En consecuencia, el Aquinate distingue dos niveles de este bien supremo para los hombres, siendo uno trascendente y otro inmanente. El primero, se refiere a Dios mismo, pues es en él en quien culmina el proceso de perfección y donde se hallan colmados todos los deseos humanos, así como la voluntad. El segundo, responde a la consciencia sobre la realización del hombre en el plano terreno, haciendo que ese bien trascendente sea representado en el denominado inmanente constituido por el bien común de la sociedad. Para alcanzar este bien, se requiere del ejercicio de la virtud, y como lo hemos tratado, virtud es perfección del individuo hacia el bien y por ende el camino a la felicidad.

Así pues, del estudio anterior podemos concluir, que las operaciones humanas quedan dirigidas a los fines mencionados (perfección humana, felicidad y Dios), y estos pueden verse de manera individual o como uno sólo ya que en su búsqueda se acerca a

¹⁰⁰ *STh*, I-II, q. 2, a. 8, c.

la actualización de los demás. Por lo tanto, la ética de Tomás de Aquino, es una ética teleológica que pretende esclarecer el fin del hombre y los medios para llegar a él: “*Sibiectum philosophiae morales est operatio humana ordinata in finem*”¹⁰¹.

2.3.2 Naturaleza Humana

En el apartado anterior mencionamos que el fin de los entes atiende a la naturaleza de los mismos, ahora conforme a lo que hemos dicho, analizaremos el esquema de la doctrina tomista en que se fundan no sólo las razones del fin del hombre, sino la estructura de la filosofía moral del Aquinate.

La antropología filosófica de Tomás de Aquino tiene sus antecedentes inmediatos en Aristóteles, y es a través de la doctrina del estagirita que plantea su representación de lo que conforman las potencias o facultades del hombre. El término facultad, se refiere a las capacidades operativas que tiene un ser para lograr actualizarse en lo que marca su esencia. El ser humano, tiene y ejercita diferentes potencias que son organizadas en niveles con el fin de sistematizar y analizar la manera en que la naturaleza humana es integrada y la forma en la que opera. Estos niveles son tres: vegetativo (orgánico), sensorial y racional.

El nivel vegetativo tiene por objeto el cuerpo del ser humano y sus apetitos naturales¹⁰². Estos siguen una tendencia natural al bien y tienen por lo tanto una inclinación natural a la conservación. Como facultades de esta inclinación en referencia al objeto encontramos la nutrición, la alimentación, el crecimiento, el desarrollo y la generación (reproducción).

A su vez, este primer nivel se compone de dos tipos de sentidos, los externos y los internos. Los sentidos en forma genérica son aquellos que permiten conocer las realidades concretas¹⁰³ que constituyen el mundo físico. Los sentidos externos son cinco: la vista, el oído, el olfato, el gusto y el tacto, cada uno de ellos capta un aspecto de las realidades sensibles a través de un órgano específico del cuerpo. Por otro lado, los

¹⁰¹ *Sentencia Libri Ethicorum*, nn.1 -3.

¹⁰² *STh*, I-II, q. 94, a. 2, c.

¹⁰³ *STh*, I, q. 78, a. 1, c.

sentidos internos son cuatro, a saber: el sentido común, la imaginación, la memoria y la cogitativa. Los sentidos internos tienen también sus correspondientes órganos corporales aunque estos no son fácilmente perceptibles pues en su función se encuentran muy relacionados entre sí. La existencia de los diferentes sentidos internos pone de manifiesto que la naturaleza humana posee lo necesario para conservar la vida sensitiva¹⁰⁴.

En el segundo nivel se dan los apetitos sensibles, entendidos como facultades que permiten tender hacia las realidades que son conocidas por los sentidos. Las tendencias de los apetitos sensibles pueden mover al sujeto a buscar o evitar un objeto o circunstancia, según lo haya valorado como un bien o un mal. Este nivel tiene dos potencias: una concupiscible y otra irascible. La primera, representa la facultad que permite tender hacia lo que se ha percibido como un bien sensible o rechazar aquello que se presenta como nocivo¹⁰⁵, se representa en sentimientos como amor, odio, deseo, fuga y tristeza. La segunda, es una facultad que permite rechazar, por una parte lo que se opone a la consecución de lo que es percibido como conveniente y por otra lo que ocasiona perjuicio, así, son identificados como irascibles la esperanza, la desesperación, la audacia, el temor y la ira.

Las pasiones para el actuar moral, como explica Mauricio Beuchot¹⁰⁶, son muy importantes, ya que de su conocimiento se desprende un mejor manejo de las acciones humanas, en virtud de que esta clase de afecciones se transforman en energía para actuar. Por ello deberán ser bien orientadas y esto se logrará a través del siguiente nivel de la naturaleza humana, considerado como el más importante, ya que es la nota que identifica a los hombres como especie.

En el nivel racional, según el Aquinate, se conjugan también dos potencias, una cognoscitiva y otra apetitiva. La cognoscitiva se compone de dos elementos, el intelecto y la razón, de ambos se dice que son conocimientos, distinguiéndose por ser el primero

¹⁰⁴ *STh*, I, q. 74, a. 3, c.; y a. 4.

¹⁰⁵ *STh*, I, q. 81, a. 2, c.

¹⁰⁶ BEUCHOT, Mauricio, *Ética y justicia en Tomás de Aquino*, en Mark, Platts (Coor.), *La ética a través de...* op. cit., p. 47.

simple y unitario y el segundo por ser compuesto y sucesivo¹⁰⁷. En lo que respecta a la potencia apetitiva, esta comprenderá a la voluntad, como inclinación racional a desear ciertas cosas superando al apetito sensible o puramente natural. De esta forma, la voluntad representa la facultad que permite tender a los bienes presentados por la inteligencia. La conjugación de ambas potencias hará que el apetito sea racional mostrando a su vez la interacción entre razón práctica y razón especulativa, tema que tratamos en Aristóteles y que Tomás de Aquino retoma como pieza fundamental de su aparato epistemológico.

Dentro de las tendencias fundamentales derivadas de los tres niveles de la naturaleza humana, que modera y dirige la razón, pueden ser consideradas tres, a saber: la tendencia a la propia conservación, la tendencia a la conservación de la especie y la tendencia al cultivo de la naturaleza humana racional, que de acuerdo con el Aquinate comprende el conocimiento de las verdades divinas y el vivir en sociedad¹⁰⁸. Sobre estos elementos se construirán las prácticas y se ordenarán las operaciones humanas, resultando así la consecución de los bienes y fines que se implican en la virtud.

2.3.3 Las virtudes

Sobre el concepto de virtud recaen dos elementos definitorios, a saber, la forma en que se presenta, teniendo ésta calidad de *hábito*, y la medida del punto medio. Ambos constituyen la base en la que Tomás de Aquino desarrolla lo que podríamos llamar su “teoría sobre la virtud y los actos humanos”. Derivados del pensamiento aristotélico, el Aquinate completará racionalmente las explicaciones que unen a ambos términos con el fin y la realización del hombre.

¹⁰⁷ Cfr. SALDAÑA, Javier, “Derechos humanos y naturaleza humana. La naturaleza humana como instancia de atribución normativa” en *Revista de Administración Pública*, número 105, 2002, p. 13.

¹⁰⁸ Tratando de la ley natural Tomás de Aquino comenta lo siguiente respecto de las inclinaciones naturales: “Y así encontramos, ante todo, en el hombre una inclinación que le es común con todas las sustancias, consistente en que toda sustancia tiende por naturaleza a conservar su propio ser. [...]. En segundo lugar, encontramos en el hombre una inclinación hacia bienes más determinados, según la naturaleza que tiene en común con los demás animales. [...] tales como la conjunción de los sexos, la educación de los hijos y otras cosas semejantes. En tercer lugar hay en el hombre una inclinación al bien correspondiente a la naturaleza racional, que es la suya propia, como es, por ejemplo, la inclinación natural a buscar la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad”. *STh* I-II, q. 94, a. 2.

Así pues, Aquino retoma lo dicho por Aristóteles y afirma que la virtud se refiere directamente a la perfección de la potencia, por ello, entendemos que la virtud de cada ente o cosa se vincule con lo máximo de que es capaz. Esta actividad máxima, se conecta con lo bueno o el bien, pues es mostrable y demostrable que las cosas que se estiman como defectos son cosas malas o adversas, y estas resultan contrarias a aquello que se ha aludido en primer lugar. Asimismo, aquello que resulta bien o mal dispuesto para el agente responderá al orden de la naturaleza de la cosa y a la operación y al fin de la misma, de ahí que la virtud se defina como cualidad *buena*¹⁰⁹. Siguiendo el análisis sobre la virtud, el Aquinate aseverará que el vocablo “virtud” se refiere únicamente a la virtud humana, y haciendo un estudio sobre las causas que provocan este tipo de movimientos en el hombre, dirá que su género próximo es el de ser *hábito*.

El objeto del *hábito* es la operación, y tomando en cuenta que las acciones humanas son de diversa índole y pueden dirigirse también sobre diversos fines, Tomás de Aquino expone que “son los actos los que determinan a los hábitos”, queriendo decir con ello que es a través de la reiteración y actuación continua que un hábito puede ser formado, encontrando diferentes orientaciones, por ello, se habla también de la existencia de hábitos viciosos. No obstante, aquello que denominamos virtud será siempre un hábito que dispone para el bien¹¹⁰. La virtud humana, por tanto, es un hábito bueno y operativo al bien.

La acción del hombre será calificada desde dos perspectivas respecto del hábito, porque la acción buena o virtuosa no se entiende acabada en el resultado del acto momentáneo, y ni siquiera en su repetición, si no se produce además el perfeccionamiento en el individuo. Tomás de Aquino nos dirá que un hábito puede ordenarse a un acto bueno de dos modos, el primero, que se refiere a la facultad que adquiere el hombre a través del hábito para obrar bien, y el segundo relativo a la bondad que adquiere la persona al realizar acciones buenas¹¹¹.

¹⁰⁹ *STh*, I-II, q. 49, a. 4; q. 55, a. 3.

¹¹⁰ *STh*, I-II, q. 55, a. 4.

¹¹¹ Sobre esto recordaremos aquello que hemos dicho sobre la diferencia aristotélica entre *poiesis* y *agere*. Textualmente el Aquinate explica que: Un hábito puede ordenarse a un acto bueno de dos modos. Uno, en cuanto que por el hábito adquiere el hombre la facultad de obrar bien [...] De otro modo, un hábito puede ordenarse a un acto bueno, no sólo en cuánto confiere la facultad de obrar, sino también en cuanto que hace que uno use correctamente de ella, como la justicia, que hace que el hombre no sólo tenga la voluntad pronta para las obras justas, sino también que obre justamente. [...] A tales hábitos se les da el

El término medio, como segundo elemento definitorio vinculado al que hemos expuesto, se seguirá de la doctrina aristotélica. Así, se considerará como el punto que se ubica entre dos extremos, el exceso y el defecto, manteniendo su lugar a través de la moderación, elemento importante que muestra la adecuación propia de los seres humanos, pues no se trata de una medida aritmética rígida aplicable a todos los hombres por igual, sino que se ajusta a las condiciones y características propias de las personas consideradas en su singularidad. Este medio, se explica en relación de los motores que para Tomás de Aquino, impulsan la acción, y como hemos mencionado anteriormente son dos, el deseo y la razón. En el primero, caben los apetitos irracionales del hombre que a nivel vegetativo y sensorial son reconocidos como sentimientos y pasiones, y cuyo impulso, dirigirán al hombre en la consecución de ciertos fines que pueden ser considerados como malos y viciosos. Atendiendo a lo anterior, será la razón, la que medie los apetitos y ordene las acciones respecto del bien y la perfección de que hemos hablado. Recordando a Aristóteles, el Aquinate definirá a la virtud como: “un hábito electivo que consiste en el medio determinado por la razón según el criterio del sabio”¹¹².

Siendo que hay un doble principio de los actos humanos, apetitos y razón, la virtud humana estará encaminada a su perfección, en tanto se sigue al deseo con el freno que supone la razón al encaminar la acción. De esta manera, Aquino explica la existencia de diversas clases de virtudes, encontrando específicamente tres tipos, a saber: virtudes intelectuales, virtudes morales y virtudes teologales. Cuando se perfecciona al entendimiento especulativo y al práctico para el bien obrar del hombre, se estará frente a la virtud intelectual, y cuando se perfecciona la parte apetitiva, se está ante la virtud moral. Ambas virtudes, comprendidas en la doctrina aristotélica, son consideradas humanas y se afirma que toda virtud humana es intelectual o moral. Las virtudes teologales, entendidas entre estas a la fe, la esperanza y la caridad, son estimadas como divinas, pues es Dios quien las infunde y por ende tienen razón de perfectas. Por ello, están por encima de las virtudes humanas, pues son virtudes del hombre en cuanto hecho partícipe de la gracia divina. Respecto de este tipo de virtud,

nombre de virtudes, porque hacen que su obrar sea bueno en acto, y hacen que sea absolutamente bueno el que los tiene. *STh*, I-II, q. 56, a. 3.

¹¹² *STh*, I-II, q. 59, a. 1.

no existirá el punto medio, pues el hombre participará de ellas en tanto sus capacidades lo permitan tratando siempre de acercarse al *summum*¹¹³.

2.3.3.1 Las virtudes intelectuales

Las virtudes intelectuales son aquellas que perfeccionan el entendimiento humano. Se llaman virtud en cuanto confieren facultad para operar bien, y con esto Tomás se refiere al conocimiento de la verdad, pues esta es la buena obra del entendimiento.

Aristóteles, recordémoslo nuevamente, analiza las virtudes intelectuales en dos grupos: aquellas que se refieren al razonamiento práctico, y aquellas que atañen al razonamiento especulativo. Dentro de las primeras, se mencionan el arte y la prudencia, y como parte de las segundas se estudian la sabiduría, la ciencia y el entendimiento¹¹⁴. Tomás de Aquino realiza un estudio similar partiendo de la interrogación sobre las virtudes intelectuales especulativas.

Para explicar las funciones del entendimiento, el Aquinate, expone la existencia de dos formas en que la verdad puede ser cognoscible, una, por sí misma, y la segunda por medio de otra verdad. El entendimiento, se encarga de captar la verdad que es cognoscible por sí misma, logrando percibirla inmediatamente. La verdad que es cognoscible por sí misma tiene carácter de *principio*. De esta forma, el hábito que compete al entendimiento será el de los principios¹¹⁵.

La ciencia por su parte, es la virtud que perfecciona al entendimiento ya que trata de la verdad que es cognoscible a través de otra. Esta en contraposición con la anterior, no es percibida inmediatamente por el entendimiento, sino que requiere la labor inquisitiva de la razón. La ciencia por lo tanto, tratará del término último de

¹¹³ *STh*, I-II, q. 58, a. 3; q. 58, a.4; q. 64, a.4.

¹¹⁴ Habrá que aclarar que con entendimiento nos referimos al *nous* aristotélico esto es, a la parte que se identifica con la inteligencia, de cuyo ejercicio se desprende la aprehensión primera de las cosas. Hemos utilizado este vocablo en virtud de la traducción que empleamos para la realización de dicho estudio. No obstante, somos conscientes de que podría prestarse a confusión en virtud del uso y concepción del entendimiento como *facultad* general (de donde se deriva la razón o razonamiento discursivo y la intelección o inteligencia, como primera captación).

¹¹⁵ Especial atención debemos poner en la fundamentación de estos conceptos pues es a partir de ellos que la doctrina de John Finnis cimienta su tesis sobre los bienes humanos básicos.

conocimientos determinados o específicos. Esto resulta muy importante, pues la sabiduría, en comparación, se explica como el término último de *todo* el conocimiento humano, en razón de que considera las causas más altas de la naturaleza de las cosas. Respecto de esto, Tomás de Aquino dirá que: “lo que es último respecto de todo el conocimiento humano sea lo primero y máximamente cognoscible según su naturaleza”¹¹⁶. A la sabiduría, que es una por ser un juicio universal, a diferencia de las ciencias que son diversas, le compete pues ordenar y juzgar todo el conocimiento respecto de las causas primeras. El entendimiento, la ciencia y la sabiduría, actúan en conjunto, a través del juicio sobre los principios y las conclusiones que se llega a la verdad como hábito y virtud.

Relativo a las virtudes intelectuales prácticas, el Aquinate tratará al arte y la prudencia. El arte, es un hábito operativo que resulta de las obras que son buenas en sí mismas, siendo la recta razón la guía de los actos discursivos. Las artes especulativas, son aquellas que por analogía a las obras realizadas por el cuerpo, se consideran obras por la producción de algo conforme al bien, tal como la construcción de silogismos, de discursos correctos o bien operaciones numéricas.

Por su parte, la prudencia es catalogada como la recta razón de lo *agible*, haciendo referencia expresa a la diferencia entre el hacer y el obrar, pues se requiere que el hombre esté bien dispuesto respecto de los fines para que se logre un acto recto, no sólo en apariencia externa derivado de la mera producción, ya que ésta puede darse por mero consejo e incluso azar, sino que en el acto se realice un cambio en el agente logrando su perfeccionamiento. La prudencia, es la razón práctica que dirige al apetito recto, es aquella que aconseja bien sobre las cosas que atañan a la vida del hombre y su fin último. Posee la dura tarea de ayudar a elegir tanto los fines como los medios para conseguirlos, teniendo como guía la razón para procurar que el apetito sea recto. Es así, que la prudencia se entiende pieza fundamental para el obrar humano, pues no sólo se encarga de dirigir sus acciones al bien, sino que hace que el hombre sea bueno y viva bien¹¹⁷.

¹¹⁶ *STh*, I-II, q. 57, a. 2.

¹¹⁷ *STh*, I-II, q. 57, a. 3 y a.4.

2.3.3.2 Las virtudes morales

Las virtudes morales son aquellas que rigen la parte apetitiva del hombre. Santo Tomás es consciente al igual que Aristóteles, de que existe una parte en el alma humana que ejerce resistencia a la plena obediencia de la razón. Por ello, ante la falta de disponibilidad para seguir los rectos juicios, y la diversidad de actos posibles realizables por el ser humano, se atiende al hábito que promueva la moderación y racionalización de la elección de los actos. Es de esta forma, que el punto medio, resulta una característica propia de las virtudes morales, pues es en esta clase de virtudes dónde se hace conmensurable la inclinación hacia el exceso y el defecto provocado por las pasiones. De la misma manera, se identifica a la voluntad (apetito racional) como dato imprescindible del actuar humano, que no muestra además, sino la libertad que los seres humanos poseemos para dirigir nuestras acciones. No hay determinación alguna que nos mueva de suyo a actuar de forma estricta, pero sí existen naturalmente elementos que inclinan al hombre a procurar su fin y su bien atendiendo a la racionalidad que esto nos proporciona. Así, se deriva racionalmente aquello que es bueno y propio del género humano trazando el camino que debemos andar.

De acuerdo con Tomás de Aquino, las virtudes morales son “hábitos electivos de la parte apetitiva”, pues son los hábitos que realizan una elección buena sobre los fines y medios a través de la intención debida. El hábito moral, inclina a la facultad apetitiva del hombre al bien a través de la razón. Así, se identifican dos elementos primordiales: el apetito recto, que obedece a la buena intención y al fin bueno, y la recta razón, que será aquella que actualice el uso correcto del juicio y el consejo, tendiente pues a aquello que se ha estudiado como prudencia.

La prudencia queda pues, como parte indispensable de la virtud moral, poniendo de relieve la interacción constante de la razón especulativa y la razón práctica en el obrar humano. Sobre esto, el Aquinate declara que no puede existir la virtud moral sin el entendimiento, pues es a través de éste que se poseen los principios naturalmente

conocidos, tanto de orden especulativo como de orden práctico, y se ordenan las razones para obrar¹¹⁸.

Las virtudes morales, se reducen a cuatro cardinales: la templanza, la fortaleza, la prudencia y la justicia. La templanza modera y reduce a justo medio el apetito concupiscible. La fortaleza modera y da orden el irascible. Por su parte, la prudencia, es la moderación racional llevada a todos los ámbitos del obrar¹¹⁹. La justicia será tratada a fondo en el siguiente apartado así que nos contentaremos con decir que es aquella que inclina a la voluntad del hombre a que de a cada quien lo suyo. Santo Tomás justifica la relevancia de estas virtudes en tanto que implican la rectitud del apetito. Así, las virtudes morales son principales, considerándose igualmente a la prudencia según representa y guía a la actividad moral¹²⁰.

2.3.4 La ley

Tomás de Aquino identifica dos clases de principios que motivan el actuar del hombre, siendo unos intrínsecos y otros extrínsecos en relación con la voluntad. Los primeros los hemos revisado ya, pues se trata de las virtudes, refiriéndonos con esto a los tres tipos de virtud, intelectual, moral y teologal. Como principios extrínsecos del acto humano encontramos a la ley y la gracia, de la primera se dice que instruye, de la segunda, que ayuda.

De esta forma podemos comenzar a dibujar las líneas por las que se traza el lugar de la ley en la teoría tomista. Ésta, será identificada como razón y medida del actuar humano de una manera general, ya que se encontrarán de forma análoga la distinción de diversas clases de leyes en razón de las distintas actividades del ser humano¹²¹. Las formas en concreto que explica la doctrina tomista son, a saber, la ley

¹¹⁸ Textualmente Aquino se expresa de la siguiente manera al respecto: “Por tanto, así como la recta razón en el orden especulativo, en cuanto que argumenta desde los principios naturalmente conocidos, presupone el entendimiento de los principios, así también lo presupone la prudencia, que es la recta razón de lo agible”. *STh*, I-II, q. 58, a. 4.

¹¹⁹ *STh*, I-II, q. 61, a. 2.

¹²⁰ *STh*, I-II, q. 57, a. 4; q. 58, a. 3; q. 61, a. 1.

¹²¹ El concepto de analogía resulta imprescindible para la comprensión cabal de puntos trascendentales en la doctrina tomista, ya que a través de este, se reconoce la variedad y el cambio, no sólo del mundo sino de la vida humana y sus circunstancias. Los términos dejan de ser completamente rígidos o unívocos, y se entienden “análogos”, pues un mismo vocablo no puede aplicarse de manera indistinta, porque no

eterna, la ley natural, la ley humana, la ley antigua, la ley nueva y la ley del pecado original. Serán las primeras tres nuestro objetivo a desarrollar, por representar el fundamento y desarrollo de las reglas de conducta terrenas erigidas de acuerdo a la razón y naturaleza del ser humano.

Así, la esencia de la ley en general, se encuentra en la razón del hombre, pues es a través de ella que los seres humanos establecen medidas prescriptivas a su conducta. Sobre esto, el Aquinate explica las operaciones que realizan tanto la razón especulativa, como la razón práctica respecto de su producción particular. La razón especulativa, realiza tres tipos de operaciones, la definición, la enunciación y el silogismo o argumentación, los instrumentos comunes en la realización de estas actividades son las proposiciones. Por su parte, la razón práctica formula también una especie de silogismos que se ordenan a la acción, aquellos elementos que hacen el símil de las proposiciones de la razón especulativa en la razón práctica, son las leyes. Estas, son consideradas entonces como proposiciones de la razón práctica ordenadas a la operación¹²².

Ahora bien, el primer principio de la operación en el hombre, de acuerdo con nuestro estudio previo de las virtudes, queda establecido como el fin. La razón, por ser nota distintiva del esquema antropológico y la función representativa de la naturaleza humana, es aquella parte del hombre que ordena a los apetitos y a la voluntad a ese fin. De este modo, la ley se entiende como un acto de la razón humana y se define como una regla y medida de los actos humanos según la cual el hombre es inducido a obrar o a dejar de hacerlo.

El elemento prescriptivo de la razón se identifica como *imperium*, éste, queda comprendido como el primer paso de la razón práctica para ejecutar aquello que ha deliberado, aplicado tanto a los actos en que uno mismo es operador, como aquellos en que actúa el imperio de otra persona (o autoridad). Santo Tomás dirá que “por el

obstante que forme parte de una misma categoría de *ser*, se trata individualmente de *diversos tipos de seres*. Así como no es lo mismo la substancia y el accidente, tampoco son iguales individuos según especies como hombre, planta, animal o piedra. De esta forma, no se pierde la relación que hay de unos con otros, pero se realiza la importante distinción entre ellos y sus propiedades específicas. Para una explicación sintética de los puntos en que se divide y desarrolla la analogía puede consultarse: BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía griega y medieval*, op. cit., p. 188 y 189.

¹²² *STh*, I-II, q. 90, a.1

imperio se intima o se expresa a alguien a hacer una cosa, lo cual es propio de la razón”¹²³.

La fuerza impositiva de la razón, se desprende de su inclinación a los actos buenos, pues los actos miran a un fin y este fin tendrá carácter de bien en tanto perfecciona la naturaleza de los seres humanos, de ahí el deber del hombre de observar aquello que sirva a su perfeccionamiento. El contenido de la ley por ello no será arbitrario, porque no mirará a los intereses particulares de los gobernantes, sino al bien común de la sociedad, que será el fin específico de la norma. De la naturaleza gregaria del hombre y del fin mencionado, se considera a la ley como elemento integrante de la vida social del ser humano. El concepto de bien común se relaciona entonces, con la finalidad de toda sociedad y el conjunto de bienes que se desarrollan y promueven bajo su estructura e integración. No obstante, las formas de asociación del hombre son variadas, y a ello podrán atender el carácter del fin social o bien común, así como el estilo de las leyes que lo promuevan. No debemos perder de vista la concepción del Aquinate sobre el bien y fin últimos que aplican de igual manera al bien supremo de la sociedad, sin embargo, habremos de tomar en cuenta la existencia de bienes particulares analogados que darán cabida a la formación de otras leyes en orden a esos fines¹²⁴.

Siendo que la ley se ordena hacia el bien común como fin, no todas las personas estarán legitimadas para emitirla o promulgarla, pues sólo aquél que realiza la función pública tendrá la autoridad correspondiente para emitir reglas de carácter general.

¹²³ *STh.* I-II, q. 17, a. 1.

¹²⁴ Mauricio Beuchot explica la analogía de los bienes en términos de jerarquización, ya que habrá bienes principales y bienes secundarios, como lo analizamos también respecto de la doctrina aristotélica. En este sentido, Tomás de Aquino distingue al bien en útil, deleitable y honesto, siendo el primero el que tiene menor carácter de bien, ya que se proyecta como el más imperfecto en virtud de que funciona propiamente como medio; el deleitable es un medio en relación al bien honesto, pero su fin mira a lo útil así que resta imperfecto; y el honesto es el único bien que se tiene como fin en sí mismo. Al igual que con la noción de bien, el *bien común* tiene dos niveles de desarrollo, uno terminativo y otro efectivo, el primero se reconoce como trascendente, por lo que el bien tendrá carácter de perfecto, realizándose únicamente ante la excelencia de Dios; el efectivo en tanto, se refiere al inmanente o social, cuya materialización es la justicia en la sociedad. Así pues, la expresión *bien común* resulta analógica en razón de que su significado primario es trascendente y el secundario inmanente. De la misma forma el segundo significado encuentra sentidos análogos en su realización, pues como dice Beuchot: “Y justamente lo análogo es aquello que se realiza en todos sus inferiores de manera simplemente diversa y según algún respecto igual. Esto porque en lo analógico se considera la diversidad o desigualdad de las partes, y esto ocurre en la sociedad, pues ella no es un todo substancial unívoco, sino de orden de porciones diversas y muchas heterogéneas”. BEUCHOT, Mauricio, *Los principios de la filosofía de Santo Tomás. Líneas generales del pensamiento sociopolítico de Santo Tomás de Aquino*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 2002, pp. 38 y 39.

No sólo se considera a la ley en el terreno social, sino se estima además perteneciente a la vida moral del hombre, pues su carácter de medida, orden y guía, identifica su función educativa. La ley, que para Sócrates, Platón y Aristóteles tuvo un rol importante en la formación de ciudadanos virtuosos, en la doctrina tomista tiene también la misma representación, pues se ordena a hacer buenos a sus destinatarios, ya sea en un sentido absoluto o en uno relativo. El absoluto se refiere al bien común regulado en consonancia con la justicia divina y el relativo de acuerdo a un determinado régimen o actividad.

Estas son las características que revisten al concepto general de ley, y a partir de ellas se desarrollan de manera analógica los diferentes tipos de ley que hemos enunciado y a los cuales nos enfocaremos: la ley eterna, la ley natural y la ley humana.

2.3.4.1 La ley eterna

La *ley eterna*, es la razón misma de Dios. El rector del universo es Dios, en él se conjuga la suma perfección, como ser subsistente o acto puro, su razón es la que dirige todas las cosas a su fin. Por ello, Aquino reconoce al gobierno divino carácter de ley, siendo que la ley divina funge como modelo de todo ordenamiento racional de las cosas, en virtud de lo cual se considera fundamento de cualquier otra expresión de la ley. El bien y el mal se dicen de la razón conforme o no con la ley eterna, de tal forma que la ley eterna es el fundamento último del orden moral. Santo Tomás expresará concretamente que: “la ley eterna no es otra cosa que la razón de la sabiduría divina en cuanto principio directivo de todo acto y todo movimiento”¹²⁵.

El acceso a la ley eterna, será explicado por el Aquinate conforme a las dos maneras que ya Aristóteles mencionaba en su doctrina, por las que podemos conocer las cosas, estas se conocen en sí mismas o por sus efectos. Por sí misma, sólo los bienaventurados que logren contemplar a Dios en esencia, alcanzarán el conocimiento de esta ley, los demás conocerán una irradiación suya más o menos perfecta, pues como hemos dicho, todo conocimiento es participación de la ley eterna porque Dios es creador

¹²⁵ *STh.* I-II, q. 93, a. 1.

de todas las cosas por su sabiduría, y respecto de esas cosas guarda una relación de semejanza.

2.3.4.2 La ley natural

La *ley natural*, es la participación de ley eterna en la creatura racional, o como también describe el Aquinate, la impresión divina en el hombre. La esencia de este tipo de ley, es la de ser hábito, ya que sus preceptos se consideran en acto por la razón, en algunas ocasiones, y en otras, se estiman de manera *habitual*. Esto es así en virtud de la denominada *sindéresis*, que constituye un hábito en el entendimiento.

Tomando de referencia, esta última afirmación, estamos en aptitud de aludir la complejidad que reviste la explicación de la ley natural, por lo que resultará imprescindible la exposición de los elementos que fundamentan su esencia racional. Además de lo anterior, saltan dos cosas importantes que justifican la extensión en la explicación del tema, la primera de ellas atiende a la fundamentación tomista que formula John Finnis de los bienes humanos básicos y su postura jurídica, y la segunda a los equívocos a que dan lugar las caricaturas que se han formado del derecho natural sobre este punto en particular, pues en una parte importante de la literatura al respecto, únicamente se alude a la ley natural en su condición de *impresión divina en el hombre*, y se evita su explicación ulterior. Por ello, desarrollaremos *grosso modo*, la identidad racional de la ley natural en la doctrina del Aquinate.

Atendiendo a la distinción de la razón práctica y la razón especulativa, Tomás de Aquino revisa las actividades desarrolladas por la potencia racional del hombre. En ambas partes de la racionalidad humana se realizan actividades similares que producen materialmente distintos frutos, pues la razón especulativa discurre sobre lo teórico, y la razón práctica sobre lo operable. Para analizar esto, Aquino atiende a las actividades del entendimiento y de la razón, siendo que el primero realiza la *aprehensión de la verdad inteligible*, y la segunda, discurre de un concepto a otro para conocer la verdad. Sobre estas actividades dirá Aquino, una es inmóvil, mientras que la otra se caracteriza por el movimiento, ya que el raciocinio humano cuando sigue un proceso de investigación parte de ciertas verdades de inmediato entendidas, que son los primeros principios, para

volver después a través de un juicio resolutorio, a comprobar con esos mismos principios las verdades halladas.

Sobre la razón especulativa, esta actividad o potencia especial de los principios, queda identificada simplemente como “hábito de los principios”, mientras que en la razón práctica, el hábito natural especial de los principios prácticos se llama *sindéresis* (hábito, porque como ya vimos, el raciocinio del hombre es una especie de movimiento). La *sindéresis*, estimula al bien y censura al mal, se le considera como “ley de nuestro entendimiento” porque es un hábito que contiene los preceptos de la ley natural que son los primeros principios del obrar humano. Sin embargo, dado su carácter de hábito práctico, el Aquinate advierte que no siempre podemos hacer uso de él, pues existen algunos impedimentos para su ejercicio continuo, ejemplo de ello es el hombre que ve interrumpido el hábito de la ciencia por estar sumido en el sueño.

Ahora bien, la ley natural es un conjunto racional de preceptos, estos preceptos no son sino los primeros principios que capta el entendimiento de manera inmediata, y esto es así porque tienen el carácter de evidentes por sí mismos¹²⁶. La evidencia puede entenderse de dos formas, a saber, en absoluto y en relación a nosotros.

Respecto de la primera forma, algo resulta ser evidente por si mismo en razón de que el predicado se refiere a la esencia del sujeto, sin embargo, se advierte que para algunos podrá no ser evidente en tanto no se conozca la condición o naturaleza del mismo. Como ejemplo, el Aquinate menciona la afirmación de que “el hombre es racional”, pues el que dice hombre, dice racional. En los casos negativos, esto no será evidente para los que no conozcan lo que es el hombre. De la misma forma, se tratan a los axiomas como “el todo es mayor a la parte” o “dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí”, haciendo hincapié al mismo tiempo en la existencia de proposiciones evidentes sólo para los sabios, en virtud de que sólo estos entienden el significado de ciertos términos, muestra de ello es concepto de ángel.

¹²⁶ Sobre los primeros principios el Aquinate afirma lo siguiente: “Los principios de la ley natural, son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por si mismos.” *STh*, I-II, q. 94, a. 2.

Sobre, las cosas que son conocidas por *todos* se reconoce un orden, y se distingue para ejemplificar aquello que capta en principio la razón especulativa y la razón práctica. La primera concepción especulativa que tenemos es la de *ente*, por ello, el primer precepto que podemos dilucidar es aquél que se reconoce como el principio de no contradicción que afirma que “no se puede afirmar y negar a la vez una misma cosa”. Dicho principio resulta indemostrable, pues es a simple vista auténtico, y es a partir de él que se desarrollarán los demás principios especulativos. Con respecto a la razón práctica, el *bien* es aquello que de primera instancia logramos aprehender, pues recordando lo que hemos dicho, la razón práctica se ordena a la operación teleológica, reconociendo que todo agente obra por un fin y ese fin tiene “razón de bien”.

El primer principio de la razón práctica, como lo estudiamos también en Aristóteles, es aquél que se funda sobre la noción de bien y sobre la correspondiente inclinación de los seres a perseguirlo. Así, dicho principio queda formulado en el pensamiento de Tomás de Aquino bajo el siguiente axioma *bonum faciendum, malum vitandum*, “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”¹²⁷, y será a partir de él que se funden todos los demás preceptos de la ley natural en tanto la razón práctica capte naturalmente aquello que se relacione como *bien* humano.

La ley natural en tanto su disposición al bien por el primer principio, se relaciona directamente con los tres niveles en que opera la naturaleza humana, así, el orden de los preceptos de la ley natural es correlativo al orden de las inclinaciones naturales. Son tres pues, las inclinaciones principales del ser humano, la primera relativa a la conservación del propio ser, la segunda en relación a la naturaleza que el hombre tiene en común con los animales, como la conjunción de los sexos y la educación de los hijos, y la tercera correlativa a la naturaleza racional que lo distingue, que procura la búsqueda de la verdad acerca de Dios y el vivir en sociedad. A decir de Tomás de Aquino, a la ley natural pertenece “todo lo que atañe a esta(s) inclinación(es), como evitar la ignorancia, respetar a los conciudadanos y todo lo demás relacionado con esto”¹²⁸.

De esta forma, el Aquinate resuelve que a la ley natural pertenecerá todo aquello a lo cual el hombre esté naturalmente inclinado. No obstante, el procedimiento

¹²⁷ *Ibid.*

¹²⁸ *Ibidem.*

deductivo no será el único instrumento de la razón en la conformación de los preceptos que integren a dicha ley, pues se es congruente en la consideración de la contingencia que caracteriza las cuestiones de la razón práctica, cuyo objeto son las operaciones humanas. De esta suerte, encontramos principios comunes y necesarios partiendo de la generalidad, pero cuanto más se particularice se hallarán más excepciones. Siendo más explícitos, la rectitud práctica se tiene como la misma para todos en el nivel general o universal, no siendo así en el particular, pues la norma práctica en lo concreto no es conocida por todos de la misma manera en virtud de las diversas circunstancias que revisten las actividades humanas y sus contextos.

El ejemplo clásico que utiliza Tomás de Aquino sobre este argumento es el del depósito, pues siguiendo la consideración recta y verdadera de la razón, la ley general nos dice que un depósito debe ser devuelto a su dueño, situación que en la mayoría de los casos debe ser observada. Pero, cuando se sabe que la restitución propia del mismo puede ser perjudicial pues con ello se atacará o lastimará a alguien, cambia el juicio de razonabilidad. De esta forma se estiman las situaciones humanas conforme se particularizan o se tratan en concreto. En consecuencia, Santo Tomás concluirá de la ley natural que: “en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de los principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayoría de los casos; pero pueden ocurrir algunas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también en algunos casos fallan las causas naturales debido a un impedimento) ya sea en cuanto al grado de conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, por una mala costumbre o por una torcida disposición natural”¹²⁹.

Así, los primeros principios de la ley natural son inmutables, ya que se refieren a las inclinaciones primeras del hombre. Sin embargo, los preceptos secundarios sí pueden ser añadidos, en razón de la particularidad, la necesidad e incluso la utilidad que revistan las disposiciones. También pueden cambiar en casos particulares, aunque se

¹²⁹ *STh*, I-II, q. 94, a. 4.

aclara, la variación como se ha dicho, no será en cuanto a los mismos principios, sino en cuanto a la materia a que se aplican y el conocimiento que se tiene de ella¹³⁰.

2.3.4.3 La ley humana

La ley queda definida por Tomás de Aquino como la “ordenación racional dirigida al bien común y promulgada por quien tiene el cuidado de la comunidad”¹³¹. Dicha acepción, resulta la más cercana al concepto de la ley humana dado sus características.

La esencia de la ley humana es la de ser directiva de los actos humanos, pues se sabe que el hombre, aun teniendo una disposición natural para la virtud, también obedece a las inclinaciones naturales de sus pasiones, y se requiere para contenerlas de fortaleza y disciplina. Así, resulta difícil que todos los individuos se basten así mismos para evitar el seguimiento desmedido de las pasiones que dirigen a la acción. En este sentido, se identifican tres funciones esenciales de la ley humana en la doctrina tomista, resultando la primera, aquella que apoya la inclinación del hombre hacia el bien; la segunda, que se refiere al aseguramiento de la paz y el orden sociales; y la tercera a la aplicación de correctivos que garanticen la eficacia en la realización de la justicia.

Ahora bien, la ley humana en tanto ordenación racional, se entiende como derivación de la ley natural, y este proceso puede realizarse de dos formas: por conclusión de sus principios, o por determinación de algo indeterminado o común. La primera alude al procedimiento deductivo de los principios de la ley natural para formular subsiguientes normas, ejemplo de ello es el precepto “no matarás” que puede derivarse a manera de conclusión de aquél otro que manda “no hacer mal a nadie”. Por vía de determinación en cambio, se establecen de manera complementaria elementos que no se siguen directamente de los anteriores, como muestra de ello, el Aquinate señala la disposición de la ley natural a que se castigue cierta conducta, pero no la forma en que se aplique dicho castigo, así, ésta será la determinación que se añada a la ley natural.

¹³⁰ *STh*, I-II, q. 94, a. 5.

¹³¹ *STh*, I-II, q. 90, a. 4, c.

CAPÍTULO SEGUNDO

Las leyes positivas, se reconocen como proposiciones básicas de la razón práctica y se justifican de acuerdo con lo dicho, por ser determinaciones particulares de la razón natural que complementan a la ley natural. Así, el derecho positivo se distingue en derecho de gentes y derecho civil en el pensamiento del Aquinate. Al primero pertenecen las normas generales derivadas del derecho natural, como la justicia que deriva de las compraventas; al segundo, pertenecen las normas por determinación, aquellas que cada Estado establece por considerarlas más apropiadas¹³².

Santo Tomás siguiendo a San Isidoro hace una relación de los elementos que conforman la ley. En este sentido, la ley será: i) honesta, ya que debe armonía con la religión; ii) justa, pues las disciplinas humanas deben someterse al orden de la razón; iii) posible, ya que debe sujetarse a la capacidad de los sujetos; iv) acorde con la naturaleza, pues debe seguir las posibilidades de ésta; v) acorde con las costumbres de la patria, pues el hombre no puede vivir aislado en medio de la sociedad sin contar con los demás; vi) apropiada a lugares y tiempos, en virtud de que debe adaptarse a las circunstancias; vii) necesaria, quiere decir que evite los males; viii) útil, esto es, que promueva los bienes; ix) clara, para prevenir los daños que de la ley misma pudieran originarse, y x) dictada en beneficio común de los ciudadanos y no en provecho particular, pues el bien común implica multiplicidad, y la ley tiene que referirse a esta, que puede ser tal en razón de las personas, de las actividades y de los tiempos¹³³.

Sobre las características anteriores nos gustaría enfatizar ciertos rasgos de la ley humana en la doctrina tomista, haciendo referencia a ellos con lenguaje moderno. De esta forma, la *validez*, la *legitimidad* y la *coercitividad*, son elementos que se tienen debidamente contemplados en la tesis de Tomás de Aquino, que no sobra decir, complementa y fundamenta esta corriente o tradición iusnaturalista.

La validez de una norma se percibe desde dos puntos de vista uno formal y otro material. El formal, se refiere al origen de la ley, pues se estima esencial que esta emane de quien gobierna el estado, ya que estas personas son las dotadas de autoridad para

¹³² *STh*, I-II, q. 90, a. 1; q. 95, a. 4. Respecto del derecho positivo y su variedad, el Aquinate explica lo siguiente: “Los principios generales de la ley natural no pueden ser aplicados de la misma manera a todos, dada la gran variedad de las cosas humanas y de aquí nace la diversidad de leyes positivas que hay en los diversos pueblos.” *Ibid.*, q.95 a.2.

¹³³ *STh*, I-II, q. 95, a. 3; 96, a. 1.

emitir leyes encaminadas a procurar el bien común. Desde el punto de vista material, se habla de la justicia de la norma. Tomás de Aquino alude a la obediencia de la ley injusta y plantea que, así como el hombre tiene un fin, la ley que lo dirige debe cumplir un fin complementario a este, por ello, “las leyes injustas no obligan en el foro de la conciencia, a no ser que se trate de evitar el escándalo o el desorden, pues para esto el ciudadano está obligado a ceder de su derecho”¹³⁴. Así pues, la justicia de las leyes se ordena en razón de tres elementos, que son, el fin, el autor, y la forma en que distribuyen las cargas entre los súbditos. Por razón de fin, las leyes se dirigen al bien común; por al autor, no exceden los poderes de quien las instituye; y por forma, la distribución de cargas entre los súbditos se realiza con igualdad proporcional y en función del bien común.

La legitimidad corresponde, como la validez formal, a la tesis de que una persona privada no es causa de ley, sino que es la persona pública o la multitud asociada en vista al bien común (*ratio publica*), la habilitada para dictar leyes¹³⁵.

La etimología de ley, para Tomás de Aquino viene de “ligar”¹³⁶, y esto se ajusta en términos de regla y medida a obligar a la realización de cierta acción. Por lo tanto, la ley implica coercitividad, pues a través de la fuerza se obligará a las personas que obren mal, considerando a estas personas como aquellas que obedecen más a sus inclinaciones irracionales que a la razón. Es en este sentido que la ley tiene carácter de guía, fungiendo como elemento pedagógico, pues Tomás declara que: “Hay individuos rebeldes que no es fácil persuadir con palabras, a estos es necesario retraerlos del mal mediante la fuerza y el miedo, para que así desistiendo, cuando menos de cometer sus desmanes, dejen en paz a los demás y luego que se acostumbren acaben haciendo esto voluntariamente llegando finalmente a hacerse virtuosos”¹³⁷.

¹³⁴ *STh*, I-II, q. 96, a. 4.

¹³⁵ *STh*, I-II, q. 90, a. 3.

¹³⁶ Se comenta en varios textos, que la etimología de Santo Tomás de la palabra ley no es acertada. Se discute que la procedencia de la palabra es de origen indoeuropea, derivada de la raíz *laugh* que da la intención de “establecer” o “determinar”. Sobre esto pueden confrontarse los estudios introductorios y las notas del tratado de la ley de FERNÁNDEZ-LARGO, Antonio Osuna, en AQUINO, Tomás de, *Summa de Teología*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Tomo II, parte I-II, 3ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, p. 693; tb . FASSÓ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I*, op. cit., p. 180-181.

¹³⁷ *STh*, I-II, q. 95, a. 2.

Sobre los argumentos políticos dice Santo Tomás, que el que está sujeto a una autoridad lo estará también a sus leyes, la fuerza coactiva radica en el pueblo o en la persona pública que lo representa. Para que la ley tenga el poder de obligar, es necesario que se ponga al conocimiento de sus destinatarios, y es a través de la promulgación que esto será posible, así, la ley tendrá fuerza coactiva.

Como última característica a mencionar, la ley humana es susceptible de cambio, en vista de que la razón humana avanza de lo perfecto a lo imperfecto, es posible que el ser humano elabore normas imperfectas y la legislación se encuentre llena de lagunas, pero la experiencia nos dice que estas a través del tiempo han sido modificadas y sustituidas por otras menos deficientes que sirvan efectivamente para el bien común.

2.3.5 La justicia

La justicia es, como hemos mencionado ya, una de las virtudes cardinales. La vida del ser humano está orientada a un fin que implica el perfeccionamiento del hombre, el cual se logra a través de la vida virtuosa, siendo la más completa de las virtudes la justicia. Platón y Aristóteles consideraron a la justicia como la virtud principal, pues en ella se veía concretada la realización de las demás. Tomás de Aquino, no contradice lo anterior, ya que estima que el acto de cualquier virtud puede pertenecer a la justicia, en cuanto que ésta ordena al hombre al bien común, por ello llamará a la justicia virtud general. La excelencia de la justicia, se representa por la ordenación del hombre a las cosas que están con relación al “otro”, así, la aliedad (alteridad) y la igualdad son sus notas características.

A diferencia de las demás virtudes, incluyendo las otras cardinales, que perfeccionan al hombre en su individualidad, la justicia no se realiza en y por el agente únicamente, sino que iniciándose en el interior, en tanto que es virtud y para su concreción requiere de un acto de voluntad, surte efectos externos al mismo sobre otra persona. Ahora bien, la igualdad se establece en relación a otro, pues siendo conscientes de la variedad de cosas existentes en el mundo se hace necesaria cierta igualación, por ello, a decir del aquinatense, las cosas tienden a *ajustarse*.

Esta es la dinámica que siguen las relaciones humanas, y será conforme a la distribución por relación a otro que se identifique la rectitud del acto de justicia, pues como dice el Aquinate, “en nuestras acciones se llama *justo* a *aquello* que, según alguna igualdad, corresponde a otro, como la retribución del salario debido por un servicio prestado”¹³⁸. Ese *aquello*, es la misma cosa justa, el *ius* siguiendo la tradición romana, que identifica al *derecho*, y que para Tomás de Aquino es el objeto de la justicia¹³⁹. El derecho es entonces objetivo, se conmesura por relación a la “cosa” debida, cuya referencia se establece por una operación exterior frente a otras personas, pudiendo extenderse a la generalidad en aras del bien común, o bien en la coordinación de un hombre con otro.

No obstante, son identificadas diferentes acepciones del vocablo derecho, esto obedece a la designación de un mismo nombre a cosas relacionadas con el primer sentido del término, situación que ocurre frecuentemente al paso del tiempo. La palabra derecho significó, en primera instancia, “la misma cosa justa”; de manera análoga se identificó al arte con que se discierne lo que es justo; el lugar en el que se otorga el derecho; la sentencia que es pronunciada por aquél encargado de hacer justicia, y finalmente a la ley, que como regla se le advierte cierta razón de derecho. De ahí que el derecho sea dividido en derecho natural y derecho positivo, el primero por atender a la naturaleza misma de la cosa, como es el caso del intercambio en donde uno da para recibir otro tanto¹⁴⁰, y el segundo que se formula por convención o común acuerdo, como cuando se considera bien el dar y recibir cierta cantidad de algo por la entrega de otra cosa. Esta convención puede al mismo tiempo ser pública o privada, en tanto sea el pueblo o el gobernante el que decida adecuado algo ajustado a otro, o sean personas individuales las que decidan el acto.

¹³⁸ *STh*, II-II, q. 57, a. 1, las cursivas son nuestras.

¹³⁹ Dice Aquino “El objeto de la justicia, a diferencia de las demás virtudes, es el objeto específico que se llama lo justo. Ciertamente esto es el derecho”. *Ibidem*.

¹⁴⁰ El derecho natural, *contrario sensu* de algunas apreciaciones, es mutable como lo es la naturaleza del hombre, pues las circunstancias cambian y con ello la razonabilidad en el caso concreto, así como la voluntad, que puede bien pervertirse o adecuarse a los contextos que dicte la recta razón. Respecto de esto Tomás de Aquino asevera lo siguiente: “Más la naturaleza del hombre es mutable. Y, por esto, lo que es natural al hombre puede fallar a veces. Por ejemplo, tiene igualdad natural el hecho de que se devuelva lo depositado al depositante [...] Pero, debido a que la voluntad del hombre se perversa a veces, hay algunos casos en que lo depositado no debe ser devuelto, a fin de que el hombre con voluntad perversa no lo utilice mal”. *STh*, II-II, q. 57, a. 2.

CAPÍTULO SEGUNDO

Una vez estudiado el objeto de la justicia, Tomás de Aquino revisa la definición misma de justicia; para ello retoma la elaborada por Ulpiano contenida en el Digesto: “*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*”¹⁴¹, esto es, Justicia es la constante y perpetua voluntad de dar a cada quien lo suyo. Siendo la justicia una virtud, en tanto perfección constante del obrar, es menester que sea hábito; así el aquinatense, modificará un poco la definición primera para establecer que la justicia es el hábito según el cual uno, con constante y perpetua voluntad, da a cada uno su derecho. Explica que la potencia que radica en la virtud de la justicia es la voluntad, pues todo acto bueno, retomando la doctrina aristotélica, es consciente y voluntario, además se refiere a la constancia y perpetuidad para designar la firmeza del acto, requerida también en el ánimo de virtud.

Se distinguen dos tipos de justicia, una general y otra particular, la primera se identifica con la justicia legal, pues como hemos dicho las leyes se ordenan al bien común, mientras que la particular rige para rectificar las operaciones particulares. Como particular, se distinguen la justicia conmutativa y la justicia distributiva, la primera a realizarse en términos aritméticos y la segunda en geométricos como se desprende de la doctrina aristotélica que ya revisamos¹⁴².

El acto de justicia comprenderá el dar a cada uno lo suyo, y ese suyo de cada quien se entenderá como aquello que le es debido en igualdad de proporción. No obstante la inmutabilidad del objeto, también se considera al *médium rationis* (la razón que estima la proporcionalidad de la operación) y a la equidad como virtud dentro de la justicia, funciona como instancia crítica actuando como correctivo de la autoridad y la ley en el caso concreto. A decir de Emilio García Estébanez, cuya opinión compartimos, “Esto convierte a la práctica justa de la justicia en una obra humana, reflexiva y

¹⁴¹ Digesto 1, 1, 10. Utilizamos aquí la siguiente edición: JUSTINIANO, Augusto, *El Digesto de Justiniano*, trad. cast., D’Ors, A., Fernández-Tejero, F., Pamplona, Aranzadi, 1968-1975.

¹⁴² Sobre otros tipos de justicia, como aquella que recae en la persona misma o la referente a Dios, el Aquinate acertará a decir que son justicias en un sentido metafórico, respecto a aquel que se ha expresado, pues la realización de la justicia se da con referencia a otra u otras persona(s) en el plano terreno por lo que, solamente por analogía respecto de los principios de acción en los hombres (tratando a las diferencias potencias del alma como la irascibilidad o la concupiscencia, como agentes), y respecto de Dios (pues su justicia existe desde la eternidad), puede decirse que se trata de justicia. *STh*, q. 58, a. 2.

responsable, absolutamente ajena a la obra, mecánica y servil, de aplicar puramente los párrafos del código escrito”¹⁴³.

2.4 LA RELACIÓN ENTRE ÉTICA Y DERECHO

Nuestro propósito en los subsiguientes apartados, será establecer las relaciones concretas de las materias a que se refiere nuestro estudio, concretizando aquellos argumentos que analizamos y en los que se basa la corriente realista clásica en la que se funda el pensamiento de Finnis.

A lo largo de este capítulo se ha hablado de las posturas de diferentes filósofos como Sócrates, Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino sobre la virtud y las consecuentes acciones humanas; asimismo se han tocado los temas de la ley y la justicia, como estudios adyacentes y complementarios al comportamiento e interacción de los hombres. Ambas materias, ética y derecho, que hoy concebimos como disciplinas diversas después de la especificidad temática a que llevó el cientificismo de la modernidad, no se entienden separadas en la antigüedad y hasta fines del siglo XV.

El examen del comportamiento humano en esta época, se perfiló sobre el estudio de la virtud, entendiendo por ésta la vía del perfeccionamiento del hombre hacia su fin, viéndose materialmente realizada a través de la acción racional y voluntaria, que por la firmeza y repetición constante y consciente logra la calidad de hábito. Por hábito o costumbre se entiende al *éthos* (escrito con épsilon “ε” al inicio, como significación primera¹⁴⁴). Por tanto, las virtudes éticas (ἠθικὰς ἀρεταίς) se perfilan como modos de ser

¹⁴³ GARCÍA ESTÉBANEZ, Emilio, “La virtud de la justicia. Introducción a las cuestiones 57 a 60”, en AQUINO, Tomás de, *Summa de Teología...*, op. cit., Tomo III, parte II-II, p. 468.

¹⁴⁴ Consecuentemente, el uso del término sirve de sustantivo y adjetivo. El sustantivo *éthos*, escrito con eta (η), en su significado más antiguo designaba “el lugar habitual donde se vive”, en el mismo sentido, Aristóteles utiliza el término en los prolegómenos de la política, para designar la parte dedicada al estudio de los principios de la praxis. Como adjetivo, el estagirita utiliza el vocablo cuando habla de las virtudes éticas. Es importante mencionar el sentido de la palabra moral, pues en la actualidad encontramos un debate sobre la significación de ambos términos. *Moral* en su sentido antiguo viene del adjetivo *moralis*, que viene de la raíz *mos* (en plural *mores*) que significa asimismo «costumbre». Se dice, que escritores latinos como Cicerón, hicieron la transformación de *éthos* en griego a *moralis* en latín. Con la filosofía escolástica recobra su sustantividad como *Morale* o indistintamente *Ethica*. Cfr. BILBENY, Norbert, *Aproximación a la ética*, 2ª. Ed., Ariel, Barcelona, 2000, pp. 13-14. Será objeto de nuestro estudio más adelante la evolución posterior de los términos.

CAPÍTULO SEGUNDO

habituales del hombre, que por su función lo dirigen de manera racional a realizar actos conforme a su naturaleza en aras de lograr su perfeccionamiento y fin. La tarea de dichas virtudes, será la de mantener equilibradas las inclinaciones irracionales del hombre mediante los dictados de la razón, entendiendo por ésta, la interacción de sus dos partes la práctica y la especulativa.

La justicia en este sentido es una virtud, considerada incluso como la principal, pues en su ejercicio se ven actualizadas las demás no sólo al interior del sujeto, sino en las relaciones que sostiene con sus congéneres. Es este campo de interacción del hombre donde se configura el derecho, pues es sobre el bien ajeno sobre el que recae la noción de derecho como la misma cosa justa. La justicia como dice Aristóteles, es propia del medio, pues aritmética o proporcionalmente recae en aquello que es debido, objetivando al derecho por tener carácter de bien. Más no entendamos “bien” en un sentido restringido a lo corpóreo, sino en el que nos hemos esforzado por explicar aquí, aquel de carácter analógico, usando la terminología de Tomás de Aquino, pues el bien se presenta de diversas formas, como los clasifica Aristóteles en bienes del alma, bienes del cuerpo y bienes externos, todos ellos necesarios para procurar la felicidad del hombre. Unos mejores que otros, pero nunca estimados relativos en su orientación, pues el bien se entiende en sí mismo racional y teleológico en virtud de la naturaleza humana.

Así, *to dikaion* en griego y *ius* en latín, se refieren al propio derecho, a la cosa justa en su sentido principal. Utilizando de nuevo la herramienta de la analogía, también se comprenderá como derecho: el arte con que se discierne lo que es justo, el lugar en el que se otorga el derecho, la sentencia que es pronunciada por aquél encargado de hacer justicia, y la ley. Tales implicaciones del vocablo derecho se entienden en razón de que, el ser humano es un ente complejo que posee inclinaciones racionales e irracionales. Por las primeras responde a la disposición natural de alcanzar el bien, pero por las segundas obedece a las pasiones que se resisten en ocasiones a los dictados de la razón.

Que cada ser humano tenga lo que le es debido, es este sentido el que representan los analogados del derecho, entre estos la ley, pues a decir del Aquinate, es el elemento racionalizador de la vida política. Al ser expresión de la inteligencia y la

prudencia, la ley guarda el orden social y la paz, además de ser guía y educar a las personas hacia la virtud.

En consecuencia, el «derecho» (*ius*) en sí mismo es la *cosa justa*; el *hábito* de dar a cada uno lo suyo (*ius*) es la «justicia»; y la «ley» se ordena por objeto y fin al *bien común*. Tal es la vinculación entre *ius* y *éthos*, pues sus términos se entienden unos en relación con otros, y ya bastante se ha estudiado que no sólo se implican de manera racional sino también en el ámbito práctico.

2.4.1 Dos disciplinas prácticas

Para ubicar el lugar de la ética en la filosofía recurrimos al inicio del capítulo a la explicación sobre la distinción entre razón especulativa y razón práctica. Sobre la razón práctica, hemos dicho que se refiere a lo operable humano y contingente, así, las disciplinas prácticas se ocupan de aquello en que interviene la actividad humana.

En este sentido, tanto la ética como el derecho son materias prácticas, pues se refieren a las acciones humanas que por sus condiciones y circunstancias son variables. La primera se refiere a los comportamientos del hombre frente a los principios que marca la naturaleza humana para la *praxis* y la segunda, dirige y corrige las acciones humanas hacia el fin que marca su naturaleza racional.

No tenemos que suscribirnos a la opinión de Aristóteles y Tomás de Aquino (aunque de hecho así lo afirmen), para saber que las cuestiones humanas son cambiantes, pues cada persona y su circunstancia son diferentes, y así serán también sus necesidades y por lo tanto la dirección de sus apetitos a tales o cuales bienes¹⁴⁵. Como hemos dicho, la ética y el derecho se complementan en razón de sus fines, así, el derecho de una persona y la realización de la justicia general ligada a la concepción del bien común, atenderán respecto de lo concreto, en lo general y en lo particular, ya que como hemos estudiado, los principios generales (que obedecen a la interacción de la razón práctica y la especulativa) siempre son los mismos en virtud de que responden a

¹⁴⁵ Siempre que hagamos alusión al término bien será en relación a la concepción aristotélica, a menos que hagamos el señalamiento contrario.

la naturaleza humana, pero mientras más se individualice se encontrarán excepciones y adecuaciones para que se respete el fin.

Este trato particular dada la contingencia que se ha señalado, no debe caer en la interpretación de un subjetivismo y por lo tanto relativismo. Frente a la variabilidad y concreción de tales disciplinas, el derecho se presenta objetivo, y todos los hombres en sus circunstancias están inclinados a la realización del bien como fin racional (tomando en cuenta la relación dual entre bien y fin).

2.4.2 Lo bueno y lo justo

El bien es aquello que todos procuramos de acuerdo con nuestras inclinaciones naturales, lo bueno se concretiza como el bien individualizado. Hay una distinción como recordaremos en bienes interiores y exteriores (del alma y del cuerpo respectivamente). Los bienes del alma y del cuerpo pueden ver su realización por el sujeto implicado en si mismo. Los bienes del cuerpo a su vez pueden verse afectados por otras personas al igual que los bienes exteriores. Es con respecto a esta afectación, que se entiende la justicia, ya que en términos tomistas, es de la interacción de las personas que surge la adjudicación de los bienes.

Así se configura lo justo, como el “bien” *debido* a “alguien”, siguiendo la definición de justicia, como aquello que es suyo de cada quien. De ahí que la justicia se entienda como acto segundo¹⁴⁶ a la repartición¹⁴⁷ de bienes, situación por la cual se puede adjudicar a alguien, más allá de sus bienes corporales (utilizando las categorías de Aristóteles) sus bienes externos. Una vez atribuidos los bienes se puede decir que se tiene un derecho sobre la cosa, y cuando este es respetado mediante la virtud o la corrección de algún analogado del derecho como la ley o la sentencia del juez, lo justo se ha dado y por lo tanto la justicia se ha realizado.

Consecuentemente, lo bueno es lo justo y esto es el derecho.

¹⁴⁶ HERVADA, Javier, *Introducción crítica al derecho natural*, Minos, México, 1999. p. 25.

¹⁴⁷ HERVADA, Javier, *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*, EUNSA, España, 2002, pp. 28 a 31.

2.4.3 El *debitum* a partir de la naturaleza humana como fin

La naturaleza humana se perfila como la instancia de atribución normativa de lo *suyo* del ser humano en general. Ya hablamos de los bienes corporales y externos, ahora fijaremos el sentido en aquellos bienes objeto de las relaciones humanas, que no se perciben materialmente, sino a través de alguna manifestación exterior. Tal es el caso del derecho a la vida o al honor, cuyas manifestaciones pueden ser interferidas por otras personas que no respetan la relación de *suidad* (refiriendo con este término a aquello que es propio del sujeto por ser *suyo*).

Cuando tratamos la conformación de la naturaleza humana al igual que las inclinaciones primeras que guarda la ley natural con referencia a los primeros principios que capta el entendimiento y que están en estrecha relación con la *naturaleza teleológica* del ser humano, hicimos alusión a las tres inclinaciones principales del hombre¹⁴⁸. En un ejercicio de abstracción simplista de términos podemos concretizarlos en la conservación del propio ser, la procreación y el conocimiento, configurando así las directrices para lograr el fin del hombre, esto es, la realización de la perfección de su ser o su *ser* pleno. De estas tendencias surgen ciertos derechos como aquel que mencionamos de la vida, el poder elegir una pareja o el número de hijos, así como el derecho a aprender. Son estos elementos los que tienen carácter de *ius* o cosa *debida*, y se atribuyen a todos los hombres en general, porque se basan en aquello en que todos los hombres son iguales, en virtud de que parten como hemos dicho, de su naturaleza.

Siguiendo así la aplicación de la fórmula *ius suum cuique tribuere*, podemos decir que la atribución del *ius* (derecho) y el respeto a este, es algo que se *debe*. El *debitum* de los bienes a los que nos hemos referido, se funda en la naturaleza del hombre.

Con este tema concluimos las precisiones sobre las relaciones entre la ética y el derecho, así como del análisis de conceptos fundamentales de las doctrinas aristotélicas

¹⁴⁸ La primera relativa a la conservación del propio ser, la segunda en relación a la naturaleza que el hombre tiene en común con los animales, como la conjunción de los sexos y la educación de los hijos, y la tercera correlativa a la naturaleza racional que lo distingue, que procura la búsqueda de la verdad acerca de Dios y el vivir en sociedad.

CAPÍTULO SEGUNDO

tomistas que nos servirán de base para el desarrollo del siguiente capítulo, en donde nos concentraremos en estudiar la tesis filosófica-jurídica de los Bienes Humanos Básicos del profesor John Finnis.

CAPÍTULO TERCERO

LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS EN LA TEORÍA DE JOHN FINNIS

3. JOHN FINNIS Y LA NUEVA ESCUELA DEL DERECHO NATURAL (*THE NEW NATURAL LAW SCHOOL*)

El pensamiento *iusfilosófico* contemporáneo como es bien sabido, sigue el debate interminable entre las posturas iusnaturalistas y iuspositivistas -sin perder de vista la existencia de diferentes tesis pertenecientes tanto a una como a otra corriente-, sobre la noción de derecho, su contenido e implicaciones generales, tanto en el ámbito interno como externo de las personas. Ambos grupos, representan doctrinas muy antiguas que se han desarrollado en líneas paralelas, en un ir y venir de cuestionamientos que endurecieron durante mucho tiempo las posturas de sus máximos representantes, a un grado extremo, en la descalificación de la tesis contraria.

Pareciera, en esta lucha argumentativa, que alguna de estas tesis ha prevalecido sobre la otra, construyendo un modelo a seguir no sólo en el plano teórico, sino en el terreno práctico. Esto nos lleva a reflexionar sobre la interesante conexión que existe entre el pensamiento y el comportamiento, pues se controvierte la prelación o influencia que pueda ejercer el uno sobre el otro. De esta forma, podemos cuestionarnos sobre las influencias de las posturas teóricas y la historicidad de los acontecimientos humanos, y preguntar, ¿la doctrina influye a la realidad? o de manera contraria ¿Es la realidad la que, por sus características de tiempo, espacio y circunstancias, influye en la producción de las ideas? La respuesta inmediata trataría simplemente de la estrecha relación entre ambas, y tal vez estudios posteriores, uno de ellos en el plano descriptivo, conduciría a afirmar que depende del momento

histórico, del autor y la tesis que se trate. Valga este comentario únicamente para enfatizar la relevancia de los acontecimientos históricos de un momento determinado, ya que estos son útiles para entender los postulados doctrinales de aquellos que los formulan, los desarrollan y los sustentan.

Para iniciar este capítulo, y para poner en contexto el pensamiento *ius* filosófico de John Finnis se realizará un breve recuento de la cuestión, con las bases que logramos en capítulos anteriores.

La doctrina de Tomás de Aquino se desarrolla en el siglo XIII, retomando la filosofía griega desde la corriente realista, así se logra fundamentar de manera racional el paradigma imperante en la escolástica, tratándose este de la escisión o separación entre la razón y la fe. A la doctrina del Aquinate, siguieron obviamente sus comentaristas y detractores, los denominados neoescolásticos con las interpretaciones de la doctrina tomista de Suárez y Vázquez de Menchaca como ejemplo de los primeros, y los voluntaristas como Scoto y Occam como muestra de los segundos. La modernidad trajo consigo la división racionalismo-empirismo con Descartes, y el *naturalismo* “sensista” y “racionalista” del siglo XVII; el siglo XVIII que ve nacer el error lógico que hace notar Hume, en la derivación de deberes de enunciados de hecho, escindiendo más las relaciones entre el ser y el valor; y así la preparación para el cientificismo y la rigurosidad metódica del movimiento positivista del siglo XIX que radicalizará más la separación del conocimiento disciplinario propiciando la especificidad de materias, disponiendo la rigurosidad del método en la búsqueda de la certeza y la comprobación, desarrollándose bajo esta línea el positivismo lógico del círculo de Viena.

Así, llegamos al positivismo jurídico bajo el sustento de las tesis de sus iniciadores, Bentham y Austin (s. XVIII-XIX) quienes con una primera noción de ciencia del derecho, separan el derecho que es y el derecho que debe ser, considerando en consecuencia al valor¹ como un criterio aparte de las normas, y teniendo precisamente a la ley como fuente primigenia del derecho se niega la existencia del derecho natural. Sobre estas tesis, con sus matices, se desarrollan las

¹ En el contexto utilizado, se desechan palabras como “razonable”, “adecuado”, “autoridad”, “beneficioso”, “valioso”, “justo”, “correcto” y “bueno”.

posturas de Hans Kelsen, Norberto Bobbio y Herbert Hart (ss. XIX-XX), por mencionar sólo algunos. Se trata de esta manera a la ciencia del derecho, identificada también como «Teoría del Derecho», cuya pretensión es el estudio formal desde una perspectiva avalorativa del objeto de estudio, tal y como se realiza en el campo de las ciencias exactas². En esta línea positivista, se pretende presentar al derecho como un conjunto de preceptos creados de acuerdo a reglas preestablecidas, que son comúnmente cumplidos por los particulares.

La defensa de esta postura, además de argumentaciones ciertamente valiosas, presentó al iusnaturalismo como algo ridículo, místico y sin sentido, formulándose así, lo que ahora los teóricos llaman *caricaturas* o *imágenes* del derecho natural, de la ley natural o sus postulados³.

Concomitantemente a estos acontecimientos, se va desarrollando, como vimos en el primer capítulo, la denominada filosofía analítica, y el *linguistic turn* del siglo XX aparece con el nuevo objetivo del estudio filosófico, siendo este, el lenguaje. En el contexto de la analítica conjugada con el positivismo jurídico, se desarrolla el pensamiento de John Finnis⁴. Justamente, bajo la influencia de Hart y

² Errázuriz Mackena, al realizar un análisis sobre la teoría pura del derecho de Kelsen, afirma lo siguiente: “Este positivismo jurídico formalista del siglo XIX aspiraba a erigirse en una ciencia, es decir, un conocimiento autónomo en relación a la filosofía, sistemático, sobre la base de datos positivos o fenómenos, y con una neta exclusión de todo elemento ético o fáctico -lo "metajurídico"- que esté fuera de lo único concebido como derecho: la norma positiva, generalmente restringida a la estatal. Al recibirse ésta como dato indiscutido o "dogma", la "dogmática" es la elaboración de conceptos jurídicos generales efectuada a partir de las normas existentes. Este esfuerzo lógico-sistemático culmina, especialmente en Alemania, con la llamada "teoría general del derecho" (*allgemeine Rechtslehre*), que busca determinar y ordenar los conceptos jurídicos fundamentales, comunes a todas las ramas del ordenamiento jurídico positivo”. ERRÁZURIZ MACKENNA, Carlos José, *La teoría pura del derecho de Hans Kelsen. Visión crítica*, EUNSA, Pamplona, 1986, p. 17. Además sobre las bases del positivismo jurídico puede consultarse GARCÍA MAYNEZ, Eduardo, *Positivismo jurídico, Realismo sociológico y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1997, pp. 1-74.

³ Sobre estas posturas y el uso de los términos señalados (*caricaturas* e *imágenes*) puede verse, ORREGO S., Cristóbal, “John Finnis. Controversias contemporáneas sobre la teoría de la ley natural”, en *Acta Philosophica*, vol. 10 (2001), fasc. 1, p. 74; MASSINI CORREAS, Carlos I., “La nueva escuela anglosajona del derecho natural”, en *Revista de ciencias sociales*, Edeval, Valparaíso, no. 41, primer y segundo semestre de 1996, pp. 371 y ss.

⁴ Nace en Adelaida Australia en 1940, estudia en la Universidad de Oxford, Inglaterra, donde actualmente es *Profesor of Law and Legal Philosophy* y *Fellow de University College*. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional de la Santa Sede desde 1986 hasta 1991, y es *Fellow* de la *British Academy* desde 1995, el primer Biolchini Family Profesor of Law. Cfr. ORREGO S., Cristóbal, “John Finnis. Controversias contemporáneas sobre la teoría de la ley natural”..., *op. cit.*, p. 73. Finnis fue recientemente galardonado con el premio *Paul Ramsey* en 2006, que otorga la organización estadounidense CBC, The Center for Bioethics and Culture Network por sus logros y trabajos ejemplares en el campo de la Bioética, <http://www.cbc-network.org/>.

los postulados más importantes del iuspositivismo, Finnis elabora sus primeros trabajos en la materia. *Natural Law and Natural Rights*, su obra principal, fue elaborada ante la sugerencia de Hart, quien de hecho, eligió el título del libro siendo editor de la *Clarendon Law Series*.

En la elaboración de NLNR⁵ -diez años- se dio el encuentro de Finnis con las doctrinas de Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, que ayudaron a disolver las *imágenes o caricaturas* que poseía sobre el derecho natural. Fue en este contacto doctrinal, además de la orientación renovadora de Germain Grisez, que el profesor australiano se sumó a la doctrina Tomista. Desde entonces nuestro autor ha continuado en la defensa de los principios de la ley natural y la doctrina iusnaturalista sobre el derecho y la política. A estos temas ha dedicado la realización de artículos importantes como, “The rights and wrongs of abortion: a reply to Judith Jarvis Thomson”, o “Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth”, que en español ha sido publicado en presentación de libro. Asimismo, sus obras principales después de NLNR son, *Fundamentals of Ethics, Nuclear Deterrence, Morality and Realism* en coautoría de Grisez y Boyle, y *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*⁶.

Finnis junto con otros juristas como, Joseph Boyle, Robert P. George, William May, y Germain Grisez, este último considerado como fundador, forman la denominada Nueva Escuela del Derecho Natural⁷. Fue en 1965, cuando Grisez publicó un artículo intitulado “The first principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2”, que fue retomado el pensamiento tomista, en una interpretación que se pretende más cercana de aquella que desarrollaron los neoescolásticos. De acuerdo con el análisis de Massini, la intención de esta corriente es ocuparse de la casi totalidad de facetas de la filosofía práctica, abarcando no sólo la filosofía del derecho, sino también la metaética, la

⁵ De aquí en adelante esta será la abreviatura de Natural Law and Natural Rights. Si se hace referencia directamente a la versión en español, la abreviatura será LNDN (Ley Natural y Derechos Naturales).

⁶ Para ver las referencias bibliográficas completas consultar la bibliografía al final del trabajo.

⁷ Además de considerar a los teóricos de otros países que siguen la misma corriente.

filosofía política y la moral personal, tratando los temas con una profundidad no acostumbrada por el pensamiento anglosajón⁸.

La postura de la Nueva Escuela del Derecho Natural, no sólo ha sido atacada por los teóricos positivistas, sino por aquellos que defienden un iusnaturalismo más tradicional, como la perspectiva denominada “nueva moralidad”, de carácter consecuencialista, defendida por autores como Veatch, McInerny y Hittinger. Los planteamientos principales resultan de la fundamentación de los Bienes Humanos Básicos y su esfera ontológica y epistemológica, de igual forma se debate sobre el franqueamiento de la falacia naturalista y la calificación con el adjetivo *natural* de la teoría, debido a la confusión respecto de la fundamentación en la naturaleza humana⁹.

El mérito que se reconoce a esta escuela, es el de haber recuperado la concepción iusnaturalista, ubicándola de nueva cuenta en la mesa de discusión sobre el derecho y la moral, obligando a dejar de lado la ideología sobre la irracionalidad y *misticismo* de sus afirmaciones, reconociéndolos como argumentos.

Orrego rescata una cita de McCormick que a su vez utilizaremos aquí, pues muestra de manera inmejorable lo que esta corriente ha significado: “Algunos libros causan una impresión radical en el lector por la audiencia y la novedad de las tesis que enuncian; escribir un libro así es un logro raro y difícil. No es más fácil, con todo, ni menos raro, causar una impresión radical mediante el cuidadoso replanteamiento de una idea antigua, volviendo a la vida temas viejos merced al carácter vívido y vigoroso con que son traducidos a un lenguaje contemporáneo. Ése

⁸ Cfr. MASSINI CORREAS, Carlos I., “La nueva escuela anglosajona del derecho natural”... *op. cit.*, p. 373.

⁹ Sobre estas cuestiones puede consultarse: FIGUEROA REGUEIRO, Pablo, “¿Retorno a Aquino? El nuevo derecho natural y las relaciones entre moral y naturaleza”, en *Estudios de Deusto*, vol. 49/2, julio-diciembre, Bilbao, 2001, 13 a 45. Los debates y respuestas formuladas a los cuestionamientos de unos y otros autores se encuentran en sus diferentes obras: FINNIS, John (ed.), *Natural Law: Volume (I)*, Dartmouth Publishing Company Ltd. Aldershot, 1991; GEORGE, Robert P. (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary essays*, Oxford University Press, Oxford, 1992; HITTINGER, Russel, *A critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Ind., 1987; LISSKA, J. Anthony, *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford, 1996; MCINERNY, Ralph, *Ethica Thomistica*, The catholic University for America Press, Washington DC, 1982; WEINREB, Lloyd, *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1987.

ha sido el logro de *Natural Law and Natural Rights* [...], un libro que ha devuelto la vida, para los estudiosos británicos, la teoría clásica, tomista aristotélica, de la ley natural. Una teoría que más de una generación de pensadores ha desdeñado como una falacia anticuada y desacreditada, mantenida viva sólo como dogma teológico de una iglesia autoritaria, fue rescatada de un conjunto completo de malentendidos y tergiversaciones. Al mismo tiempo, fue exhibida como una explicación del derecho por completo desafiante, plenamente capaz de resistir las teorías que, según se creía, la habían refutado y sustituido, tomando al mismo tiempo en cuenta y aceptando dentro de su propio planteamiento algunas de las intuiciones o descubrimientos más importantes de estas teorías.”¹⁰

Una vez mostrado el panorama en que se desarrolla Finnis y su doctrina, podremos realizar el análisis de la misma, ejercicio a efectuarse en los siguientes apartados.

3.1 DOS IMÁGENES SOBRE EL DERECHO NATURAL

Como punto de partida hacia estas cuestiones, Finnis realiza en NLNR, una distinción metodológica importante sobre el objeto de estudio y las teorías y opiniones que se formulan alrededor de él. Así, distingue la historicidad de los argumentos y los contenidos de las teorías, del objeto mismo de estudio. En este caso, la ley natural queda libre de los cuestionamientos que se han formulado sobre esta, pues la historicidad que reviste, afecta únicamente a las teorías que se han desarrollado teniéndola por objeto. Ejemplo de ello, es la historia que puede plantearse sobre el grado variable en que los principios de la ley natural han sido usados por la gente, explícita o implícitamente, para regular sus actividades personales; sobre el grado variable en que los teóricos reflexivos han aceptado las series de principios cómo válidos; sobre la popularidad de las diversas teorías

¹⁰ N. MACCKORMICK, “Natural Law and the Separation of Law and Morals”, en GEORGE, R. P. (ed.), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Oxford University Press, Oxford 1992, pp. 103-133, en p.105. Citado por ORREGO S., Cristóbal, “John Finnis. Controversias contemporáneas sobre la teoría de la ley natural”... *op. cit.*, p. 77.

ofrecidas para explicar el puesto de esos principios en el entero orden de las cosas. Pero sobre la ley natural misma, no podría haber historia¹¹, pues la ley natural *es*.

En este sentido, los principios de este tipo siguen en pie no importa si son ignorados ampliamente, si son mal aplicados o desafiados en el conocimiento práctico, aun si son poco reconocidos por quienes teorizan reflexivamente sobre el pensamiento humano, pues esos principios siguen en pie en tanto que *son*.

Los teóricos que han cuestionado las tesis sobre derecho natural, han ignorado verdades importantes que sustentan el desarrollo de estas posturas, oscureciendo los fundamentos que las revisten. A ello se deben ciertas visiones o imágenes sesgadas de las doctrinas que han desarrollado la argumentación de la ley natural, pues se juzga desde afuera tomando en consideración elementos aislados, sin la debida profundización o acercamiento a los textos originales de los autores que precisamente han contribuido a desarrollar el aparato crítico y fundamental de tales tesis.

El mismo John Finnis en NLNR, habla de una serie de opiniones sobre la doctrina del derecho natural que resultan infundadas, como afirmaciones producto del mal entendido de lo que las doctrinas que lo sustentan han querido expresar. Ejemplo de ello son las acusaciones que ponen al derecho natural como teoría que ha provocado o justificado los desastres del espíritu humano o atrocidades en las prácticas humanas, de igual forma se ha acusado de ser una influencia radical y conservadora de la política occidental, así como de ser el origen psicológico (infantil) de tales doctrinas, o peor aún, han sido acusadas las teorías con esta orientación, de actuar de manera hipócrita o arrogante como disfraces o vehículos de expresión de la fe eclesiástica¹².

Sobre las imágenes o caricaturas más importantes que se han formulado y permanecido en la crítica al derecho natural, se encuentran las afirmaciones relacionadas a la validez jurídica considerada en sus ámbitos material y formal; el

¹¹ Cfr. FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980, trad. Cast. C. ORREGO, *Ley Natural y Derechos Naturales*, Abeledo- Perrot, Buenos Aires, 2000, pp. 57-59.

¹² NLNR, 24-25.

argumento de relatividad de opiniones éticas, en el sentido de la variedad de los comportamientos o percepciones morales que diferentes culturas mantienen por razón de la pluralidad en el planteamiento, adecuación o adaptación de sus costumbres en los diversos lugares y tiempos; y la llamada falacia naturalista, fundada en la imposibilidad lógica de derivar normas de hechos.

Será sobre las primeras dos críticas que centraremos los estudios posteriores, dejando la tercera para un análisis, quizá no tan profundo, pero debido que será tocado en su oportunidad.

3.1.1 La moral y la validez jurídica

La separación entre moral y derecho, ha sido el núcleo de la discusión iusfilosófica desde la antigüedad. Recordemos de manera más inmediata, las doctrinas renacentistas, modernas, naturalistas y positivistas que han acentuado en el curso del pensamiento esta cuestión. Como estandartes del pensamiento iuspositivista se tienen las tesis de Austin, Bentham, Kelsen, y Hart, y es sobre el desarrollo de sus teorías que giran las discusiones contemporáneas respecto de tal separación. La doctrina iuspositivista, presenta -de acuerdo con Finnis- dos posturas metodológicas importantes respecto del derecho natural, distinguiendo la actitud que comparten las tesis de Bentham, Austin y Kelsen, cuyo núcleo rechaza la formulación de evaluaciones suprimiendo la importancia de la ley natural, de aquella de Weber y Hart que concibe a los principios del derecho natural como opciones que no pueden discutirse o como simples presuposiciones¹³. Su resultado sin embargo, es el mismo, pues las cuestiones morales y las valoraciones quedan fuera de la discusión sobre el derecho.

El positivismo jurídico de la década de los cincuentas influenciado mayormente por el éxito que significó la *Teoría Pura del Derecho* de Hans Kelsen en (1934) y su segunda edición en 1960, propició la redacción de varios textos bajo la misma línea de rechazo del derecho natural. De esta forma, nacen trabajos como *Crítica al derecho natural*, de Kelsen y Norberto Bobbio, cuyo título original en

¹³ FINNIS, John, "The "Natural Law Tradition", en *Journal of Legal Education*, vol. 36, December, 1986, number 4, Ithaca, N. Y., EUA, p. 492.

francés fue *Justice et Droit Naturel*, o una colección de ensayos también titulados *Le droit naturel*¹⁴ aparecidos en 1959, escritos que levantaron no solamente una fuerte crítica al derecho natural, sino que afianzaron la tesis base de la corriente iuspositivista. El núcleo del positivismo jurídico, gira, como dice Vigo, en la tesis que admite “como derecho aquello que los hombres de esa histórica sociedad han establecido como tal. De donde no cabe reconocer algo jurídico que se establezca como exigencia o límite insuperable para esas decisiones o fuentes sociales que crean «totalmente» el derecho”¹⁵.

Así, Vigo reconoce tres tesis que caracterizan al positivismo jurídico: i) la tesis de la positividad del derecho, a través de la cual se afirma que no existe otro derecho que el derecho positivo, entendiendo por este al derecho que es creado por actos humanos; ii) la tesis del escepticismo ético, cuyo fondo se dirige a negar la posibilidad del conocimiento objetivo de valores; y iii) la tesis epistemológica, que se refiere a la separación entre la descripción y la prescripción¹⁶.

La cuestión pues, sobre la moral y la validez jurídica queda inmersa en el ojo del huracán, pues se debate la obligatoriedad y alcance de las normas jurídicas, por su contenido y forma, afectando en última instancia su sentido y fin.

La validez en sentido formal a grandes rasgos, puede referirse tanto al origen de las normas jurídicas en su representación como sistema, como a la legitimidad de quien las elabora y el procedimiento que se requiere para que puedan ser aplicadas. La validez material por su parte, versa sobre el contenido de una norma para que esta se considere efectiva.

¹⁴ Kelsen, Hans, *Le droit naturel*, Presses Universitaires de France, París, 1959, primera versión del libro traducido como *Crítica del Derecho Natural*, publicado por Taurus, Madrid 1966. Ver ERRÁZURIZ MACKENNA, Carlos José, *La teoría pura del derecho de Hans Kelsen...op. cit.*, p. 13.

¹⁵ VIGO, Rodolfo L., *El iusnaturalismo actual. De M. Villey a J. Finnis*, Fontamara, México, 2003, p. 154.

¹⁶ *Ibidem*. En la doctrina de Bobbio es bien conocida su clasificación sobre las formas en que se presenta históricamente el positivismo jurídico, i) el positivismo ideológico; ii) el positivismo teórico; y el iii) positivismo metodológico o conceptual. Tal estudio muestra el carácter y desarrollo de las tesis aquí presentadas. BOBBIO, Norberto, *El problema del positivismo jurídico*, EUDEBA, Buenos Aires, 1965, pp. 49 y ss.

Finnis en NLNR, discute la visión de Kelsen sobre la validez en las doctrinas iusnaturalistas. De acuerdo con la perspectiva kelseniana, las teorías sobre la ley natural no tienen una noción específica de validez, la única validez aceptada es aquella que deriva de la ley natural, entendida como validez moral en última instancia. En este sentido, Kelsen piensa que los juristas adscritos al derecho natural juzgan la validez únicamente desde el punto de vista material, en cuya comprensión, de fallar el contenido de justicia o de moralidad, se estimará como invalidada una norma jurídica¹⁷. En el mismo sentido, Raz afirma que para los teóricos de derecho natural es necesario que cada norma o ley sea moralmente valiosa.

En otra imagen, el profesor vienés afirmará la pretensión histórica del iusnaturalismo de fundar el derecho positivo en una delegación de derecho natural. Kelsen considera a este intento como imposible, pues se estaría trasladando la validez de la ley por su contenido de justicia, a la persona a la que se le ha delegado la potestad de emitir la norma. Situación que pondría en riesgo los límites del derecho natural (que en todo caso, para el profesor vienés, no son claros pues varían en sus valoraciones de persona a persona en un nivel particular, y de pueblo en pueblo en un nivel más general), ya que las normas positivas no están sujetas a limitaciones de contenido (validez material)¹⁸, y cualquiera que este sea, aunque afrontase a la moral, sería considerado derecho¹⁹.

En una tercera idea, relacionada con la anterior, Kelsen piensa que los partidarios del derecho natural han pretendido siempre derivar la validez del derecho positivo del derecho natural, por tratarse el primero de una emanación del segundo como si fuese una simple copia. Una última imagen recurrente en el ideario del profesor vienés sobre el derecho natural, de acuerdo con Finnis, es aquella que recae

¹⁷ Finnis cita a Raz cuando dice: "If it is wrong and unjust, it is also invalid in the only sense of validity they recognise". RAZ, J., "Theory of the basic norm", en *Am. J. Juris.*, num. 94, 1074, p. 100.

¹⁸ La validez para la doctrina kelseniana se percibe como un atributo de las normas, cuya predicación las capacita para producir efectos normativos y las dota de obligatoriedad. El concepto de validez para Kelsen es puramente descriptivo, ajeno a toda asociación con la justificabilidad o la fuerza moral que pudiese ejercer una norma. Así, implica únicamente la existencia de normas perteneciente a un sistema jurídico, cuyo desarrollo se explica a través de cadenas de validez. Sobre este punto se puede consultar: KELSEN, Hans, *Teoría general del Derecho y del Estado*, UNAM, México, 1995, cap. I; tb. ERRÁZURIZ MACKENNA, Carlos José, *La teoría pura del derecho de Hans Kelsen...op. cit.*, cap. II.

¹⁹ Sobre la afirmación del contenido de las normas jurídicas en la relación entre el derecho y la moral, puede consultarse HART, H. L. A., "El positivismo y la independencia entre el derecho y la moral", en DWORKIN, R. M. comp., *Filosofía del derecho*, FCE, México, 1980, pp. 35-74.

sobre la coercitividad del derecho, en donde el derecho positivo necesariamente es coactivo mientras que el derecho natural no solamente carece de esta característica, sino que *prohíbe* cualquier coacción entre los hombres.

Estos temas serán aclarados y desvanecidos por el profesor australiano en el desarrollo de NLNR, al abordar de lleno las cuestiones sobre el derecho, sus elementos, contenidos y supuestos. En una respuesta directa al primer planteamiento Finnis afirma no conocer a ningún teórico de derecho natural que haya sostenido que la validez del derecho se adscriba únicamente a su contenido moral y así con las subsiguientes objeciones. Las fallas que dan lugar a esta y las demás percepciones señaladas, recaen en las interpretaciones modernas que han formulado sobre sus propios principios teóricos la comprensión de otras teorías, entre ellas las iusnaturalistas, pues tanto la metodología como la epistemología empleadas son diferentes, de ahí que se lleve a una mala comprensión de las nociones y contextos en que se fundan. Para conocer una respuesta integral a los cuestionamientos sobre la validez formal y material del derecho, así como sus implicaciones, desarrollaremos de forma muy sintética y en lo estrictamente relevante para el asunto, la postura teórica sobre el derecho del profesor de Oxford, aludiendo de manera breve la defensa que realiza el autor de las tesis de Aristóteles y Tomás de Aquino, ya que en el capítulo precedente se han tocado a profundidad tales cuestiones.

3.1.1.1 La noción de derecho de Finnis

El derecho en la teoría de Finnis se explica a través de algunos elementos indispensables, nosotros podemos distinguir cinco, a saber: la analogía, el bien común, la justicia, la autoridad y el orden jurídico.

La *analogía* es reconocida por Finnis en la distinción aristotélica de los casos centrales y los casos periféricos. Para diferenciar los primeros se atiende al «significado focal» que reviste un concepto. Este significado focal puede reconocerse bien como un mínimo común a los términos, o en el mismo sentido siendo más específicos, como algo relacionado de forma remota, a la multiplicidad de representaciones y acepciones a que puede aludir una idea en particular. Así,

conservando la relación existente entre los diversos términos, y distinguiendo al mismo tiempo, sus propiedades específicas, es posible reconocer los casos centrales de los demás. Los casos periféricos, por tanto, son ejemplos *secundum quid* de las expresiones, pues se adaptan de algún modo a un sentido calificado, a diferencia de los términos *simpliciter*, que estrictamente aluden al sentido sin calificación²⁰. De esta forma, se puede diferenciar de acuerdo con el oxoniense, “lo maduro de lo inmaduro en los asuntos humanos, lo refinado de lo primitivo, lo plenamente realizado de lo corrompido [...] pero todo esto sin ignorar ni desterrar a otra disciplina los casos de la materia en estudio que sean inmaduros, primitivos, corrompidos, desviados o que de cualquier otra forma sean ejemplos sólo «en un sentido restringido» o bien «en un sentido ampliado»”²¹.

Tal distinción no significa que se van a despreciar o a minorizar ni los casos centrales ni los periféricos, por el contrario, a través de este ejercicio se reconoce el principio racional a través del cual se extiende el sentido de los términos generales, como constitución, amigo o derecho, abarcando así los elementos que de alguna manera se encuentran relacionados, reconociendo su afinidad en aquello que corresponda. A manera de ejemplo, Aristóteles en la *Ética Eudemia* habla de la amistad, aludiendo la existencia de diversos tipos de amistades, pudiendo ser estas por virtud, por interés o por placer. Todas, se refieren al mismo tipo de relación humana, sin embargo sus diferencias específicas las distinguen una de la otra. Finnis retomando dicho ejercicio, hablará a su vez, de casos centrales de regimenes constitucionales y casos periféricos, como los de la Alemania de Hitler, la Rusia de Stalin o la Uganda de Amin.

Por su parte, el *bien común* en el pensamiento de Finnis, se presenta en oposición a la concepción moderna de la realización individual, y en última instancia egoísta, del ser humano. Su comprensión se aleja de aquella que sostiene que el amor a sí mismo y el desarrollo de la felicidad personal sea la motivación dominante para actuar, incluso al grado de explotar a los demás. Si bien, nuestro autor reconoce que el amor a uno mismo es necesario, también que el hombre se relaciona naturalmente

²⁰ FINNIS, *Aquinas...*, *op. cit.* p. 44.

²¹ FINNIS, NLNR, trad. 44-45.

con otros en virtud de su carácter de ser humano, por ser este un ser social, en virtud de cuyo carácter debemos vencer el individualismo y el egoísmo.

El concepto de bien común, se basa en el modelo de relación entre los individuos, los bienes y los fines a los que nos dirigen los principios prácticos. Dichos bienes son bienes humanos inteligibles, que en un acto no de mera intuición animal, sino de entendimiento práctico del individuo son reconocidos. Así, se da razón del interés que los seres humanos demuestran en los demás, fundamentando por qué uno puede preguntarse o inquietarse sobre la existencia de otra persona. Estas relaciones humanas se identifican como *societas* y en si mismas representan a un bien humano, siendo este la armonía, entendida como «the fittingness of order», donde las personas se ordenan a otras en tratos mutuos²². En relación a esto, Finnis reconoce diferentes tipos o grados de sociabilidad en el hombre, la familia, la comunidad o *civitas*, y la organización de comunidades o *civitates*, encontrando en cada uno de estos, elementos indispensables para la *realización* (fulfilment) del ser humano o *beatitudo*²³.

Finnis parte de una concepción teleológica, por ello no nos es extraño que se hable de bienes y fines para la realización humana. El bien común como fin o intención principal, ya sea desde la perspectiva del individuo o como grupo, es el elemento más satisfactorio, y la dirección más razonable para escoger y actuar, pues se trata del bien de la comunidad completa. Así se retoma a Aristóteles, ya que si el bien individual es bueno, resulta evidente que es mucho más grande y perfecto el bien de toda la ciudad, entendiendo por este al bien común.

La *justicia* para el profesor australiano parte de la exigencia de la razonabilidad práctica que procura favorecer y promover el bien común. El concepto de justicia es de naturaleza analógica, por ello se conciben cuando menos tres tipos, la justicia general, la justicia conmutativa y la justicia distributiva. La justicia considerada en su acepción más general comprende tres elementos, a saber, “la

²² “[...] people are ordered to other people in mutual dealings”. En FINNIS, J., *Aquinas...*, *op. cit.* p. 111-112.

²³ Término utilizado por Tomás de Aquino, generalmente se ha traducido o relacionado con el término felicidad. Sin embargo se señala que su sentido va más allá, refiriendo a la completitud del ser, por ello se le relaciona de manera más exacta con el término *realización*.

orientación hacia otro” (*other directedness*), el concepto de deber (*duty*) y la igualdad (*equality*). El primero se refiere a la alteridad, pues se dice que la justicia se presenta en las interrelaciones de los seres humanos; el segundo se orienta a aquello que le es debido (*debitum*) a las personas por ser su derecho; y el tercero, que de manera analógica reconoce a la igualdad aritmética y a la geométrica, trata de la proporcionalidad, equilibrio o contrapeso en las relaciones humanas. En relación con estos elementos la justicia actúa no de manera continua y exacta para cada oportunidad, sino en los casos en que se hace necesario evitar un mal (*wrong*), entendiendo con ello un desequilibrio o desproporción. En este sentido, la teoría de la justicia que desarrolla el profesor oxoniense, trata de ser la más completa de entre aquellas que se han elaborado, pues a decir suyo, incluye principios para valorar como debe tratar una persona a otra en «todos» los casos, refiriéndose con esto a la valoración de justicia en las relaciones a que haya lugar, sin importar jerarquías, puntos de vista institucionales o aquellos que de alguna manera signifiquen exclusión o disparidad²⁴.

Como nota final, la justicia representa también una cualidad de carácter, como lo dijera Aristóteles y lo retomara Tomás de Aquino, que implica la voluntad pública de procurar y proteger el bien común de las sociedades.

La *autoridad*, para el profesor australiano, se presenta como una necesidad colectiva, que implica el reconocimiento de la potestad delegada a sujetos integrantes de de la sociedad, para coordinar los elementos de la misma. En efecto, para Finnis, la autoridad surge de la necesidad de las comunidades en general de coordinar y hacer compatibles los bienes y fines particulares con los bienes y fines “omnipresentes”, con el objeto de actualizar el bien común. Se ha dicho suficientemente que los bienes y fines siguen la racionalidad humana para alcanzar

²⁴ Al presentar su postura y el desarrollo del tema de la justicia, Finnis plantea el objeto de tesis sobre la justicia de autores como Rawls, Hart y Aristóteles que han restringido su postura de una u otra forma. Sobre esto Finnis explica: “My theory of justice, then, is not restricted (like Rawl’s) to the ‘basic intuitions of society’. Nor it is restricted (as Aristotle was tempted to restrict his) to relations between mature and free equals in political community. In my theory a parent can treat his child with straightforward injustice. Nor are the requirements of justice in my account restricted (like Hart’s) to what can be drawn from the principle ‘Treat like cases alike and different cases differently’ [...] it goes without saying that my theory is not restricted (like Rawl’s) to the ideal conditions of a society in which everyone complies fully with the principles and institutions of justice.” FINNIS, NLNR, *op. cit.*, p. 163- 164.

su perfección, no obstante, dadas las circunstancias y características de la condición humana, estos no son únicos, sino más bien variables, por ello, se trata de armonizar la particularidad con el todo. Esto no quiere decir que se opaque la persecución y realización de los fines individuales, ciertamente lo que se intenta es que estos no sobrepasen al fin colectivo, pues en ello se daría una desproporción.

Finnis concibe dos vías para lograr el bien común, la unanimidad y la autoridad. La actualización de la primera vía es complicada, por el hecho aludido, pues existe una variabilidad inmensa en las posibilidades de realización y cada persona elige la propia, así también los medios son diversos dificultando el acuerdo unánime. Bajo tales consideraciones, la autoridad representa la vía más adecuada para tomar las decisiones y mantener el orden que lleve a la comunidad, sin descuidar su realización individual, a alcanzar su fin común.

En este sentido, la autoridad del gobernante deriva de que esté en condiciones de promover el bien común –fin último-, así como un equilibrio equitativo de cargas y beneficios dentro de una comunidad, reconociendo con ello el ejercicio de la justicia y el respeto de los derechos humanos²⁵. Por tanto, a la autoridad se le considera como guía, pero también como entidad sancionadora o rectificadora de las personas que contrariamente al fin considerado actúan por egoísmo y desatino, adelantando con esto una de las características del orden jurídico, ya que para el profesor de Oxford, es necesario que el derecho sea coactivo.

El *orden jurídico* para Finnis, se explica en una relación sistemática de las características formales del derecho y las exigencias de justicia y bien común, elementos que en su conjunto son esenciales para valorar el buen funcionamiento de un sistema jurídico.

Los elementos formales del derecho son considerados como elementos necesarios del sistema jurídico, pues gracias a ellos, se hace frente a las deficiencias humanas. Así, el egoísmo, la falta de razonabilidad, la desobediencia o la negligencia son frenadas ante la formalidad que reviste al derecho para formar, sostener y

²⁵ LNDN, *op. cit.*, 266.

favorecer los modelos de coordinación de cualquier sociedad. Finnis, considera cinco características formales del orden jurídico: i) “El sistema se levanta a sí mismo” (equivalente al axioma positivista: “el derecho regula su propia creación”); ii) la operatividad de la validez de las normas; iii) control de las relaciones privadas en la creación de reglas; iv) precisión y previsibilidad de las normas; v) “No hay lagunas”.

Sobre el primer punto afirma que, “el derecho introduce definición, precisión, claridad, y por tanto previsibilidad en las interacciones humanas, mediante un sistema de reglas y de instituciones interrelacionadas de tal manera que las reglas definen, constituyen, y regulan las instituciones, y las instituciones a su vez crean y administran las reglas, y resuelven las cuestiones sobre su existencia, alcance, aplicabilidad y funcionamiento”²⁶. En este carácter de sistema autónomo, el derecho se mantiene y se recrea a sí mismo mediante las disposiciones propias, formando un círculo, como dice el autor típicamente jurídico, sin embargo, no se considera rígido pues el círculo puede romperse por la generación de costumbre sin que haya precedido autorización por cualquiera de los mecanismos de creación contemplados por el mismo régimen.

El segundo punto, se relaciona estrechamente con el anterior, pues una norma se considera válida cuando ha sido emitida por un acto de autoridad competente, ya sea por un legislador, por un tribunal o una institución, y esta no ha sido abrogada, derogada o cesada en sus efectos espacio temporales en virtud de sus términos propios o por alguna otra regla.

La tercera característica se entiende en relación a las contrataciones privadas de las personas, pues siguiendo el orden jurídico aplicable, estas pueden concretar disposiciones que sean perfectamente aplicables en sus relaciones siempre y cuando no contravengan con las normas generales previstas. Este tipo de reglas, son consideradas extensibles y aplicables en el tiempo, bien para regular el acto que les dio origen o bien para servir de referencia a actos futuros. La siguiente característica se refiere a la protección presente y futura, de derechos y actos, utilizando la razón que nos provee la experiencia de sucesos pasados, extendiendo las previsiones,

²⁶ LNDN, *op. cit.*, p. 296.

consecuencias y por tanto enseñanzas de tales acontecimientos. De acuerdo con el profesor australiano, esta característica consiste “simplemente en la relevancia continua del «contenido» de ese acto jurídico pasado para proporcionar una razón para decidir y actuar en el presente de una forma entonces especificada o prevista”²⁷.

El último postulado, no debe entenderse a literalidad como se ha hecho por varios autores que sostienen el positivismo jurídico, Finnis lo contempla en tanto representa un esfuerzo de las otras características por integrar el sistema jurídico, pero advierte que la previsibilidad de cuestiones en “todos” sus aspectos, es una afirmación ficticia y descriptivamente engañosa, así que debe tomarse sólo como una nota complementaria y un esfuerzo de la formalidad del orden jurídico.

Ahora bien, el vínculo que une a las características formales del derecho con las exigencias de justicia y de bien común que complementan al orden jurídico, es el denominado *Rule of Law* o “imperio del derecho”²⁸. Estimado como virtud específica de los sistemas jurídicos, funge como elemento importante en la evaluación de los mismos ya que representa de manera más o menos general, su efectividad o eficacia real. Finnis enuncia ocho puntos o *desiderata*, que demuestran en grados, el cumplimiento del imperio del derecho, a saber: i) sus reglas son prospectivas, no retroactivas; ii) no son imposibles de cumplir; iii) son promulgadas; iv) claras; v) coherentes entre sí; vi) lo suficientemente estables para hacer posible que la gente se oriente por su conocimiento del contenido de las reglas; vii) la dictación de decretos y órdenes aplicables a situaciones relativamente limitadas está

²⁷ *Ibid.*, p. 297. Acerca de los caracteres formales del derecho y su aplicación, Finnis realiza un estudio breve pero significativo, de un caso debatido por diferentes cortes inglesas donde se discute la validez temporal, espacial y material de una norma. El profesor australiano destaca la importancia de atender, en los casos en que se controvierte la legalidad de una norma, a los criterios de justicia y equidad sin perder de vista la formalidad debida. En dicho caso nuestro autor se expresa de la siguiente manera: “Indeed –and this is really the point- adjudication involves the duty not to declare and apply the rule unless it can fairly be said to have been all along a legally appropriate standard, more appropriate than alternatives, for assessing the *correctness* of the parties’ transactions. When that can fairly be said, the same rule, having been declared and applied, is clearly the only legally appropriate standard for assessing the *correctness* of the parties’ belief in the legal validity and propriety of their transactions. And it will equally be appropriate standard for judging correct or mistaken the similar belief of parties to legally similar transactions during the period stretching *at least* as far back as it would be reasonable to allow the results of completed but invalid or improper transactions to be disturbed”. FINNIS, John, “The fairy tale’s moral”, en *The law quarterly review*, v. 115, EUA, 1999, pp. 170-175.

²⁸ Dicha concepción se ha traducido de diferentes formas, como “Estado de Derecho”, “principio de legalidad”, o “imperio del derecho”.

orientada por reglas promulgadas, claras, estables, y relativamente generales; viii) aquellos que poseen autoridad para crear, administrar y aplicar las reglas en virtud de un cargo oficial, a) han de dar cuenta de su cumplimiento de las reglas aplicables a su actuación y b) de hecho aplican el derecho coherentemente y según su tenor²⁹.

Se mencionan además de los ocho puntos anteriores, dos roles importantes del *Rule of Law*, uno en el ámbito individual y otro en el campo estatal. El primero concierne a la esfera de la libertad política, pues los individuos son absolutamente responsables de sus acciones, permitiendo con ello que cada persona logre la identidad que desee, desarrollando de esta forma su propia personalidad en aras de su dignidad personal por ser “agente responsable”. Esta perspectiva refleja la flexibilidad de la noción de *bien común*, dado que no se restringe el desarrollo personal por alcanzar el objetivo colectivo, sino, que se fortalece y se respeta la individualidad guardando un margen de comportamiento para el fin social. En segundo lugar, se presenta al *imperio del derecho* como valor primario en la noción de régimen constitucional, esto en razón de los límites que imprime el orden jurídico a la delegación de facultades que se destinan a las personas que dirigen el gobierno de las comunidades, respetando al mismo tiempo la división de poderes, que permite un manejo equilibrado de las instituciones, y la toma responsable de decisiones que favorezcan al bien común.

De acuerdo con el profesor de Oxford, las cinco características formales del derecho se actualizan de acuerdo al grado de cumplimiento de los ocho *desiderata* mencionados. Estos últimos elementos a decir del autor, aseguran a quienes están sujetos a algún régimen normativo, la dignidad que refleja la autodeterminación y la libertad para actuar respecto de ciertas formas de manipulación. En este sentido, el imperio del derecho se reafirma como una de las exigencias de justicia y equidad³⁰.

Habiendo reunido los elementos que conforman al derecho, nuestro autor elabora una definición de este conjugando elementos en una concepción que se presenta a sí misma como multifacética, tratando de contemplar elementos de la vida práctica en la relaciones humanas, los valores básicos que las acompañan y las

²⁹ LNDN, *op. cit.*, p. 299.

³⁰ LNDN, *op. cit.*, p. 301.

exigencias de la razonabilidad práctica que las actualizan, como veremos más adelante. El derecho, desde este punto de vista, se contempla como un término análogo en el que participan un sentido focal y sentidos periféricos, y aquel que se refiere al entramado sistemático que regula las conductas sociales de acuerdo con Finnis es el siguiente: “El término derecho ha sido usado con un significado focal para referirse primariamente a reglas producidas, de acuerdo con reglas jurídicas regulativas, por una autoridad determinada y efectiva (ella misma identificada y, normalmente, constituida como una institución mediante reglas jurídicas) para una comunidad completa, y apoyada en conformidad con disposiciones de instituciones juzgadoras guiadas por reglas, estando en conjunción de reglas e instituciones dirigida a resolver razonablemente cualquiera de los problemas de coordinación de la comunidad (y ratificar, tolerar, regular, o dejar sin efecto las soluciones coordinadoras procedentes de cualesquiera otras instituciones o fuentes de normas) para el bien común de esa comunidad, según una manera y forma en sí misma adaptada a ese bien común por características como la especificidad, la minimización de la arbitrariedad, y el mantenimiento de la reciprocidad entre los súbditos del derecho, tanto de unos con otros como en sus relaciones con las autoridades legítimas”³¹.

Este prototipo de definición, no conlleva la intención de explicar tajantemente un concepto sino, de desarrollar un concepto en el que puedan verse reflejados y que pueda explicar de manera dinámica los variados fenómenos a los que se hace referencia cuando se nombre el término derecho³².

³¹ Cfr. *Ibid.* p. 304.

³² Aludiendo nuevamente al propósito analógico de su concepción, Finnis habla expresamente de la noción de ley como término analógico de la expresión, sin que signifique por completo todo aquello que comprende el sentido focal. No podemos dejar pasar en este punto, la explicación que el mismo profesor hace sobre la pretensión del desarrollo conceptual del término, razón por la cual, reproduciremos el siguiente fragmento: “My propose has not been to explain an unfocused ‘ordinary concept’ but to develop a concept for use in a theoretical explanation of a set of human actions, dispositions, interrelationships, and conceptions which (i) hang together as a set by virtue of their adaptation to a specifiable set of human needs considered in the light of empirical features of the human condition, and (ii) are accordingly found in very varying forms with varying degrees of suitability for, and deliberate or unconscious divergence from, those needs as the fully reasonable person would assess them”. NLNR, *op. cit.*, pp. 278-279.

Teniendo las bases de la teoría del derecho de Finnis, pueden tratarse con fundamento las objeciones del profesor Kelsen, y otros pensadores, a la teoría clásica del derecho natural, en relación con la validez del derecho.

La primera versa sobre la validez material del derecho, pues según el profesor vienés la doctrina iusnaturalista no cuenta con una noción específica de validez, recurriendo en última instancia al contenido moral de las normas. Tal acusación resulta completamente infundada ya que desde los argumentos del estagirita y el aquinatense, además de contemplarse el contenido de justicia y equidad de las leyes como fundamento de la validez material, se contempla asimismo la validez formal de las normas, comprendiendo por esta, la legitimidad de las personas encargadas para la creación de reglas generales, e incluso los procedimientos relativos a su exposición y vigencia³³. Como vimos, el Profesor Finnis, no sólo contempla la validez formal a partir de las cinco características que enuncia como necesarias, sino que atiende además a las exigencias de justicia y equidad que las normas requieren para lograr el fin último de la comunidad, que es el bien común. La ley injusta aunque en un sentido disminuido, por considerarse en analogía como caso periférico o secundario, sigue siendo ley y dada su validez formal puede aplicarse, con el fin de apoyar el respeto hacia el sistema jurídico en su conjunto.

Parte de la respuesta anterior, corresponde a la argumentación sobre la segunda objeción, cuyo presupuesto versa en la supuesta intención de los teóricos iusnaturalistas por fundar el derecho positivo en una delegación de derecho natural, refiriéndose con ello a la facultad que se le confiere a una persona para elaborar normas de carácter general, siguiendo la base de derecho natural. La objeción positivista se basa en la posibilidad, que resulta alta, de que aquél delegado sobrepase los límites que marca el derecho natural, y los reemplace por cualesquiera otras disposiciones en virtud de que las normas jurídicas, de acuerdo al positivismo, no

³³ Ver el capítulo segundo de este estudio, en específico los subtemas siguientes: en Aristóteles 2.2.5; en Tomás de Aquino 2.3.4, y específicamente 2.3.4.3. En una explicación de la doctrina tomista, Finnis utiliza la terminología kelseniana y asevera: "The legal validity (in the focal, moral sense of 'legal validity') of positive law is derived from its traditional connection with (i.e. derivation from) natural law, and this connection holds good, normally, if and only if (i) the law originates in a way which is legally valid (in specially restricted, purely legal sense of 'legal validity') and (ii) the law is not materially unjust either in its content or in relevant circumstances of its positing". NLNR, *op. cit.*, p. 27.

quedan sujetas a limitaciones de contenido que afecten su validez material. Frente a tales cuestionamientos, se encuentran las afirmaciones clásicas de Aristóteles y Tomás de Aquino, sobre la necesidad de que sea una persona pública o la delegación en forma asociada, la que dicte las leyes que obedezcan a la *ratio publica*, y dirijan por ello hacia la consecución del bien común. Así, Finnis afirma que cuando se habla de delegar, no se trata de delegar incondicionalmente, pues el fin del gobernante y la base de su autoridad, consiste en perseguir el bien común.

La tercera objeción se centra en la imagen que se pretende de la doctrina iusnaturalista, de considerar al derecho positivo sólo como una copia del derecho natural. En la doctrina aristotélica es muy clara la distinción, pues para el estagirita el derecho natural es aquél que en todos lados tiene la misma fuerza, mientras que el derecho positivo es aquel que se considera en principio indiferente pero que después deja de serlo, pudiendo variar su estructura de lugar en lugar, ya que atiende a las disposiciones humanas³⁴.

Se entiende de manera similar en la doctrina tomista, donde se contemplan dos maneras en que se puede formular la ley positiva, siendo esta por derivación de la ley natural en cuanto conclusión o bien por determinación. La primera, de acuerdo con la explicación de Finnis, no responde a la aplicación de principios expresos como el de “no matarás”, pues las proposiciones normativas se formulan de manera diversa, en forma de enunciados indicativos cuya finalidad es la de prever conductas futuras a base de ciertos modelos de orden. Así, aunque es cierto que los preceptos básicos se extraen de exigencias del razonamiento práctico, que obedecen a su vez a principios prácticos, como aquel que reconoce a la vida como un bien humano, las normas positivas visten un ropaje más elaborado. Por otro lado, las reglas por determinación, se alejan más de la *caricatura* planteada, pues siendo aquellas que complementan a las normas básicas anteriores, se presentan como reglas adoptadas por los hombres, constituyendo en su mayoría determinaciones de la exigencia general, ya que según Finnis, “la elección razonable de tales reglas está en alguna medida guiada por las circunstancias de una sociedad particular”³⁵. No obstante, estas normas se constituyen en acuerdo a la razón práctica de manera *sensata*, y no al

³⁴ EN, V, 7, 1134b, 20; tb. Capítulo segundo de esta tesis subtema 2.2.5.

³⁵ LNDN, *op. cit.*, p. 313.

simple arbitrio de los hombres, así se establece un vínculo coherente entre la determinación y las exigencias básicas de la razonabilidad práctica.

Como última objeción a tratar la *imagen* de la coercitividad, a través de la cual se piensa, que contrariamente a los postulados positivistas en donde la coacción es necesaria, para la doctrina iusnaturalista no sólo no se contempla, sino que resulta impensable. Ya Aristóteles y Tomás de Aquino hablaron sobre la necesidad de la coacción de las leyes, pues el ejercicio de la virtud resulta complicado, ya que en el hombre convergen deseos e inclinaciones no-rationales, consecuentemente, en las sociedades en general no es extraño que algunas personas se aparten de ciertas disposiciones generales, por ello es preciso encausarlas al camino de la virtud. Así como Finnis hace referencia de las sanciones, podemos decir que la coercitividad forma parte de la empresa para ordenar jurídicamente a la sociedad y evitar el desequilibrio que provoca que prevalezcan unos intereses privados sobre otros.

En este sentido, el profesor Finnis comenta que las sanciones son una empresa exigida racionalmente en aras del bien común, provocando a las personas que no se conducen conforme a la ley un daño a sí mismos, mas allá del daño que provocan a los demás, ya que lesionan su participación en el bien humano. La coacción tiene como sentido hacer prevalecer ese orden, y en caso de la sanción punitiva, restaurarlo. Sin embargo no se trata de una restitución meramente material, sino la rehabilitación de la personalidad razonable del sujeto que haya delinquido, situación que no será favorable sólo para las demás personas sino para sí mismo, pues en este sentido se hablará de una persona útil y de una vida buena.

Finalmente, parece prudente anotar aquello que resalta el profesor oxoniense, al decir que la tradición iusnaturalista no intenta demeritar o minimizar el alcance o el carácter concluyente del derecho positivo, sus efectos y buenos oficios, “antes bien, el interés de la tradición, ha sido mostrar que el acto de “poner” el derecho (sea judicial o legislativamente o de cualquier otra forma) es un acto que puede y debería ser guiado por reglas y principios “morales”; que esas normas morales son una cuestión de razonabilidad objetiva, no de capricho, convención, o mera “decisión”, y que esas mismas normas morales justifican (a) la misma institución del derecho

positivo, (b) las principales instituciones, técnicas, y modalidades dentro de esa institución (e.g. la separación de poderes), y (c) las principales instituciones reguladas y sostenidas por el derecho (e.g. el gobierno, los contratos, la propiedad, el matrimonio, y la responsabilidad penal)”³⁶.

3.1.2 La variedad de las prácticas y opiniones humanas

Autores positivistas han sostenido la incongruencia que presenta la pretensión de los teóricos del derecho natural por fundar la ética, y en última instancia los contenidos del derecho, en principios que pretenden universalidad, ya que, esta proposición resulta imposible, pues parece demostrable que las actitudes y prácticas humanas son todas diversas en tiempo, lugar y espacio, en cuyo caso, anula cualquier intento de generalidad.

Finnis alude directamente al pensamiento de Hart cuando afirma primero, que la teoría de la ley natural, en todas sus vertientes, ha pretendido sostener que los seres humanos están igualmente dedicados y unidos en su concepción de objetivos o fines, más allá de la sobrevivencia, tales como la búsqueda del conocimiento, la justicia entre los demás hombres, entre otros. En un segundo ataque de Hart, una afirmación que integre este tipo de proposiciones es verdaderamente compleja, debatible y discutible. En la misma línea, el profesor de Oxford menciona a Julius Stone, quien cuestiona fuertemente si los iusnaturalistas tienen derecho de pretender la evidencia universal de los principios rectores del actuar humano, formulando la pregunta “¿Tienen los [iusnaturalistas] derecho a pretender que lo que ellos sostienen como evidente debe ser reconocido como evidente por todos?”³⁷.

Sobre estas cuestiones se aclara lo siguiente. En primer lugar, como principio del argumento contra las objeciones de Hart y Stone, debe recordarse que el alcance de la ley natural fue abordada por Tomás de Aquino tomando en cuenta la constatación empírica de la variedad en el mundo y las cosas relativas a los seres humanos. Debido a ello, en su reflexión distingue entre los principios más generales

³⁶ LNDN, *op. cit.*, p. 317.

³⁷ LNDN, *ibid.*, p. 65. En la versión original en inglés se lee: ‘Are [natural lawyers] entitled to claim that what they assert as self evident must be recognized as self-evident by all?’ NLNR, *op. cit.*, p. 31.

de la ley natural, denominados *communissima*, y los principios que son evidentes para los sabios y para aquellos que profundicen o examinen atentamente. Las formas básicas del bien humano, se entienden inmersas en la primera clasificación, la evidencia que los caracteriza se presume por la generalidad, ya que cualquiera que tenga uso de razón y cierto cúmulo de experiencia las adquiere, no pudiendo ser eliminadas del “corazón humano” en cuanto son principios generales. Aquí hablamos de un momento o situación específica, donde los preceptos primeros son captados por el entendimiento humano.

No obstante, pasando a un segundo plano, las implicaciones morales que se desprenden de estos principios primeros, son susceptibles de ser oscurecidas o distorsionadas, ya sea en lo individual o en lo colectivo, por diversas causas como la convención, la falta de conocimiento práctico, por prejuicios o inadvertencia. Más, como hemos dicho anteriormente, este tipo de situaciones no supone la inexistencia o relatividad, de los preceptos primeros, pues estos *son*, etapa diversa del momento de su aplicación, que puede actualizarse con diferentes resultados en diferentes contextos, ya sean correctos o incorrectos.

Así llegamos a enlazar esta respuesta con la cuestión siguiente, ya que, los autores clásicos del derecho natural aceptaron de hecho, que la concepción sobre el fin humano o el bien del hombre, es compleja, debatible y discutible. Esto, en primera instancia, por la variedad de fines y bienes a realizar, aunque no quede a discusión lo relacionado con los aspectos básicos, pero si en cuanto los medios y características particulares de su aplicación. Resulta claro entonces, que el problema de la moral, en palabras del autor “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 la vida humana. Y ciertamente no todos pueden captar estas cosas de manera firme y completa, para no hablar de ponerlas en práctica”³⁸. Para concluir este punto el profesor australiano afirma, que el hecho de que exista debate en este rubro, o en cualquier otro, no quiere decir que el objeto sobre el que recae la cuestión no exista, se relativice o se deseche de plano.

³⁸ *Ibidem*.

Finalmente en nuestro estudio, planteando de manera más directa la respuesta contra Stone, una vez que revisamos las categorías tomistas sobre los preceptos de la ley natural, podemos añadir al respecto que el carácter de evidentes *-per se nota-*, logra trascendencia en cuanto justifica y muestra, la generalidad de los preceptos, pues aun dejando de lado el adjetivo “evidente”, existen proposiciones generalmente aceptadas, recordando la proposición socrática de que “nadie puede obrar conscientemente contra lo mejor”, o aquella aristotélica que dice “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”, Finnis ejemplificará diciendo que “nadie desearía alcanzar la felicidad a costa de perder su identidad”³⁹. Estos preceptos son aceptados por todos, acotando la existencia de otros tantos, de los que ya hablamos, que sólo algunos entienden su significado. Así, se manifiesta la existencia de principios epistemológicos de la razón, que obedeciendo a la distinción clásica en especulativa y práctica, se distinguen a su vez en principios teóricos y principios prácticos, ambos indemostrables y evidentes⁴⁰.

Hemos expuesto hasta aquí las objeciones que para el desarrollo de nuestro estudio parecen más relevantes, así como las bases argumentativas de John Finnis en su defensa del derecho natural. Vistos estos elementos podemos comenzar el análisis de los bienes humanos básicos, objeto de este estudio, en tanto se presentan como lo hemos podido constatar en puntos anteriores, como teoría que hace frente al relativismo ético y de manera integral, aluden al contenido del derecho.

3.2 QUÉ SON LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS EN LA TEORÍA JURÍDICA DE JOHN FINNIS

La nueva escuela del derecho natural, tal como la describimos al iniciar el presente capítulo, teoriza sobre la comprensión de preceptos elementales para el razonamiento práctico, que funcionan como razones últimas para la acción. Dichos elementos son propuestos como previos a cualquier instancia, ya sea moral o jurídica, y su rescate y desarrollo teórico, obedeció en primera instancia a los

³⁹ *Ibidem*. El ejemplo de Finnis es tomado también de la obra aristotélica, específicamente de la *Ética Nicomaquea*, IX, 4, 1166a, 20-30.

⁴⁰ Sobre este tema hemos explicado un poco más en el capítulo segundo, ver 2.2.2, 2.2.3, y 2.3.4.2.

estudios tomistas de Germain Grisez sobre la ley natural. Grisez, afirma la existencia de un vacío en la doctrina ética del aquinatense, pues no se hace explícito el tránsito necesario de los preceptos primarios del razonamiento práctico, considerados como evidentes, a las reglas morales concretas que no son evidentes de suyo. Así, el fundador de la nueva escuela del derecho natural, profesor de la universidad de Georgetown y Mount St. Mary's University (EE.UU.), no sólo realiza una defensa sobre la inderivabilidad y objetividad de los *basic values*, sino que propone una respuesta al vacío comentado, introduciendo la aplicación de los modos de razonamiento práctico, denominados por él como “modos de responsabilidad”⁴¹.

El profesor Finnis al respecto formula una tesis propia, argumentado y aclarando las críticas que versan sobre la fundamentación de los bienes básicos, como aquella de la falacia naturalista y la diversidad de opiniones éticas, y desarrolla a su vez con base en los “modos de responsabilidad” de Grisez, sus denominadas “exigencias de la razonabilidad práctica” como instancias pertenecientes a la ética. Es en este orden pues, que desarrollaremos el análisis de la doctrina finnisiana, primero haciendo un recuento de aquello que se entiende por bienes humanos básicos, su fundamentación y defensa frente a los argumentos que ya mencionamos, concluyendo con el estudio de las exigencias de la razonabilidad práctica como elementos propios de la ética y su papel en el derecho.

Como hemos repetido en varias ocasiones, el pensamiento de Finnis se apoya en las tesis aristotélico tomistas. Muchas de las críticas que se alzan frente a esta corriente iusnaturalista, se deben a malentendidos o interpretaciones sesgadas de los conceptos que éstas desarrollan y que resultan fundamentales para la comprensión

⁴¹ ORREGO S., *op. cit.*, p. 75. Fue Grisez quien acuñó el término bienes humanos básicos al referirse a los diferentes aspectos del bienestar total de la persona. “Con «basic human goods» o «basic goods» Grisez se refiere a los bienes que son constitutivos de nuestro perfeccionamiento o realización en cuanto personas, y que se encuentran a la base de todo nuestro obrar como razones últimas del mismo. Los ordena en ocho categorías: la vida (incluyendo la salud y la integridad física); el conocimiento de la verdad y la apreciación de la belleza; el trabajo y las actividades habilidosas; la armonía con los demás expresada en la justicia, la amistad y las buenas relaciones; la armonía interior, que consiste en la paz y la auto-integración; la armonía entre la inteligencia, la voluntad y el comportamiento, que se manifiesta en la sensatez práctica, la autenticidad y la coherencia; la armonía con Dios, que consiste en la paz y la amistad con Él buscadas en la religión; y, por último, un tipo especial de armonía que consiste en la comunión de vida del hombre y la mujer en el matrimonio, y que alcanza su plenitud en la paternidad”. ANTÓN, José María, L.C., *Germain Grisez, una vida al servicio de la renovación de la moral*, p. 305, http://www.upra.org/archivio_pdf/ao42_anton.pdf.

cabal de la doctrina en su conjunto, tales como razón especulativa y razón práctica (en su respectiva *distinción*), fin, bien, evidencia y naturaleza humana. Todos son conceptos que hemos analizado con más o menos profundidad y que pretenden clarificar los sentidos de las ideas que aquí se expresan.

Los bienes humanos básicos, o *basic human goods (values)*, representan para Finnis la etapa pre constitutiva de las instancias éticas o morales, por ello podemos adjetivarlos como bienes pre morales. En una pregunta directa sobre ¿qué son los bienes humanos básicos? Se respondería que son: “bienes en que se reconocen las formas básicas del perfeccionamiento humano, y por tanto, las potencialidades de la naturaleza humana”⁴².

El término bien, para el profesor de Oxford, encuentra dos sentidos principales, uno que se refiere al objetivo o meta deseable para las personas, y otro más general que consiste en el bien que puede ser participado y realizado de diversas maneras y en diferentes contextos⁴³. Para Finnis en NLNR, valor y bien se identifican en el sentido que presenta, a este último en su forma general. El valor se refiere, en este contexto, a la propiedad intrínseca de importancia que posee un “algo” (que puede ser situación, cosa, etc.) respecto de nosotros. Así, los bienes básicos, son también valores básicos, ya que para los seres humanos su realización es imprescindible. Sobre esta relación de términos resulta pertinente la aclaración del profesor australiano respecto de la identificación de aquello que resulta valioso, pues podríamos cuestionarnos la subjetividad que presenta la adjudicación del vocablo, en virtud de que se reconoce que todas las personas apreciamos de manera diversa aquello que tiene relevancia para nosotros, ya sea que resulte del deseo, la inclinación o la apetencia.

Para ello se rechazan las ideas negativas que esta afirmación podría provocar al lector, diciendo que con ello no debemos pensar en la pretensión del autor de

⁴² FINNIS, John, *Moral absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Catholic University of America Press, Washington D. C., 1991, trad. al cast. de Juan José García Norro, *Absolutos Morales. Tradición, Revisión y Verdad*, EUNSA, Barcelona, 1992, p. 24.

⁴³ Literalmente : “[...] ‘good, referring to some particular objective or goal that one is considering as desirable, and ‘good’, referring to a general form of good that can be participated in or realized in indefinitely many ways on indefinitely many occasions”. FINNIS, NLNR, *op. cit*, p. 61.

universalizar criterios respecto de un bien en cuanto a su aplicación, frecuencia o gusto, ya que se reconoce que no todas las personas aprecian o valúan del mismo modo ciertas actividades, y que varía de la misma forma los medios para obtener ciertos bienes. De manera más precisa el autor se refiere a la estimación profunda y elemental de los valores que se presentan en la racionalidad humana. Ahora explicaremos lo anterior.

Retomemos la distinción aristotélica de los bienes que se buscan por sí mismos y los bienes que se buscan en relación a otros. Podemos hacer referencia a los primeros como bienes intrínsecos. Ahora bien, estos bienes resultan valiosos en sí mismos debido al perfeccionamiento que logra el individuo en su realización. Esta perfección se entiende en relación a la naturaleza humana de índole teleológica, que pretende la realización de los seres en sus potencias esenciales. Una vez que el hombre actualiza estos bienes, logra aquello a que Finnis se refiere como *Fulfillment*⁴⁴, y que representa el fin último del hombre.

La forma en que se explica la captación de estos valores, es a través del análisis de la forma en que el ser humano se ve atraído por diferentes propósitos. Los seres humanos tenemos deseos, inclinaciones y apetencias, que se hacen presentes en su actividad regular. Pero, ¿qué pasa cuando una persona se pregunta seriamente sobre alguna cuestión básica de la vida y el mundo que lo rodea? Como en la pregunta, ¿es bueno saber? Finnis afirma que al tratar este tipo de cuestionamientos se dejan cualquier tipo de sentimientos, adquiriendo una posición de simple interés. De esta forma, la inclinación que tenemos sobre “algo” queda descrita de mejor manera –de acuerdo con el profesor australiano- como “tener un interés”. Este

⁴⁴ El término *fulfilment*, es equivalente a *eudaimonia* en griego, y *beatitudo* en latín. Su significado representa la completitud del ser humano, aquel estado en que se logre la perfección, y se sienta que no hace falta nada más. En el capítulo segundo se discutió sobre las diversas clases de bienes que son necesarios para lograr dicho estado en el hombre. Los bienes que se buscan por sí mismos representan logran mayor satisfacción en el ser humano, que aquellos que son transitorios, Finnis enuncia dentro de este último apartado, “the unsatisfactory of the riches, honours, fame and glory, power, length of days, and bodily pleasures –their incapacity, too, to make unifying sense of a whole life [...]”. En este contexto, y ante la complejidad de alcanzar por completo dicho estado en algún momento exacto de la vida, habla de la realización humana a través de la inteligencia práctica, en virtud de que es ésta la que ordena continuamente las acciones y emociones del ser humano hacia los bienes principales y secundarios (“the life of practical reasonableness in action”), para que a través de un ejercicio constante se realice en uno y otro momento la actualización de la perfección humana acercándose a ese estado de *realización*. Cfr. FINNIS, *Aquinas, op. cit.*, p. 106 y 110.

interés, puede derivar en la captación de un valor básico, pues a la pregunta formulada anteriormente, la respuesta pareciera generalizada a un “sí, es bueno saber”. Aquí dejamos de lado obviamente cualquier tipo de consideración secundaria, como la utilidad que pudiera representarnos el saber ciertas cosas, y dejar de conocer otras. Únicamente se atiende a la inclinación que el hombre expresa por conocer su entorno, por el *valor* que le reviste encontrar las respuestas a esa curiosidad por saber.

Siguiendo con el ejemplo del conocimiento para explicar los valores básicos, Finnis afirma que “tan pronto como uno lo advierte mediante tan sólo un esfuerzo de reflexión, se hace claro que el conocimiento es una cosa buena que vale la pena poseer por sí misma (y no sólo por su utilidad), más allá de las materias específicas que hasta ahora han despertado nuestra curiosidad. Para explicar, a otros y a sí mismo, a qué estamos abocados, uno se encuentra con que puede y esta pronto para referirse al *averiguar*, al *consentimiento*, a la *verdad*, como explicaciones suficientes del sentido de nuestra actividad, proyecto y empeño”⁴⁵. Atendiendo a lo dicho, queda la reflexión simple que cualquier persona puede realizar al respecto, sobre la afirmación “es mejor saber que no saber”. Aquí, el conocimiento adquiere obvia relevancia frente a la ignorancia, asignándole un *valor* a la “verdad”⁴⁶ que implica el conocimiento de las cosas y desestimando los estados y actividades contrarias como la ignorancia, la confusión y el desconocimiento.

Ahora bien, la aprehensión de estos bienes se logra a través de una de las potencias del hombre que, de acuerdo con la representación antropológica platónico-aristotélico-tomista, son tres: la vegetativa, la sensitiva y la racional⁴⁷. La potencia

⁴⁵ FINNIS, LNDN, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁶ Se habla de verdad en tanto es razonable que el conocimiento que se busca sea auténtico, pues nadie, desearía o se inclinaría por lograr un acercamiento erróneo de aquello que le interesa tratar. Cuando se habla de verdad en una concepción genérica, se refiere a la correspondencia que existe entre aquello que capta la razón humana y la realidad. Hervada al respecto se referirá a la verdad de la siguiente manera “La verdad consiste en la adecuación del entendimiento humano a las cosas, en la correlación entre el conocimiento y la realidad de lo conocido”. HERVADA, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural*, 3ª ed., EUNSA, Pamplona, 1996, p. 158. Para un acercamiento tomista a la cuestión de la verdad, ver RYAN, John K., “El problema de la verdad”, en BRENNAN, Robert E., *Ensayos sobre el tomismo*, colección Jordan, España, 1963, pp. 89 y 90; tb. *STh*, I, q. 16 y 17.

⁴⁷ Así es como, además, podemos hablar de «motivos para la acción», pues se reconocen en los tres niveles en que se desenvuelve la naturaleza del hombre los deseos, las pasiones, la voluntad y la racionalidad que mueven al hombre para actuar. El capítulo segundo desarrolla de manera más o menos amplia el estudio de las acciones humanas, la forma en que filósofos como Aristóteles y Tomás

definitoria de la condición humana resulta la tercera y será a través de ella que se desarrolle y justifique la dirección y sentido que tome la vida del ser humano. Por ende, los bienes básicos se logran en virtud de la racionalidad del hombre que puede atribuir *valores* a los elementos que repercuten en su vida y desarrollo.

Los valores básicos o bienes básicos identifican al mismo tiempo a los denominados «principios básicos»⁴⁸, ya que pueden expresarse en términos como “el conocimiento es algo que vale la pena poseer”, o “la confusión y la ignorancia han de ser evitadas”. Tales enunciados se reconocen como preceptos que participan del reconocimiento de un valor determinado, pudiendo formularse de manera tal que se advierta la relevancia que posee su búsqueda. En palabras de Finnis, “cualquier expresión semejante de nuestra comprensión de un valor puede proporcionar el punto de partida (en latín, *principium*) para razonar sobre qué hacer, y de este modo constituye un principio de razonabilidad práctica”⁴⁹. Los bienes básicos, podemos afirmar ahora, son valores básicos que constituyen principios igualmente esenciales, para la razón práctica y que por tanto constituyen motivos para actuar.

En este contexto, la razón aprehende el valor y capta los primeros principios de la razón práctica. Estos principios son considerados esenciales o básicos, pues como veremos no se desprenden ni derivan de ninguna otra instancia, racional o fáctica, y dada su obviedad no requieren demostración, situación que los presenta como irreductibles. Tales preceptos son encabezados por aquel primero que exhorta *bonum faciendum, malum vitandum*, “El bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse”⁵⁰. Este principio se remite a aquello que hemos aludido de los bienes que se buscan por sí mismos, ya que hablando en singular, el bien es aquello que toda

de Aquino reflexionaron sobre las condiciones y razones del actuar del hombre. Sobre este tema habrá que acotar, que el análisis de las motivaciones que encuentra el hombre para accionar, se consideran en una etapa previa al resultado de la acción, en virtud de la complejidad que reviste el determinar los orígenes y resultados de los actos humanos. En relación con este tema pueden identificarse diversas teorías sobre la acción que han tratado de identificar las etapas o elementos que inciden en las operaciones humanas. Ver DAVIDSON, Donald, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, IIF- UNAM, Crítica, 1995.

⁴⁸ De acuerdo con Finnis, Tomás de Aquino considera a los bienes humanos básicos dentro del contexto de los primeros principios de la razón práctica. Ver FINNIS, *Aquinas, op. cit.*, p. 86.

⁴⁹ FINNIS, LNDN, *op. cit.*, p. 94.

⁵⁰ *STh* I-II, q. 94, a. 2.

persona busca, y generalizándolo aun más, que cualquier ente persigue⁵¹. Habrá que aclarar, que tales principios no constituyen reglas en el razonamiento práctico, sino que representan orientaciones razonables y racionales hacia un bien reconocido⁵².

Pareciera que con lo dicho pueda entenderse de mejor manera, cómo el profesor australiano se refiere a los bienes humanos básicos como “sustrato valorativo de todos los juicios morales”⁵³, ya que en última instancia se comprenden como el valor esencial pre-moral, del que se desprenden los juicios posteriores sobre la correcta o incorrecta acción humana juzgados a la luz de la razón.

Así, en una respuesta más directa a la pregunta formulada anteriormente sobre ¿qué son los bienes humanos básicos? Decimos en palabras del autor, que estos “se refieren a los actos de comprensión práctica en que captamos los valores básicos de la existencia humana, y de esta manera, los principios básicos de todo razonamiento práctico”⁵⁴. Si nos preguntamos ahora ¿para qué sirve un principio básico?, responderíamos de acuerdo a lo tratado sobre la acción humana, que sirve para orientar nuestro razonamiento práctico, esto es, “puede concretarse (mas que “aplicarse”) en un gran número indefinido de premisas y principios prácticos más específicos. Mas que restringir, sugiere nuevos horizontes para la actividad humana”⁵⁵.

⁵¹ Hablamos de *bien* en sentido aristotélico, esto es, aceptando la diversidad de formas del bien y guardando en relación a esto, la distinción tripartita en bienes del cuerpo, exteriores y del alma donde el hombre encuentra su *eudaimonia*, logra su forma y por tanto su perfeccionamiento, concepción que apreciamos como desarrollada (EN I, 6, 1096b, 25, EN I, 8, 1098b 15). En contraposición con las doctrinas que restringen el término a “cosas apropiables” por ejemplo. El término *bien* en materia jurídica es controvertido igualmente entre las distintas vertientes del derecho, aquí nos referimos a la rama civil, cuya doctrina debate la restricción o amplitud de la expresión, contrastándola o utilizándola de manera paralela a la noción de “cosa”. Esta última puede ser definida como “toda entidad material o inmaterial, que tenga una existencia autónoma y pueda ser sometida al poder de las personas como medio para satisfacerles una utilidad generalmente económica” mientras tanto, *bien* puede entenderse de la siguiente manera, “todas las cosas que son o pueden ser objeto de apropiación se consideran como bienes muebles o inmuebles”. Cfr. CASTAN TOBEÑAS, José, *Derecho civil español, común y foral*, T. I, Vol. II, 12ª ed., Reus, Madrid, 1978, pp. 563, 564.

⁵² De acuerdo con el profesor, los principios prácticos no están dispuestos en forma indicativa o imperativa, su sentido es más bien directivo. “Neither gramatically nor substantively are practical principles indicative (stating what is or will be the case). Nor are they imperative (giving commands or orders). They are directive; the Latin gerundive form ‘*faciendum* et *prosequendum* et ... *vitandum*’ exactly captures this directiveness to what ‘*is to be done*... pursued...avoided’ in the sense, not of ‘will be’ but of ‘ought to be’. FINNIS, *Aquinas*, *op. cit.*, p. 86.

⁵³ FINNIS, LNDN, *op. cit.*, p. 92.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 95.

Los principios básicos del razonamiento práctico, al participar de un bien básico, son captados por la razón de manera inmediata, así puede afirmarse que no son innatos, sino que su obviedad los presenta ante la razón humana como trascendentes, mediante las experiencias que el ser humano adquiere, revelando de esta forma su importancia. En este contexto se adelanta su naturaleza inderivable, pues no son principios que se adquieran mediante ejercicios deductivos o inductivos ni de la naturaleza, ni de ningún conocimiento especulativo, carácter que los reafirma como básicos o elementales en razón de que no derivan o se desprenden de ninguna otra cosa. Su carácter innegable, además les imprime universalidad, pues se considera que todos los hombres se encuentran en aptitud de distinguirlos. La pre-consideración o conocimiento irrefutable de estos principios, les da el carácter de objetivos, ya que, cualquier persona estaría de acuerdo con ellos, esto es, cualquier persona los *sabe*, situación que no obsta para que el momento de su aplicación sea parcial o nulo, y esto a su vez no implica que dichos principios desaparezcan o dejen de existir⁵⁶. Dada la estrecha relación de los bienes y principios básicos, podemos concretar sus características diciendo que son: inderivables, evidentes, universales (en cuanto captados por todos), y objetivos.

Tales características resultan controvertidas en virtud del milenario cuestionamiento sobre la objetividad o existencia de los valores o presupuestos éticos. Así, términos como evidencia o universalidad en estas materias abren de manera casi inmediata un profundo debate. De manera sintética abordaremos un análisis sobre la evidencia y objetividad que postula Finnis de estos preceptos pre-morales.

3.2.1 La inderivabilidad de los preceptos básicos

Tanto los valores como los principios que tratamos son irreductiblemente básicos, y representan las formas esenciales de las inclinaciones humanas, de ahí que

⁵⁶ Tomás de Aquino trata de los preceptos de la ley natural como indelebles en el corazón del hombre. Dice: “Pues bien, en cuanto a los principios más comunes, la ley natural no puede en modo alguno ser borrada de los corazones de los hombres si se le considera universal. Puede ser abolida sin embargo, en algún caso concreto cuando, por defecto de la concupiscencia o de otra pasión, la razón se encuentra impedida para aplicar el principio general a un asunto particular, según ya expusimos (q. 77 a. 2)” *STh*, c. 94, a. 6. Este tema lo hemos desarrollado en el capítulo segundo en el punto 2.3.4.2, sobre la ley natural.

se les caracterice como inderivables. El profesor Finnis en su obra NLNR, formula tres argumentos para sostener la inderivabilidad de los bienes humanos básicos, siendo éstos nuestro objeto de estudio. El primero de ellos se basa en la obviedad de los bienes y principios como entidades basiquísimas del razonamiento humano; el segundo, aborda la forma en que se conocen los primeros principios de la razón especulativa o teórica, cuyos postulados conforman la base cognoscitiva de las disciplinas científicas; y finalmente el tercero, replica la denominada “falacia naturalista”, como objeción fuerte que ha persistido contra las teorías de la ley natural.

Para abordar el primer argumento, Finnis lanza la siguiente pregunta, “¿No es verdad que el conocimiento es realmente un bien, un aspecto de la auténtica realización humana plena, y que el principio que expresa su valor formula su valor real (inteligente) para la acción?”⁵⁷. La respuesta casi inmediata a tal cuestión sería un inminente sí por cualquier persona. ¿Quién podría negar que el conocimiento es bueno por sí mismo? El profesor oxoniense al respecto asevera, que no existen razones suficientes para dudar que sea de esta manera.

Los bienes básicos, son evidentes *–propositio per se nota*⁵⁸- e indemostrables, pues la afirmación de su carácter de valor no puede ser demostrado, situación que no implica que requiera de demostraciones en virtud de que son cuestiones que saltan a la vista. Por ello, utilizando un razonamiento paralelo se afirma que son *obvios*, ya que se *muestra* su importancia y valor al ser objeto de cualquier reflexión mínima, considerándose buenos por sí mismos. Un ejemplo claro de lo que decimos es la pregunta que formulamos en el párrafo anterior, y que podríamos trasladar o reformular obteniendo el mismo resultado.

Así, como se ha dicho estos bienes son mostrables, no demostrables, afirmación que reconoce en el fondo, que no son principios o valores innatos en el ser humano. Esto es, no nacemos sabiendo que el bien del conocimiento es un bien

⁵⁷ FINNIS, NLNR, *op. cit.*, p. 96.

⁵⁸ El término *self-evident, per se notum, known of itself*, significa en palabras de Finnis: “not known by virtue of knowing some ‘middle term’- i. E. Not *deduced* by sillogistic reasoning from some prior, more evident *proposition*”, en FINNIS, *Aquinas, op. cit.*, p. 88.

en sí mismo y por ello hay que perseguirlo y evitar la ignorancia. Finnis trata de manera muy somera la existencia de ciertas pre-condiciones para descubrir la significación de estos bienes, porque no todas las personas los conocen efectivamente, estas a nuestro parecer son dos, «la experiencia» y un «mínimo de reflexión». Así, en un ejemplo, se hace obvio el bien del conocimiento sólo para quien ha experimentado el impulso de preguntar y querer descubrir la verdad, en ese proceso en que se ve inmersa la investigación donde interactúan preguntas y respuestas. En palabras de nuestro autor, el bien del conocimiento se hace evidente para aquel que “ha comprendido que el conocimiento está constituido por respuestas correctas a preguntas determinadas, y advierte la posibilidad de preguntas ulteriores y la existencia de otros que preguntan y que como el mismo podrían gozar del beneficio de alcanzar respuestas correctas”⁵⁹.

Tales consideraciones, no excluyen de ninguna manera la percepción generalizada sobre la esencialidad de los bienes que se estiman básicos, pues corresponden a las actividades principales en la vida del hombre, razón por la cual todos los seres humanos de una u otra forma logramos la aprehensión de dicho valor. Por esta razón, a preguntas como, “¿Es el conocimiento realmente un bien que objetivamente vale la pena buscar?” o “¿Es el conocimiento algo que vale la pena poseer?”, la respuesta sería, “Sí obviamente”.

El profesor australiano al respecto, realiza además una acotación importante, pues, el hecho de que el ser humano participe en el conocimiento de cierto valor o que aprecie un determinado bien básico, no significa que se generalicen o universalice su apreciación. Caer en este tipo de interpretaciones sería un malentendido, pues los bienes básicos se toman desde un punto de vista generalizado sin atender a posicionamientos particulares. El mismo Finnis nos aclara enunciando aquello que pretende evitar, de esta manera, “i) Pensar que el conocimiento es un valor no es pensar que vale igualmente la pena conocer toda proposición verdadera, ni que toda forma de aprendizaje es igualmente valiosa, ni que vale igualmente la pena investigar toda materia; ii) Pensar que el conocimiento es una forma básica de bien no es pensar que el conocimiento, por ejemplo, de la verdad de estas tesis, sería

⁵⁹ *Ibidem.*

igualmente valioso para toda persona; iii) ni tampoco es pensar que dicho conocimiento, o en realidad cualquier otro conocimiento particular, tiene prioridad alguna de valor; iv) que “el conocimiento es un bien” no significa que el conocimiento ha de ser buscado por todos; v) Pensar que el conocimiento es un valor, no es pensar que es un valor “moral”, “la verdad es un bien”, no debe entenderse como una proposición moral, y la expresión “el conocimiento ha de ser buscado” no ha de entenderse, aquí, como expresión de una exigencia, prescripción, recomendación u obligación moral, vi) El conocimiento que tenemos en cuenta aquí, es el conocimiento que uno puede llamar un bien *intrínseco*, En suma, vii) decir que tal conocimiento es un valor es simplemente decir que la referencia a la búsqueda del conocimiento hace inteligible (aunque no necesariamente razonable-consideradas-todas-las-cosas) cualquier caso particular de la actividad y del empeño humano implicado en tal búsqueda”⁶⁰.

Sobre las proposiciones anteriores hay que decir que se respetan las diferencias que permean en las diversas actividades y contextos humanos, siendo la razonabilidad práctica la que de respuesta en cada caso particular, a aquello que se presente como relevante para cada ser humano. Trazando un ejemplo en un plano superficial, podríamos hablar de diferentes líneas de investigación y su importancia para tres personas totalmente diferentes. Pongamos el caso de un investigador de filosofía del derecho, un investigador de arboricultura y un jardinero, para el primero será mucho más importante desentrañar o comprender el sentido de un libro sobre interpretación jurídica, que saber el tipo y la familia a que pertenece un árbol de su jardín, cosa que será totalmente inversa para el investigador de arboricultura y para el jardinero, pues para el segundo podría importar este un espécimen raro a considerar, y para el tercero sería relevante en orden de procurar los cuidados necesarios que requiere.

Tanto la actividad como las circunstancias y la razón práctica (esto es el ejercicio prudencial⁶¹), orientarán a la persona a conseguir por innumerables medios

⁶⁰ *Ibid*, p. 94.

⁶¹ Joaquín García Huidobro realiza una descripción de prudencia en términos muy digeribles: “Ella [La prudencia] nos ayuda a conocer bien el caso ante el que nos encontramos y saber descubrir las normas que son aplicables para su solución. Ser prudente supone tener experiencia en los asuntos humanos, saber reaccionar con rapidez ante las circunstancias imprevistas, distinguir lo permanente de

los bienes que se estiman como básicos, actuando estos y los preceptos que de ellos se desprenden como orientaciones de la operación humana, reafirmando así su carácter previo a la moralidad, por lo que no constituyen ningún tipo de mandato, y su índole general, como bienes deseables por sí mismos y no como instrumentos para lograr cualquier otro fin.

El segundo argumento que abordaremos será aquel que discute la forma en que aprehendemos los principios primeros del razonamiento especulativo. Este análisis comparativo entre unos y otros principios se formula con la pretensión de disipar las dudas que puede provocar la explicación de la “evidencia”, en vista de que algunos podrían pensar y relacionar esta palabra en un sentido místico. Del análisis tomista de la evidencia se desprenden dos tipos, como ya hemos señalado, la evidencia en sí misma y la evidencia en relación a nosotros. Ambos tipos son realizados por los dos ámbitos en que se desenvuelve la racionalidad humana, denominados razón especulativa y razón práctica⁶². La primera desarrolla el pensamiento científico, o bien sobre las cosas que permanecen, teniendo lugar en ello disciplinas como las matemáticas y la física, mientras que el razonamiento práctico se ocupa de lo operable humano, todo aquello que compete a la esfera de lo contingente, en virtud de que las acciones humanas en todo sentido nunca pueden ser iguales, así encontramos aquí disciplinas como la ética, el derecho o la economía⁶³.

Finnis retoma esta postura y diferencia de la tesis de Tomás de Aquino, para recordar cómo los primeros principios de la razón especulativa o teórica son alcanzados de la misma manera que los de la razón práctica, y no por ello se han acusado a las ciencias teóricas de místicas o relativas. La razón de esta percepción es la pretendida capacidad para generar sistemas de teoremas y demostraciones que las materias teóricas pueden lograr, adquiriendo coherencia y completitud, a diferencia de las materias prácticas, cuyo objeto son las acciones humanas y no pueden guiarse

lo transitorio, prever lo que ocurrirá a la luz de lo que ya hemos vivido, y pedir consejo en aquello que no se conoce bien ya sea por la complejidad que reviste la materia de que se trata o porque se ignora conforme a qué principios debe resolverse”. GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, op. cit., p. 79.

⁶² Ver Capítulo Segundo, subtema número 2.

⁶³ Sobre la noción de ciencia tratamos en el capítulo cuarto, en donde hacemos un análisis de la noción de ciencia y su implicación o relación con las disciplinas prácticas, consideradas de manera analógica como “ciencias”. Ver 4.3.1.

y completarse como si fuesen operaciones rígidas y comprobables. El prejuicio recae entonces, en la supuesta “certidumbre” que causa la comprobación. Finnis pone el ejemplo de la geometría moderna que generó teoremas y demostraciones “utilizando como reglas de inferencia una lógica importada a la geometría sin demasiado examen (como los geómetras admiten bastante libremente).”⁶⁴

El propósito del profesor australiano es triple, ya que no busca minimizar a la ciencia por la utilización de principios evidentes, por el contrario intenta mostrar que son principios básicos que no pueden ser negados por la razón y sensibilidad humanas, y representan el fundamento de casi cualquier estudio, tanto teórico como práctico. Así, la evidencia de un principio no implica: “i) que sea formulado reflexivamente o ni siquiera explícitamente por quienes son guiados por él, ii) que, cuando es así formulado por alguien, su formulación será invariablemente considerada precisa o aceptablemente refinada y suficientemente apta, y iii) que se llegue a él, aunque sólo sea implícitamente, sin experiencia del campo al cual se refiere”⁶⁵.

Los primeros principios teóricos se basan de acuerdo con el profesor de Oxford en los principios de la lógica formal elemental, que son evidentes en sí mismos y válidos para fundamentar cualquier ciencia. Dichos principios son obvios a la luz de la razón y se pueden implementar en formas como: un cuerpo no puede estar en dos lugares diferentes al mismo tiempo, una cosa es lo que es y no otra. En términos de la ciencia experimental Finnis ejemplifica con proposiciones como, las tesis que se refutan a sí mismas han de abandonarse, los fenómenos han de ser considerados reales a menos que haya alguna razón para distinguir entre la apariencia

⁶⁴ Cfr. FINNIS, LNDN, *op. cit.*, p. 98. Se ha calificado de “supuesta” a la exactitud de las ciencias teóricas, pues a lo largo del desarrollo científico se han desestimado varias de las teorías predominantes, basadas en experimentaciones y análisis, que presuponían confiabilidad alta. Ejemplo de ello, es la física cuántica, la biología, la medicina y ahora la biotecnología, cuyos experimentos y resultados no pueden considerarse acabados, ni sistemáticamente infalibles. Karl Popper formula una crítica sobre el método inductivo, la experimentación y la ciencia, citando a Reichenbach introduce el criterio sobre la probabilidad en las ciencias: “Hemos descrito – dice Reichenbach- el principio de inducción como el medio por el que la ciencia decide sobre la verdad. Para ser más exactos, deberíamos decir que sirve para decidir sobre la probabilidad: pues no le es dado a la ciencia llegar a la verdad ni a la falsedad..., más los enunciados científicos pueden alcanzar únicamente grados continuos de probabilidad, cuyos límites superior e inferior, inalcanzables, son la verdad y la falsedad”. REICHENBACH, *Erkenntnis*, 1, 1930, p. 186, citado por POPPER, Karl R., *La lógica de la investigación científica*, 3ª. reimpr., Tecnos, Madrid, 1973, pp. 28-30.

⁶⁵ *Ibid*, p. 99.

y la realidad, la descripción completa de los datos ha de ser preferida a las descripciones parciales, etc.

Tales principios de la razón teórica no son demostrables, pues a decir del autor, se despliegan en cualquier cosa que nosotros aceptaríamos como demostración. Dice Finnis “No describen el mundo. Pero aunque no pueden verificarse abriendo los ojos y observando, son obvios –obviamente válidos- para cualquiera que tenga la experiencia de averiguar cuestiones de hecho o de pensamiento teórico (incluyendo el histórico y el filosófico); no tienen necesidad de demostración. Son objetivos; su validez no es materia de convención, ni es relativa a los propósitos individuales de nadie”⁶⁶. En caso de que alguna persona, a pesar de esta obviedad y mostrabilidad de los preceptos teóricos primeros, se atreviese a negarlos, estaría contra la racionalidad que ordena con coherencia este tipo de principios.

En este sentido, podemos comprobar que la evidencia de los principios no se reduce a una característica mística, inventada e irrelevante para sostener lo insostenible. Por el contrario, la existencia de los principios, tanto teóricos como prácticos, nos permite, gracias a la obviedad que revisten, tomarlos como base en la formulación racional de teoremas que nos ayudan en la búsqueda de la verdad y el conocimiento.

El tercer argumento a considerar es aquél contra la falacia naturalista, tesis por la que se afirma que los teóricos de derecho natural violentan los principios de la lógica al derivar proposiciones valorativas de proposiciones o elementos fácticos. En este sentido se ha acusado a las doctrinas iusnaturalistas de caer en la falacia naturalista, “al pensar que los bienes básicos son instancias valorativas derivadas ya sea de principios especulativos, de hechos, de proposiciones metafísicas sobre la naturaleza humana, o sobre la naturaleza del bien y el mal, o sobre la función del ser

⁶⁶ *Ibid.*, p. 100. Sobre los primeros principios teóricos en Tomás de Aquino ver, Capítulo Segundo, subtema 2.3.4.2.

humano, o de la concepción teleológica de la naturaleza, o de alguna otra concepción de la naturaleza”⁶⁷.

El argumento de la derivación de los preceptos básicos de la ley natural de cualquiera de las vías aquí mencionadas, resulta una caricatura más de los pensadores modernos que interpretaron la necesidad del innatismo, o del conocimiento especulativo previo de la naturaleza humana o de la teleología que reviste, para alcanzar el conocimiento de la ley natural. Afirmaciones equívocas, ya que en ningún momento los expositores de la considerada escuela clásica del derecho natural, han admitido, presupuesto o desarrollado lo anterior.

Aquellos postulados que pueden considerarse comunes, en la adquisición de los principios prácticos son «la experiencia» y un «mínimo de reflexión» sobre los actos, recordemos la doctrina aristotélica que señala las tendencias del ser humano y los entes en general a procurar o constituirse en un bien, siendo a través de la experiencia que se forme el hombre *prudente* o *spoudaios*, sobre las formas básicas del bien. Por su parte, la doctrina de Tomás de Aquino, de acuerdo con el profesor Finnis, expresa que “el razonamiento práctico no comienza comprendiendo esta naturaleza desde fuera, mediante observaciones y juicios psicológicos, antropológicos o metafísicos, que definen la naturaleza humana, sino *experimentando la propia naturaleza, por decirlo así, desde adentro, bajo la forma de las propias inclinaciones. 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)*”⁶⁸.

Finnis aclara con ejemplos lo anterior, para evitar caer en malas interpretaciones sobre “la experiencia”. De esta suerte, de la simple observación

⁶⁷ Cfr. *Ibid.* p. 67. Bien o mal la historia del pensamiento filosófico le ha atribuido esta idea a David Hume quien introdujo la reflexión sobre la violación de los principios de la lógica, y a Moore, la denominación, ambos temas discutidos en el capítulo primero de nuestro estudio. Ver los subtemas 1.4.3 y 1.5.3. Hans Kelsen por su parte, enuncia de manera clara lo que la falacia naturalista significa: “Nadie puede negar que la afirmación de que «algo es» –esto es, el enunciado con el cual se describe un hecho real-, es esencialmente diferente del enunciado que dice que «algo debe producirse», esto es: del enunciado con el cual se describe una norma, y que en consecuencia, y que, en consecuencia, de que algo exista no puede seguirse que algo debe existir, de igual modo a que de que algo deba ser, no se puede seguir, que algo sea”. HANS, Kelsen, *Teoría pura del derecho*, 7ª ed., trad. cast. por Roberto J. Vernengo, UNAM, México, 1993, pp. 19-20.

⁶⁸ FINNIS, LNDN, *op. cit.*, p. 67, las cursivas son nuestras.

sobre las consecuencias favorables que presenta para una persona el actuar o dejar de actuar de cierta manera no implica una derivación del valor que representa dicha actividad. Asimismo, del hecho de que exista un deseo que parezca universalmente aceptado, como aquel que expresa que “todos los hombres deseen saber”, no se desprende el valor objetivo que representa la obtención de algún conocimiento. El conocimiento, o las percepciones de este, que se adquieren por referencia a las vivencias de otras personas, pueden servirnos de muestra sobre las diferentes formas de realización del ser humano, sin embargo esto no basta que las personas le otorguen *valor* a la actividad misma, porque a decir de nuestro autor: “nuestra estimación de una persona como plenamente realizada, madura, grande, o, en el aspecto relevante, inteligente, sólo se hace posible gracias a nuestra propia comprensión no derivada de lo que esa persona es y hace es realmente bueno (en los aspectos relevantes)”⁶⁹.

La razón, en este sentido, es la potencia que capta dichos valores como buenos en sí mismos [su objetividad], y por ende no sólo resultará un bien su actualización personal, sino también, para cualquier persona. Podemos analizar, sobre esto, de forma superficial la manera en que los seres humanos procesan o relacionan deseos (apetitos) y razones para actuar, pues no es común que hagamos derivaciones del tipo: si la naturaleza humana es A, y tiende por tanto a B, entonces tengo o no tengo que hacer C. Simplemente la razón capta aquello que resulta bueno o malo de acuerdo con los valores en juego, que presentan las invariables situaciones de que puede ser sujeto, y en este sentido puede o no, realizarlas en consecuencia. Son por tanto, aspectos constitutivos de la persona y su bienestar.

Las explicaciones sobre la naturaleza humana, la teleología de la misma, entre otras, sirven para explicar o justificar el por qué de la tendencia o inclinación, más no quiere decir que de ellas [de las explicaciones] se desprenda nuestro juicio, como si se tratase de una operación matemática o de ordenador binario. Los bienes básicos a partir de los cuales consideramos los principios primeros, no son innatos ni derivados, más son captados por cualquiera que tenga uso de razón, por el valor que representan tales bienes en sí mismos, por ello son *per se nota* y mostrables a simple

⁶⁹ *Ibid.* p. 98.

vista. En este contexto, Finnis afirma que no hay tal violación lógica porque no se realiza ninguna operación que derive principios, ya sea de algún hecho o conocimiento sobre la naturaleza, o específicamente, sobre la naturaleza humana.

Existe aquí una diferencia sustancial entre el ámbito ontológico y el epistemológico de los bienes básicos y los primeros principios, ya que en el primer ámbito, tanto los bienes básicos como los principios primeros se fundamentan en la naturaleza [y en la naturaleza humana específicamente], mientras que en campo epistemológico los mismos no se derivan de la naturaleza⁷⁰.

El tema que tratamos es muy amplio, razón por la cual hemos reducido su planteamiento a lo que el profesor australiano expone en su obra principal NLNR. El debate sobre el franqueamiento o no de los principios de la lógica, al derivar deberes de hechos, sigue en los diferentes textos que han intercambiado Finnis, George y Grisez con Hittinger, Veatch y Lisska, sólo por mencionar unos cuantos. El tema deja algunas inquietudes, sobre todo por la interpretación de la objetividad de los valores, elemento que por cierto será abordado en el siguiente subtema.

3.2.2 De la objetividad de los preceptos básicos

El profesor Finnis en NLNR, formula cuatro aclaraciones que rechazan las objeciones que se han formulado sobre la objetividad de los bienes humanos básicos, a saber, i) la diversidad de opiniones éticas, ii) el acto de derivar normas de hechos (Naturalistic fallacy), iii) la pretendida universalidad de los bienes básicos, y iv) la identificación que se ha entendido entre objeto y deseo.

La primera objeción se realiza en virtud de la interpretación errónea sobre los bienes humanos básicos como si fuesen instancias morales. En este sentido, los escépticos rechazan la objetividad de estos bienes basándose en la diversidad que existe de opiniones morales en tiempo, lugar y cultura, concluyendo que resulta imposible hablar unívocamente de algún concepto en particular, pues las concepciones que se tienen sobre el mismo son completamente diversas. Sin

⁷⁰ Observación interesante que hace notar FIGUEROA REGUEIRO, Pablo, “¿Retorno a Aquino? El nuevo derecho natural y las relaciones entre moral y naturaleza”, *op. cit.* p. 41.

embargo, el profesor Finnis hace notar que el principio que afirma que la verdad merece ser conocida y la ignorancia ha de ser evitada, no es en sí mismo un principio moral. Es un juicio que representa una condición necesaria para formular juicios morales, pero que se entiende fuera de dicho campo. En tal contexto, el argumento de diversidad de opiniones éticas no alcanza a negar la fuerza racional de los bienes básicos.

Sobre la segunda aclaración, respecto de la falacia naturalista, la condición básica e inderivable hace posible que se descalifique casi de inmediato, pues aunque el profesor australiano admite que es necesario el contacto con datos fácticos para entrar en contacto con el juicio razonable, no existe ningún mecanismo o acto de derivación, por lo cual no se infringe ningún principio lógico.

Respecto de la pretendida universalidad de los bienes básicos, Finnis aclara que su tesis no trata de afirmar que los bienes básicos son o serán universalmente aceptados, el sostiene dos cosas sustancialmente, la primera se basa en el bien intrínseco que suponen esos bienes, pues si atendemos cuidadosa y honestamente a las posibilidades de realización que se presentan para los seres humanos, uno puede comprender sin que se desprenda nuestro juicio de otro o lo relacionemos, que la realización de dichos bienes es o puede ser completamente deseable para las personas. La segunda, en referencia con la anterior, recae sobre el entendimiento que los hombres logran sobre estos bienes, ya que dadas sus características, su comprensión no requiere de justificación ulterior (son *per se nota* e indemostrables). Por tanto, dice el profesor, que hablar de las opiniones de otras personas es cambiar el objeto del discurso que se está tratando, quedando en ese supuesto, completamente fuera de lugar.

Por último, la relación entre el objeto del deseo, el deseo mismo y el sujeto, controvierten la objetividad que pueda tener un bien básico. Algunos escépticos plantean que calificamos un bien, porque es algo que *deseamos*. En respuesta Finnis afirma que esto resultaría plausible solo en caso de que se abandonara el objetivo de entender el valor del conocimiento, por lo que el que llama ‘bad philosophical

reasons', esto es, por haber confundido la inderivabilidad de los principios con su falta de justificación u objetividad.

La proposición aristotélica que dice “el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden”⁷¹, traducido en la versión inglesa como “the good is what all things desire”, puede ser interpretada de manera que la calidad de bien o bondad de las cosas en general quede supeditada a, y se entienda como consecuencia de, nuestros deseos. Así, podría afirmarse, “algo” es bueno en virtud de que yo lo deseo (‘is good because or in so far as i desire it’). Empero, la intención de la proposición griega es mostrar una inclinación que incide en nuestro razonamiento práctico al reconocer ciertas razones para actuar. Además, Finnis refiere que si nos tomamos la molestia de reflexionar sobre algo, o ese algo capta nuestro interés es en virtud de la importancia que tiene.

Dos objeciones importantes que se suman a esta visión, son aquellas que fundamentan el valor de los objetos en la utilidad o provecho que puedan representarnos, instrumentalizando el fin de la valoración. Por otro lado, se habla de la objetivación que realizan los seres humanos de sus emociones, sentimientos o deseos, esto es, los escépticos afirman que los hombres proyectamos nuestros deseos en ciertos objetos, y en este acto estamos objetivando nuestros sentimientos asignando –equivocadamente- a esos objetos, cualidades tales como bondad, valor, perfección, o deseabilidad, que no tienen en sí mismos. Se reafirma a través de esta posición el subjetivismo y relativismo de valores por la utilidad, o la emotividad personal que pudieran representar para cada ser humano en lo particular.

Contra esta posición, se argumenta la razonabilidad humana que se adscribe a la evidencia y perentoriedad de los bienes que merecen buscarse. Comprender, por ejemplo el valor de la verdad y del conocimiento, implica un ejercicio racional, ya que la obviedad que poseen ciertos bienes no se explica místicamente, sino como algo que la razón acepta y capta por aquello que representa un determinado objeto o situación (evidencia). Dicho ejercicio racional, en su expresión mínima, resulta complejo, en virtud de que las cosas humanas son siempre difíciles. Bajo este

⁷¹ EN. I, 1, 1094a.

contraste, los escépticos intentan, de acuerdo con Finnis, sembrar duda respecto de los principios prácticos, pues una vez que se han captado no es lo mismo comprender un principio de esta clase que uno especulativo. Siguiendo su ejemplo, no es igual comprender el valor del conocimiento que un principio de la lógica o de las matemáticas, “no es simplemente como abrir los ojos y percibir las marcas negras en esta página, o ni siquiera “ver” esas marcas en cuanto palabras con significado. Juzgar a un hombre porque está en una buena situación porque es sabio no es como juzgar que es portador de una infección porque tiene tuberculosis”⁷².

Esto es verdad, los objetos que tratan los niveles de racionalidad son distintos, y como hemos afirmado, es cierto que las cosas humanas representan un grado de dificultad mayor, pero ello no quiere decir que la racionalidad práctica encargada de comprender los valores y de dirigir las acciones del ser humano sea incapaz de hacerlo. El campo en que se desenvuelve la razón práctica aunada a la potencia que significa la razón, son capaces de responder al valor intrínseco que representa un bien básico.

Al analizar la razonabilidad de las acciones nos percatamos del valor de las cosas, y que este valor lo tiene el objeto o la acción en sí misma, no porque se haya presentado en uno u otro caso en particular. Hablando del bien del conocimiento, es mejor conocer que permanecer ignorante, y tal situación se presenta siempre y no sólo en algunas circunstancias, situación que permite afirmar, como lo hace el profesor australiano que los bienes básicos son valiosos en sí mismos y por ello valen ‘me guste o no’, y no dejarán de existir, aunque yo no dirija mi comportamiento conforme a ellos.

Por eso, aunque los seres humanos dejen de actualizarlos en una ocasión, se presentarán otras, demostrando así que no se trata de un sentimiento o deseo pasajero, o utilidad momentánea, mostrando así su perentoriedad, es algo que persiste en el tiempo y que contempla la razón, a pesar de los apetitos del ser humano. Permanece porque es una forma general de bienestar humano, que obedece

⁷² FINNIS, LNDN, *op. cit.*, p. 102.

a la realización de las potencialidades también humanas, rechazando por ello, el capricho que involucra el deseo o el apetito, e incluso, la apreciación subjetiva⁷³.

Se revierte entonces la frase que impulsan los escépticos “es bueno porque y en la medida en que yo lo deseo”, y Finnis lo reafirma como “lo deseo porque y en la medida en que es bueno” (‘i desire it because and in so far as it is good’).

La proposición anterior no se basa en la creencia individual de que, lo que se dice es adecuado, como tampoco se refiere a intuiciones que nos provocan algún grado de certidumbre. Un juicio o creencia es objetivo, en tanto es correcto, y esto se entenderá así, por las justificaciones o fundamentaciones apremiantes y suficientes que permitan a la persona por medio de sus experiencias y el conocimiento teórico y práctico adquirido, comprender los términos, en que se presentan tales juicios, en este caso los principios básicos, como obvios o evidentemente correctos.

El profesor de Oxford, concluye el tema de la objetividad diciendo que “si una proposición *parece* ser correcta, y nunca podría ser coherentemente negada, estamos ciertamente justificados para afirmarla y para considerar que lo que estamos afirmando es de hecho objetivamente lo que sucede (en el sentido apropiado de “lo que sucede”)”⁷⁴.

3.3 LOS BIENES BÁSICOS

Son muchos y muy variados los estudios que han intentado indagar sobre las formas básicas de realización de los seres humanos, como muestra tenemos las investigaciones antropológicas, psicológicas y filosóficas, sobre la naturaleza, la

⁷³ Sobre el subjetivismo hemos hablado un poco, y queremos dejar claro que queda salvaguardada la apreciación individual en cuanto a las formas de realización, gustos y apreciaciones. Un *bien* básico en general, es conocido y valorado como bien intrínseco, ahora bien, la realización concreta queda sujeta a esos gustos y apreciaciones individuales, una persona puede decidir conforme a ello, a qué dedicar más su atención o su proyecto de vida, sin que por ello se desestime el *valor general* que significa un bien básico. Por ello ante la pregunta ¿El conocimiento es bueno en sí mismo? se contestaría que, sí, obviamente es bueno. Si preguntamos en cambio, ¿qué disciplina le parece más interesante? Alguien podría contestar que la biología, o las matemáticas, y algún otro que la sociología o el derecho. Así, se respeta la *subjetividad*, pero no se cae en las trampas del *subjetivismo*.

⁷⁴ *Ibid.* p. 105.

naturaleza humana, la *psyque*, los sentimientos, emociones, deseos y todo aquello que pueda ser objeto de interés y/o valor para los hombres. Tal objeto de estudio, no se presenta fácil y su dificultad no sólo se advierte en el método, sino en la particularización o determinación de los valores a los que nos referimos, ya que la enumeración de bienes puede terminar en una lista reduccionista y arbitraria o en la contraria apertura de un “etcétera” que permita la inclusión de cualquier otro elemento.

El problema disciplinario y metodológico que esto representa, ha llevado, como vimos en el primer capítulo, a un escepticismo, o peor aún, a un no cognitivismo de tales valores. Ante la variedad de los listados propuestos, siempre se presentan cuestionamientos como: ¿Qué valores? ¿Cómo accedemos a ellos? ¿Son los mismos para todos? ¿Podemos jerarquizar estos valores? Los estudiosos que han sostenido la diversidad de opiniones éticas manifiestan la variedad en tiempo y lugar de las valoraciones y preferencias humanas, negando que la evidencia de los principios básicos pueda ser posible.

Finnis afirma que esta variedad “desalentadora” puede superarse si tenemos en cuenta tres distinciones importantes. La primera de ellas se refiere al reconocimiento entre un impulso cualquiera y aquel que puede ver el bien, en su búsqueda y realización; la segunda trata sobre la diferencia existente entre un valor y un valor “en sí mismo”; y como tercera nota se enfatiza la distinción entre el valor general y el objetivo particular, y entre los fines y medios para obtener, realizar o participar de esos fines. Cuando hablamos en subtemas anteriores sobre la inderivabilidad, la obviedad y la objetividad de los bienes básicos, tratamos de manera teórica y ejemplificativa los puntos que acabamos de reseñar, por lo tanto, no resultan extraños tales presupuestos o requisitos en la comprensión o distingo de los bienes básicos.

Aunado a lo anterior y atendiendo a los estudios antropológicos y sociológicos, el profesor australiano, sostiene que de entre la variedad de actividades y comportamientos humanos se develan ciertos valores presentes en todas las culturas y tiempos. La manifestación sobre la universalidad de estos valores básicos,

se expresa como una muestra de todas las posibilidades de actualización o concretización de los bienes que los seres humanos han mostrado a través del tiempo y de los lugares. Finnis afirma que mediante las diversas expresiones humanas, como la cultura, las instituciones, o iniciativas individuales, podemos recordar “la gama de posibilidades abiertas para nosotros para dar forma a nuestra propia vida a través de la búsqueda libre y selectiva de los valores básicos”⁷⁵. De esta forma, la variedad en las prácticas humanas, no es indicio de disparidad, incongruencia, o conflicto en los valores que persiguen los hombres (nivel premoral), únicamente expone la diversidad de formas, en que éstos pueden ser alcanzados (nivel de las acciones humanas y de los juicios morales).

Posicionándonos en el segundo nivel que hemos distinguido se pueden apreciar los diferentes grados de compromiso, que Finnis tratará como *modalidades de respuesta a cualquier valor*, esto es, “la determinación, entusiasmo, sobriedad, previsión, sensibilidad y constancia”⁷⁶ que cada individuo de acuerdo a sus valoraciones personales y al plan de vida que se haya trazado concretizará, y sobre el cual pueda observarse la actualización tanto de vicios como virtudes de la actividad humana. Los juicios propiamente de moralidad vienen después, y ante la estimación primigenia de los bienes básicos, los hombres pueden distinguir sus inclinaciones, tendencias y potencias también básicas, y saber cuando se obedece a un impulso simple y llanamente, en contraste con la búsqueda racional de un bien.

Con base en algunos estudios antropológicos Finnis, aborda ciertas actividades y bienes humanos que se presentan de manera generalizada elaborando una estimativa de los valores básicos. Así, habla de la vida y de su conservación, como un valor que todas las sociedades procuran siendo generalmente aceptada como un “motivo adecuado para la acción”, censurando el acto contrario, o restringiendo en todo caso mediante justificaciones bien definidas la privación de dicho bien. De igual forma, el profesor australiano, asegura que podemos afirmar en cualquier cultura y tiempo, valores como la procreación, la preocupación por la verdad, la sociabilidad, la noción de propiedad, el valor del juego, la religión, y la forma de rendirle culto a los muertos.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 117.

En este sentido, es verdad que todas las sociedades han considerado como bueno, el advenimiento de una vida nueva, salvo que se presenten circunstancias especiales. También lo es que todas las sociedades se han preocupado por la educación de sus miembros, por buscar respuestas a todo el cúmulo de preguntas que puede formular el ser humano para saciar su curiosidad, interés o inclinación. De la misma forma, valores como el de la amistad derivados de la sociabilidad del hombre son importantes en sus intercambios afectivos y en toda la gama de interacciones humanas, favoreciendo en términos del profesor de Oxford, los valores de cooperación, justicia, reciprocidad y la supremacía del bien común sobre el bien individual. Asimismo, todas las sociedades, tienen noción de pertenencia, de aquello que puede ser mío, pero también de aquello que corresponde a los demás. La actividad lúdica, ya sea formal o por esparcimiento se encuentra igualmente presente en la vida cotidiana de todos los hombres. En lo que corresponde a la religión, todas las sociedades muestran un interés sobre las cuestiones que sobrepasan lo humano y cuyas creencias originan la fe de los seres humanos. Finalmente, se reconoce, que todas las sociedades sin excepción tratan de alguna manera en especial los cuerpos de los miembros fallecidos del grupo, formándose por creencias, usos o costumbres que se adecuan a las creencias culturales y religiosas de las comunidades⁷⁷.

Con esta referencia se comienza a dibujar la lista de las nociones básicas que los hombres aprehendemos como bienes humanos básicos.

3.3.1 Formas básicas del bien humano

Cuando comenzamos a tratar el tema de los bienes humanos básicos utilizamos recurrentemente para su explicación el ejemplo del valor de la verdad y por tanto el bien del conocimiento, como bien en sí mismo. El profesor Finnis en su obra NLNR, analiza este bien en un capítulo aparte para mostrar de forma didáctica, por ser la actividad en que el lector se encuentra inmerso motivado por el valor de la verdad y el bien del conocimiento, el aparato epistemológico y ontológico de los

⁷⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 115. En el capítulo primero, ejemplificamos con el caso relatado por Herodoto, quien recoge lo sucedido en la corte de Darío, personaje sorprendido por la costumbre del grupo de los *Calatias*, que se comían los cuerpos de sus progenitores, en contraste con la costumbre griega de quemarlos.

valores básicos. En este contexto, hemos introducido de manera breve las actividades e inclinaciones humanas que responden a la obviedad racional que suponen los bienes humanos básicos.

En el punto anterior se habló de los estudios antropológicos y sociológicos que han intentado formular listas que contengan los aspectos elementales de la realización humana, sin embargo este punto de vista teórico, nos ayuda a mostrar simplemente las posibles formas de realización de los valores que tratamos, pudiendo elegir de manera racional qué es lo queremos, o no, para nosotros mismos. En un cambio de enfoque, el profesor australiano, introduce la perspectiva práctica a través de la cual surge el cuestionamiento individual sobre los aspectos básicos del bienestar humano. En este plano, la inteligencia práctica de las personas es la vía de respuesta a tales preguntas exponiendo aquello que ha “de ser buscado”.

Consecuencia de este ejercicio, y teniendo como base el aparato teórico que hemos desarrollado, Finnis enlista las formas básicas que permiten el desarrollo y perfeccionamiento (*flourishing* o *fulfillment*⁷⁸) del ser humano en cuanto tal. Al inicio de su teoría, en el desarrollo de NLNR, el profesor australiano considera siete bienes humanos básicos, siendo éstos, la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad (de manera más precisa la amistad), la racionalidad práctica y la religión.

El bien conforme al pensamiento de Tomás de Aquino es un propósito inteligible. En este sentido, *la vida* como un valor básico, se refiere a la conservación de la propia existencia, evitando todo aquello que pueda apartarnos de ella o que merma de alguna manera nuestra vitalidad, entendiendo por este término *vita*⁷⁹ o estado que permite al ser humano estar en buenas condiciones para determinarse o “dirigirse”. Los bienes que podemos procurarnos bajo este rubro son la salud, la

⁷⁸ Empleamos aquí el término *flourishing* como sinónimo de *fulfillment*. Robert P. George lo utiliza así, para referirse a los aspectos intrínsecos del bienestar humano, en su sentido de perfección como seres animados y racionales. Dice: “[...] basic human goods [...] are intrinsic aspects of the well-being and fulfilment of flesh and blood human beings in their manifold dimensions (that is to say, as animate beings, as rational beings, and as agents through deliberation and choice. Basic human goods provide reasons for action precisely in so far as they are constitutive aspects of human flourishing”. GEORGE, Robert P., “Natural law and positive law”, en Robert P. George, *The autonomy of law. Essays on Legal Positivism*, Oxford, Great Britain, 1999, p. 322.

⁷⁹ Así refiere Finnis al sentido de dicho término en FINNIS; *Aquinas*, op. cit., p. 81.

integridad corporal, y la ausencia de dolor, como indicio del mal funcionamiento del organismo.

En una reflexión continua sobre este valor, Finnis llama la atención sobre la procreación, en virtud de que puede ser, y de hecho ha sido, considerada particularmente como un bien autónomo y básico, dada la inclinación humana a la preservación de la especie orientando sus acciones a aparearse, reproducirse o criar. Sin embargo, el estudio analítico de los propósitos y los bienes que se buscan con esta actividad, nos llevan a analizar los impulsos, instintos o tendencias implicados en ella. Así encontramos diversos motivos para el acto sexual, como el juego, el amor o la procreación en sí misma, también se distinguen el deseo y la decisión de cuidar y educar a los hijos dentro del seno familiar, entre otras. Tales tendencias y/o razones son elementos a considerar en la participación de otros bienes, por ende el profesor australiano alude en este caso, al deseo y decisión de buscar el bien de la vida, ya que en este acto no sólo se crea o transmite, sino que se procura su conservación y bienestar, hasta que en un momento dado, el nuevo ser pueda valerse por sí. Consecuentemente, más allá de todo lo que implica cuidar a un hijo, como brindarle educación, está el darle y preservarle la vida como una expresión esencial de valor⁸⁰.

El conocimiento responde al valor de la verdad, a la estimación sobre la importancia de saber las cosas del mundo, de todo lo que nos rodea, así como descubrir o encontrar las razones de la propia existencia. El bien del conocimiento parte de la inclinación humana por inquietarse y preguntar, tendencia que puede ser identificada con la curiosidad que incita al hombre para acceder racionalmente a la explicación de las cosas y las raíces o fundamentos de su entorno y de sí mismo. Por ello, parte de la realización plena del hombre se encuentra en el saber, pues a través del conocimiento se llena su vida teórica y práctica, considerándose un bien en sí mismo y no sólo de manera instrumental.

⁸⁰ Finnis aclara literalmente: “The former desire and decision is a pursuit of the distinct basic values of sociability (or friendship) and truth (truth-in-its-communication), running alongside the continued pursuit of the value of life that is involved in simply keeping the child alive and well until it can fend for itself”. FINNIS, NLNR, op. cit., p. 87.

El juego se presenta como un componente básico de la cultura humana, forma parte de la vida de los hombres en todo momento, ya que la gracia, la jovialidad, la risa y el divertimento están presentes en todas las actividades del ser humano⁸¹. Su realización puede ser individual o grupal, formal o recreativa, puede requerir de gran esfuerzo físico o simplemente de una actitud relajada. Finnis lo estima elemental en virtud de que la realización de este tipo de actividades y actitudes “no tiene otro sentido, mas que la realización misma que se disfruta por sí misma”⁸².

La experiencia estética apunta la apreciación de la belleza que los seres humanos somos capaces de percibir en todas las cosas y actividades, aquello que llena nuestro sentido por lo admirable, ya sea una melodía, una obra de arte, la naturaleza, el baile, el canto, etcétera. La manera en que opera la completitud de nuestras valoraciones se explica por la forma significativa y agradable que llena en sí mismo la experiencia “interna” de la apreciación y/o de la actividad que se practica.

La sociabilidad tomando como caso central⁸³ la amistad, representa el valor de la interacción natural de los hombres en sus diversas formas de asociación. La sociedad, dado el número invariable de relaciones que se formula en su seno, encierra un mínimo de paz y armonía, supone la ayuda mutua en la actualización de los fines individuales, pero de manera más importante, la superación del egoísmo en la búsqueda del bien común, pues este representa un bien mayor para todos en tanto asegura el equilibrio y la equidad de las relaciones. De acuerdo con el autor de NLNR, hablar de un conjunto de individuos, es aceptar su interrelación necesaria, y

⁸¹ En un estudio sobre la actividad lúdica y su consideración en el pensamiento de Tomás de Aquino, se distinguen diferentes significados de jugar, por ejemplo, en portugués, *jogar* se distingue de brincar, aludiendo el primero a jugar un juego sometido a reglas, y el segundo a la actividad por la que una persona se divierte infantilmente; en inglés, el término *play*, además del segundo sentido expuesto, puede describir una acción como tocar algún instrumento o presentar una obra de teatro; *ludus* en latín acumula también diferentes sentidos, por ejemplo en la *Summa Teológica* y el estudio de la Ética del Aquinate, se pueden reconocer los siguientes: i) el jugar del adulto (aunque, naturalmente, lo que se propone se pueda aplicar también a los niños); ii) la gracia, el buen humor, la jovialidad, la levedad en el hablar y en el actuar, que hacen la convivencia grata, acogedora, divertida y amable; y iii) una virtud de la convivencia, de las relaciones humanas. Cfr. LAUAND, L. Jean, “Lo lúdico en los fundamentos de la cosmovisión de Tomás de Aquino”, en *Revista Internacional d' Humanitats*, revista anual binacional no. 1, 1998 – edició commemorativa de 30 anys de fundació de la Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo (1969-1999), versión electrónica <http://www.hottopos.com.br/rih1/>; tb. AQUINO, Tomás de, *Summa de Teología*, II-II, q. 168, a. 2, 3 y 4.

⁸² FINNIS, LNDN, op. cit., p. 119.

⁸³ Recuérdese que hablamos del caso central y los casos periféricos en el punto 3.1.1.1 de este capítulo cuando analizamos el uso de la analogía en la doctrina de Finnis.

tales relaciones son “en parte el resultado de la inteligencia humana, de la razonabilidad práctica, y del esfuerzo”⁸⁴. En efecto, la comunión entre los seres humanos, según explica Finnis, se entiende en razón de cuatro tipos de orden, a saber: i) el físico y biológico (a través del cual formamos una comunidad por la identidad de raza o especie); ii) la unidad que provee la inteligencia humana en sus capacidades, operaciones y su producto, siendo este el conocimiento⁸⁵; iii) el orden introducido por nosotros a través del arte y la técnica (como la arquitectura, la cocina, la navegación); iv) y el orden que producimos por nuestras propias acciones y disposiciones mediante la inteligente deliberación. Para lograr no sólo la paz y el orden que mencionamos, sino el bienestar de todos los integrantes del grupo social, el hombre debe procurar acciones de colaboración, cooperación y coordinación, por lo que cabe hablar de nociones como bien común y justicia⁸⁶.

La forma más fuerte de la sociabilidad, de ahí que la hayamos mencionado como caso central, es la *amistad*. Esto es así, en virtud de la estrecha relación que se forma, modificando la concepción de la colaboración y cooperación, en sentido positivo, pues el interés y la utilidad que pueda verse representada en las relaciones humanas, se transforma en la mutua plenitud y realización de las personas, ya que se actúa con buena disposición por el bienestar del otro. No obstante, el valor intrínseco de la amistad no reside en los servicios que puedan prestarse, ni el placer que pueda conseguirse, sino el estado de cosas valiosas que representa en sí misma dicha relación.

La *razonabilidad práctica*, es el valor de la actividad que nos proporciona la recta razón, esto es, la dirección inteligente que mueve a las personas en la realización de acciones frente al reto que representa dominar las propias emociones, pasiones y deseos. Puede explicarse también, como la capacidad que posee el ser

⁸⁴ FINNIS, LNDN, op. cit., p. 167.

⁸⁵ En un sentido primario de esta idea, Aristóteles trató el tema del lenguaje como uno de los elementos esenciales para la interacción e integración humana en comunidad, ya que nos da la posibilidad de expresar aquello que necesitamos para satisfacer nuestras necesidades, lo que nos es grato o no, lo que es bueno y lo que es malo, pero más importante lo que es justo o injusto. ARISTÓTELES, *Política*, I, i, 1253a, 10-20.

⁸⁶ El bien de la sociabilidad se relaciona con el término *societas*, que indica armonía, concordia y consenso. “*Societas* involves living in harmony (harmonia... concordia... consensus: Div. XI. 2 n. I6 [908] with one’s fellows, i.e. peace [pax], and so the point of justice is peace...” FINNIS, *Aquinas*, op. cit., p. 85.

humano de concretar su inteligencia a través de la elección de sus actos, de su estilo de vida y la formación de su carácter. Finnis identifica dos aspectos de dicho valor, uno negativo y uno positivo, el primero nos indica que los seres humanos tenemos una “medida de libertad” efectiva, mientras que el segundo implica la búsqueda de los hombres por introducir un orden inteligente y razonable en las propias acciones, actitudes, prácticas y hábitos. A su vez el aspecto positivo de la razón práctica se identifica con un aspecto interno, que trata “de conducir a las propias emociones y disposiciones a una cierta armonía”⁸⁷, ya que al ordenar por vía de la razón a los sentimientos, los apetitos y la voluntad, el ser humano puede vivir en paz interior con las propias acciones y decisiones formándose una especie de integridad interior; se devela por otro lado, un aspecto externo, a través del cual se representan los cambios efectivamente realizados por los actos humanos, tanto en las cosas como en las relaciones interpersonales que sostiene con sus semejantes. La exteriorización de los actos individuales se presume como una actividad auténtica, es decir, que se realizan de manera genuina las “valoraciones, preferencias, esperanzas y autodeterminación libremente ordenadas”⁸⁸ por el sujeto.

El valor de la razonabilidad práctica se identifica a su vez con la *sindéresis*, o hábito de la razón práctica, a través de la cual el bien estimado por una persona razonable será integrado en la toma de decisiones (en el acto de escoger –*choosing*–) y en la práctica concreta del hombre. En el mismo sentido se habla de la *prudencia*, como *virtud* del razonamiento práctico⁸⁹, debido al perfeccionamiento que logra el individuo al actuar conforme a los datos racionales que lo dirigen a la consecución de sus fines (y por lo tanto sus bienes) en el camino de la realización humana (*fulfilment*). Ahora bien, la forma en que opera la razón práctica para la actualización, tanto del hábito en la reiteración y conocimiento del saber hacer, como de la *virtud* que representa, es complejo y nuestro autor lo analiza de manera más

⁸⁷ FINNIS, LNDN, op. Cit., p. 120.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁸⁹ En *Aquinas*, nuestro autor hace referencia a este valor como sigue: “Another name for it, then, is the good of virtue, *virtus*. This is not some prim conformity to convention or rule, but excellence and strength {virtus} of character involving a disposition and readiness to act with *intelligent* love in pursuit of *real* goods- the basic goods towards which the primary practical principles direct- and successful resistance to the ultimately unreasonable lure or bad options”. FINNIS, *Aquinas*, op. cit., p. 84.

profunda en las denominadas “exigencias de la razón práctica”, que trataremos más adelante.

La *religión*, como aspecto esencial de la vida humana refiere al deseo o inclinación natural del hombre por ahondar en las cuestiones y/o explicaciones más profundas sobre sí y su existencia. La impresión de los hombres hacia lo sobrenatural y divino, se eleva a través de cuestionamientos sobre la materia, el espíritu, el alma, la muerte, la vida, la naturaleza entendida en su aspecto más general, así como la generación y la corrupción del universo. De esta forma, a lo largo de la historia, a través de todas las culturas y lugares el hombre siempre se ha cuestionado ¿Cómo es que se han creado todas las cosas? ¿Cómo explicamos la naturaleza en su aspecto más general? ¿Cómo nos explicamos en última instancia la generación de la vida humana? ¿Qué pasa después de la muerte? ¿Cómo entendemos la naturaleza humana y la libertad?⁹⁰

Tales interrogantes sobre el orden cósmico han llevado al hombre a pensar y creer, bien en un origen trascendente o bien en un orden universal de las cosas. Bajo esta afirmación, todos los seres humanos, independientemente de sus creencias particulares, esto es, de alguna religión en específico e incluso del ateísmo o agnosticismo, participan de la percepción racional de cierta armonía universal que debe ser guardada. Así, Finnis se pregunta “¿no es éste (no importa cuán residual sea) un reconocimiento de y una preocupación por un orden de cosas más allá de todos y cada uno de los hombres?”⁹¹. El orden absoluto a que nos acabamos de referir, se encuentra en contacto directo con el respeto que se tenga de las otras

⁹⁰ A Cicerón se le debe una de las primeras luces sobre el término religión. La palabra latina *religio* se deriva de *re-ligere*, que significa "estar atento, considerar, observar y mantenerse unidos" como opuesto a *negligere* ('descuidar, socavar'; es decir, religión significa el cumplimiento consciente del deber, temor de un poder más alto. Respecto de sus respuestas a los cuestionamientos que de manera somera hemos planteado, Cicerón dice: “No puede encontrarse en la tierra el origen de las almas, pues nada hay en ellas mixto ni concreto ni que parezca nacido o formado de la tierra; nada húmedo, de aire, o ígneo. En efecto, nada hay en estos elementos que tenga la facultad de la memoria, de la razón, del pensamiento... todo lo cual es divino, y jamás se encontrará de dónde pueda llegar al hombre, si no de Dios. Es pues singular la naturaleza del alma y sus facultades, muy distinta de estos elementos ordinarios y conocidos. Cualquiera que sea este principio que siente, que sabe, que vive, que está activo, es necesario que sea celeste y divino, y por lo mismo eterno”. CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los Dioses*, trad. Julio Pimentel Álvarez, UNAM, México, 1976, *Tusc.*, I párrafo 66, p. LII; tb. FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, T. IV, Alianza Editorial, Madrid, 1979, pp. 2834-2837.

⁹¹ FINNIS, LNDN, op. cit., p. 121.

formas básicas del bien humano, y las exigencias de la razonabilidad práctica (que ya veremos), como instancias de la práctica o consecución de estos valores.

En un primer análisis sobre los bienes humanos básicos en su obra *Natural Law and Natural Rights* (1980), Finnis enumera y explica los siete valores básicos que hemos estudiado. Posteriormente, ante la revisión del pensamiento de Tomás de Aquino en la elaboración de su obra *Aquinas* (1998), el profesor de Oxford reformula un poco su posición haciendo algunas observaciones.

El *matrimonio* es identificado como un bien básico autónomo, no reducible a la combinación de otros, aunque si tengan una estrecha vinculación, por ejemplo con la sociabilidad y la amistad. Las relaciones entre hombre y mujer, con la consecuente procreación y cuidado de los hijos, resulta un bien atractivo a la razón humana, pues es una forma elemental de interacción entre los seres humanos que estrecha los lazos de cooperación, coordinación y colaboración, mostrando parte de la sociabilidad (*societas*) de la que hablamos, sociabilidad que es intensificada y transformada en única, por razones de amistad y amor. Así, el matrimonio, de acuerdo con el profesor de Oxford, refleja una relación básica que propicia y fomenta la consecución de otros bienes, tanto básicos como secundarios⁹².

Por otro lado, de acuerdo con el profesor Cristóbal Orrego⁹³, Finnis incluye a la *experiencia estética* como una parte del bien del conocimiento, y el *juego*, visto anteriormente como un bien autónomo e independiente, forma parte junto con el bien del trabajo, el valor de la *excelencia en la realización* (Excellence in performance).

Estos bienes son agrupados bajo la visión antropológica de la naturaleza humana del Aquinate en tres niveles, vegetativo, sensitivo y racional (en *Aquinas*). En el primer nivel se encuentra la vida y la conservación de la misma, en madurez,

⁹² En *Aquinas* haciendo referencia a Tomás de Aquino, explica: “Natural reason {ratio naturalis} inclines one to marriage {matrimonium} – for two reasons {causae}: the good of children procreated, nurtured, and educated to full maturity and human accomplishment {ad perfectum statum hominis}, and the good of the union, complementarity, and assistance which a man and a woman can give each other by their association in home life. These two reasons constitute a *single* good, marriage.” FINNIS, *Aquinas*, op. cit., p. 82.

⁹³ ORREGO S., Cristóbal, “John Finnis. Controversias contemporáneas sobre la teoría de la ley natural”, op. cit., p. 88.

integridad y salud. En el segundo nivel se sitúan, por ejemplo, el matrimonio, la procreación y la educación de los hijos. En el tercer nivel, se ubican las facultades humanas derivadas de su potencia racional, encontrando por tanto, el conocimiento en general, el conocimiento de Dios y la experiencia estética.

3.3.2 Cuántos son y qué jerarquía poseen

Las listas de bienes o valores básicos, como mencionamos anteriormente son de lo más variadas, algunas reducidas en número que responden a datos psicológicos y antropológicos y otras abiertas en un infinito etcétera⁹⁴. Finnis, elabora su lista con base en las potencias e inclinaciones más básicas de los seres humanos, preguntándose por los bienes intrínsecos para el hombre, aquellos que resultan elementales en virtud de que representan la mínima expresión de la racionalidad en la consecución de su desarrollo y en la realización de su ser.

Para el profesor de Oxford, la nomenclatura que ha propuesto, puede no ser aceptada del todo ya que las categorías que señala se representan como “multifacéticas”. No obstante, en el análisis racional de los bienes que se han señalado se representan los propósitos básicos de la acción humana, y a decir del mismo autor, cualquier otro que pudiésemos pensar, al estudiarlo de manera analítica veríamos que esta constituido por todos o alguno de los aspectos básicos ya mencionados. Justamente haciendo uso de la analítica, Finnis justifica a través de tres postulados la elementariedad o esencialidad de los bienes que ha enlistado, a saber: i) cada uno es una forma de bien evidente; ii) ninguno puede ser reducido analíticamente a ser sólo un aspecto de algún otro, o a ser instrumental en la búsqueda de los otros; y iii) cuando nos concentramos en cada uno individualmente,

⁹⁴ Desprendido del estudio de Thomas E. Davitt, Finnis menciona algunos listados sobre las tendencias básicas del ser humano, mencionando al sexo, la economía, la voluntad de poder, y el deseo de saber. Algunos han pretendido la existencia de dos tendencias, la nutrición y la procreación. Otros han mencionado tres, la autoconservación, la reproducción y la sociabilidad; o bien la nutrición, la procreación y el deseo de saber. Encontramos también listados de cuatro tendencias fundamentales, el hambre, la sed, el sexo, buscar el bienestar físico; o la autoconservación, la procreación, la cooperación organizada, la autoperpetuación, la autogratificación y la religión; o la autoconservación, la procreación, la cooperación organizada y la religión; se ha mencionado también; lo visceral, lo activo, lo estético y lo emocional. En relación jerárquica hay quien ha enlistado cinco tendencias, lo físico, la seguridad, el amor, la estima y la autorrealización. FINNIS, LNDN, op. cit., p. 128.

este puede parecerse el más importante (de ahí que no pueda trazarse una jerarquía *objetiva* entre ellos)⁹⁵.

En relación con el análisis de los puntos anteriores, pueden descartarse bienes aparentemente esenciales por no responder a lo que se presenta como objetivamente bueno para la razón humana. De la misma manera, se excluyen aspectos como la amabilidad, la generosidad, la moderación y el coraje, al ser identificados como “formas” o “modos” de buscar los valores básicos. Estos, según nuestro autor, únicamente capacitan al ser humano, ya sea individual o grupalmente, en la búsqueda y consecución de los bienes básicos.

Con ello Finnis expresa la lista más completa, que haya podido desentrañar, discutiendo por ello la apertura a las diferencias terminológicas que pudiesen pensarse en la reflexión de su teoría. Así consideramos que el profesor oxoniense deja abierta la posibilidad en la caracterización terminológica, delimitando al mismo tiempo los campos básicos en que se desenvuelve el ser humano y que resultan asimismo esenciales para su desarrollo integral.

Ante la esencialidad que representan dichos valores, no se les jerarquiza de manera objetiva, ya que cada uno representa en sí mismo un bien que no prevalece respecto de ningún otro en un análisis neutral, esto es, fuera de cualquier contexto. Sobre esto, recordemos la ejemplificación del valor intrínseco del bien del conocimiento, así al realizar la pregunta ¿es bueno conocer? Cualquier persona racionalmente contestaría, “sí, obviamente lo es”. En un análisis de contraste, al preguntar ¿es preferible el conocer o mantenerse en la ignorancia?, resulta obvio el valor del primero sobre el segundo.

Así se entienden y así se expresa la formulación o enunciación de los bienes básicos en la doctrina finnisiana, rechazando cualquier jerarquización desde el plano objetivo, en razón de que sobre cada uno cabe centrar la atención, y ante esta posición, cada uno reclama un valor prioritario. Sin embargo, como la vida práctica del hombre se desarrolla siempre en contextos y situaciones particularísimas, a esto

⁹⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 123.

atiende también la elección racional en la aplicación o seguimiento prioritario de alguno de los valores básicos. No es lo mismo darle prioridad al valor de la vida (considerando en este rubro bienes adyacentes como la salud, la integridad corporal, y la ausencia de dolor) cuando se está en riesgo de perderla por razón de enfermedad, que darle prioridad al trabajo cuando se está en tiempo, lugar y condiciones para ejecutarlo, y así sucesivamente.

Además de los contextos y situaciones en que se desarrolla el ser humano, por los cuales actúa en determinadas situaciones dándole prioridad a ciertos valores, también se reconoce, como hemos señalado anteriormente, la ordenación subjetiva de prioridades sobre los bienes básicos, con base en el plan de vida que las personas proyecten para sí. Por ejemplo, una persona que se interese por la música y fije su plan de vida en tocar determinado instrumento, tratará de conocer todo lo relacionado con esta materia y su instrumento, para poder ejecutarlo lo más perfecto y hermosamente, en técnica y en apreciación estética, practicando tanto por entretenimiento, como por diversión y trabajo. Así, podrá recibir menos atención el conocimiento aplicado a otras áreas, como el de la medicina que se dirige a la preservación del bien de la vida, o el de la religión, para estar en comunión más directa con sus creencias y el orden universal. Y esto no quiere decir, que no se desarrolle en otros ámbitos, pues el ser humano es un ente complejo que requiere como hemos dicho de la consecución de diversos bienes para lograr su perfección y realización. Siguiendo nuestro ejemplo, un violinista centrará su atención en la actividad (y el bien) que él considere como principal, sin desatender su salud y sus convicciones religiosas cualquiera que éstas fueren.

A esto se debe que Finnis hable de la jerarquización subjetiva como “parcialmente cambiante y parcialmente estable”⁹⁶, pues estos valores en tanto básicos captados por la racionalidad humana, se refieren a las esferas esenciales de desarrollo y operación del hombre. Las razones de cada persona para elegir la particular jerarquización en la práctica de los valores se debe al propio temperamento, a la educación, capacidades, oportunidades, así como a los diferentes grados de compromiso.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 124.

Para concluir lo anterior, únicamente buscamos precisar el sentido de la jerarquización, para evitar malos entendidos. En sentido objetivo, por ser bienes en sí mismos, los bienes básicos no son objeto de graduaciones o escalas. No obstante en sentido subjetivo y ante la realización o puesta en práctica de los mismos, se da efectivamente, en mayor o menor grado una prioridad en sus exigencias.

3.4 LA ACTUALIZACIÓN (REALIZACIÓN) DE LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS: *LAS EXIGENCIAS DE LA RAZÓN PRÁCTICA*

De los bienes básicos y los preceptos que de ellos se desprenden, hemos dicho que representan un nivel elemental o pre-moral en donde, el hombre por medio de la razón capta aquello que tiene carácter de fin, y especificando aun más, de bien intrínseco para su desarrollo en el camino de su perfeccionamiento. Germain Grisez, primero, y John Finnis después, reflexionan sobre el tránsito de la captación de estos bienes a su aplicación o realización concreta, ya que en una crítica a las doctrinas tanto de Aristóteles como de Tomás de Aquino, observan la ausencia de una explicación que conecte a los primeros principios con las acciones que pueden calificarse de éticas o morales.

De ambos autores clásicos, tanto Grisez como Finnis reconocen y siguen, la doctrina respecto de los bienes, los fines y la virtud como camino al perfeccionamiento del ser humano. Sin embargo, la crítica se eleva cuando se trata de dar respuestas concretas a cuestionamientos éticos particulares, pues los criterios que arrojan tales tesis resultan demasiado generales, remitiendo en última instancia al criterio del hombre prudente y moralmente bueno, por ser ésta la persona que cuenta con la experiencia y los conocimientos tanto teóricos como prácticos, para dar una solución o recomendación razonable y moralmente correcta a los planteamientos que pudieran sucederse. A juicio de Finnis, para responder a cuestionamientos sobre qué es lo que debe o no hacerse en determinado caso, se requiere más allá del criterio del *spoudaios* o *phronimos*, alguna herramienta o elemento que ayude a las personas a responder si su propia opinión sobre lo que ha de hacerse es razonable o no. La

potencia sobre la que recae dicha tarea es la razón práctica que desarrolla cada una de las personas⁹⁷.

Para explicar el estado de la cuestión así como su propuesta, el profesor oxoniense formula una distinción de niveles u ordenes. El primer nivel lo cataloga como metafísico, ya que es en este plano donde se encuentran las cuestiones reflexivas de la razón práctica, lugar de los primeros principios y los bienes básicos. El tercer orden es el de la deliberación y elección de las acciones moralmente significativas, donde se hacen presentes los preceptos anteriores y se reflexiona sobre aquello que hay que hacerse (*things-to-be-done*⁹⁸) o aquello que habrá de evitarse (*things-to-be-avoided*) siguiendo esos bienes, entendidos como bienes humanos. Ante el vacío que representa el segundo nivel en la doctrina clásica y para que las personas puedan acceder a responder ¿qué es lo que uno debe hacer?, ¿cuándo debe hacerlo? y ¿en qué medida? para accionar de acuerdo al punto medio y conforme a la virtud. Finnis llama la atención y coloca dentro del segundo orden, a las exigencias de método del razonamiento práctico, que servirán de vínculo entre el nivel de la captación racional de los bienes (pre-moral) y su ejecución (moral).

Grisez hizo notar lo anterior⁹⁹, denominando a estas exigencias metodológicas de segundo nivel como «modos de responsabilidad» (*modes of responsibility*), y esto fue así en virtud de que modelan el querer en vista de la responsabilidad moral que le es inherente al acto volitivo. La intención de Grisez al integrar dichos elementos en un segundo nivel para la moralidad, fue la de proporcionar principios claros de conducta que sirviesen para juzgar acciones de

⁹⁷ La doctrina aristotélica, como en su momento la tomista, plantean el desarrollo de la prudencia y la virtud moral a través del tiempo y la experiencia que van formando el carácter, y dirigiendo a la voluntad y las pasiones. En este contexto, son los hombres de edad, con experiencia y educación los que podrán emitir juicios netamente *prudenciales*. A ello se debe que los criterios sobre la ética y la moral descansen en sus espaldas. Sin embargo, Finnis objeta aquí su utilidad, en virtud de que en la toma de decisiones no siempre se puede recurrir a un consejo o a dicha formación, y el hombre que se pregunta cómo debe de actuar en cualquier etapa de su vida, necesita de otros parámetros para saber que tan razonable es su posición, encontrando respuesta en la propia razón práctica. A nuestro parecer, ambas posturas toman como base la razón práctica, la diferencia parece recaer, empero, en el énfasis que los autores clásicos le dan al momento de mayor desarrollo, mientras que el autor anglosajón, intenta rescatar la trascendencia de su ejercicio común aun en condiciones de menor conocimiento y experiencia, presentando para la mejor comprensión del proceso reflexivo ético los supuestos metodológicos que analizamos en este tema.

⁹⁸ FINNIS, *Aquinas*, op. cit., pp.79-80.

⁹⁹ En GRISEZ, G., *Difficult Moral Questions*, Franciscan Press, Quincy, Illinois, 1997, pp. 858-870.

manera más específica a lo que nos proporcionan las teorías clásicas sobre la virtud (refiriéndonos a las propias de Aristóteles y Tomás de Aquino). Siguiendo el pensamiento de este autor, José María Antón advierte que, si el primer principio de la moralidad articula lo que se entiende por «recta razón», los modos de responsabilidad lo especifican, excluyendo modos específicos de obrar «irrazonablemente»¹⁰⁰.

Por su parte, Finnis desarrolla estos mismos elementos denominándolos «exigencias de la razonabilidad práctica» (*the basic requirements of practical reasonableness*). En su teoría resalta la responsabilidad de la que habla Grisez, introduciendo de manera importante el tema de la libertad que implica para los seres humanos en general, la elección de proyectos de vida y metas, así como la selección de medios para alcanzarlos. Al momento en que escogemos un bien y no otro, estamos ejerciendo nuestra libertad, pero también asumimos nuestra responsabilidad respecto de los actos y las consecuencias que estos produzcan. La (fuerza) moral según Finnis, se actualiza cuando se definen determinados supuestos como proyectos o disposiciones a realizar acciones particulares. El problema central de la razonabilidad práctica, por tanto, es determinar cómo se llevan a efecto los fines (bienes) que no sólo nos hemos trazado, sino también que hemos elegido.

Podemos hablar entonces de un plano ético, en tanto que nos cuestionamos racionalmente sobre las posibilidades que se presentan para la realización de actos en la persecución de fines. Así, las exigencias de la razón práctica, no son sino postulados metodológicos de la ley natural (en términos de Tomás de Aquino) que parten de los primeros principios (pre morales), para la elaboración de los preceptos que integran a la misma ley (natural). Su función en consecuencia, es la de ordenar acciones específicas para responder a la pregunta sobre los medios y el ¿cómo? respecto de la concretización de un bien.

Dichos supuestos metodológicos en la teoría finnisiana son nueve, a saber, i) un plan de vida coherente; ii) ninguna preferencia arbitraria entre los valores; iii) ninguna preferencia arbitraria entre las personas; iv) desprendimiento;

¹⁰⁰ ANTÓN, José María, L.C., *Germain Grisez, una vida al servicio de la renovación de la moral*, op. cit., p. 324-326.

v) compromiso, vi) relevancia limitada de las consecuencias, esto es, ser eficiente dentro de lo razonable; vii) respeto por todo valor básico en todo acto; viii) las exigencias del bien común; y ix) seguir la propia conciencia. Trataremos de ser lo menos repetitivos en la clarificación de cada uno, pero debemos anotar como lo hace Finnis, que todas las exigencias se encuentran íntimamente relacionadas, encontrando así datos afines.

Respecto del *plan de vida coherente*, hemos hablado sobre las diversas maneras en que puede seguirse la búsqueda de los bienes humanos, por las diversas posibilidades de realización que cada uno nos ofrece. Las formas en que podemos materializar estos bienes son una muestra de la diversidad en su seguimiento y aplicación. Sin embargo, siguiendo la línea de la racionalidad, todo plan, proyecto o fin buscado -hablando en términos generales-, requiere el seguimiento de un determinado orden, pues resultaría contrario e incluso imposible en su realización, por la contrastación o contraposición de unos y otros propósitos. Nuestro compromiso con un conjunto armónico de fines se presenta como la vía más razonable y deseada cuando nos planteamos acciones inmediatas, y también futuras. Más debemos ser flexibles, y atender a la contingencia que caracteriza a las cosas humanas, porque las circunstancias cambian así como nuestras perspectivas y prioridades, y no debemos cerrar la vista o negarnos a cambiar de rumbo trazando un plan rígido imposible de lograr. Finnis recuerda que “los aspectos básicos del bienestar humano no son como los objetivos definidos de los proyectos particulares, sino que se participa en ellos”¹⁰¹. Y esto es así en virtud de que la vida del hombre es corta, y la realización “completa” de un bien humano es muy difícil de lograr, por ello lo que puede hacer es participar a cada instante del perfeccionamiento y el sentimiento de completitud que produce la consecución de estos bienes.

El que no haya *ninguna preferencia arbitraria entre los valores*, se refiere a la elección razonada entre uno o más valores para su realización concreta. Al hablar sobre la formulación de planes y proyectos de vida, tratamos de manera adyacente las preferencias personales de cada ser humano y como hemos dejado asentado anteriormente, la concentración sobre uno de los bienes básicos no quiere decir que

¹⁰¹ FINNIS, LNDN, op. cit., p. 135.

se nieguen o se dejen de practicar los restantes, pues son asimismo elementos objetivamente esenciales en la vida del hombre.

La tercera exigencia relativa a que *no haya ninguna preferencia arbitraria entre personas*, alude al reconocimiento del ser humano como un ser que interactúa natural y constantemente con sus semejantes, advirtiendo así el valor básico de la sociabilidad. En tal escenario hay un reconocimiento de la dignidad de las personas, así como de cierta igualdad en sus relaciones a través de la cual puedan ser aplicadas las razones de justicia conmutativa y justicia distributiva. La «imparcialidad personal» (*interpersonal impartiality*) como la llama Finnis atiende a la superación del egoísmo desmedido, y a la racionalidad que invita al hombre a no dejar de lado la autopreferencia -pues es racionalmente entendible que una persona quiera un bien para sí-, pero también a adoptar el instrumento heurístico de la justicia, el cual acerca al ser humano al conocimiento de la posibilidad que habita en sus semejantes de realizarse en todo sentido, de la misma forma que él tiene, en la participación de los bienes básicos. Al mismo tiempo, y de manera muy importante actúa el principio ordenador de la moral, o regla de oro, “ama a tu prójimo como a ti mismo”.

La cuarta y quinta exigencia son tratadas de manera conjunta por la estrecha relación y equilibrio que guardan entre sí. Al asumir un proyecto de vida se actúa razonablemente conforme al *compromiso* que hemos adquirido, guardando al mismo tiempo cierto grado de *desprendimiento*, atendiendo a la variabilidad de las circunstancias que afectan a la vida del hombre y sus proyectos. Para alcanzar un desarrollo humano integral requerimos de compromiso para alcanzar nuestras metas, sin embargo, si somos obsesivos nos convertimos en fanáticos. Por ello se necesita también de un desprendimiento personal, ya que ningún fin, ni bien humano básico considerado individualmente constituye un propósito infinito u objetivo absoluto. El fanatismo puede llevar al sacrificio posterior de otros bienes humanos por la realización máxima que se busque de uno sólo¹⁰².

¹⁰² Finnis al reflexionar sobre estos puntos, trata de la fidelidad a los proyectos pero también de la libertad que los seres humanos ejercemos al asumir cambios y tener en cuenta otras formas de operar respecto de determinadas situaciones: “[...]this requirement of fidelity has a positive aspect. One should be looking creatively for new and better ways of carrying out one’s commitments, rather than restricting one’s horizon and one’s effort to projects, methods and routines with which one is familiar. Such creativity and development shows that a person, or a society, is really living on the level of

El *conseguir la eficiencia dentro de ciertos límites*, como sexta exigencia se convierte en uno de los temas más debatidos dentro de la materia ética ya que se ve íntimamente relacionado con el debate entre el utilitarismo, el proporcionalismo y el consecuencialismo¹⁰³. Es verdad que al buscar la realización de “algo” se persigue la excelencia, y que al momento de juzgar nuestras acciones cobran valor la efectividad de los métodos que utilizamos y de los medios que escogimos, así como la fuerza de nuestro propósito, la utilidad que nos produjo y las consecuencias que repercuten en nuestra vida. Todo ello puede ser medido, calculado y comparado, de ahí la complejidad en la toma de decisiones y la consideración de los modelos éticos mencionados. Bajo la perspectiva de Finnis, el fin no justifica los medios, así como las medidas de placer y dolor no son la guía de las acciones. No se pueden medir las consecuencias de los actos sumando efectos positivos y negativos. Esto es así, porque se estima que hay bienes objetivos que deben ser respetados y salvaguardados, y porque la parcialidad que presenta el subjetivismo hacia la preferencia y utilidad no sólo contraría lo anterior sino que cae en la irracionalidad.

En efecto, para Finnis, considerar que el hombre tiene una meta solamente o una función bien definida es reducir el campo de posibilidades en que puede desarrollarse bajo el de la “única forma posible”, ante la cual podrían medirse perfectamente los riesgos y por lo tanto los males. Asimismo, si el argumento central es el deseo, “¿qué razón, entonces, puede encontrarse para tratar el deseo de alguien que quiere mantener a la gente en la ignorancia como un deseo que incluso *prima facie* tiene tanto derecho a la satisfacción como el deseo de alguien que ama el

practical *principle*, not merely on the level of conventional rules, rules of thumb, rules of method, etc. [...]”. FINNIS, NLNR, op. cit., p. 110.

¹⁰³ Podríamos señalar al utilitarismo como la corriente de la que participan de alguna manera el proporcionalismo y el consecuencialismo. Del primero hemos hecho un análisis en el Capítulo I de este estudio por lo cual remitiremos al lector a esta parte. Nos limitaremos a señalar a Epicuro, a Hume y a Bentham como principales expositores de la tesis que sostiene que todo aquello que maximiza el placer y minimiza el dolor es bueno y por lo tanto útil, desde un punto de vista *subjetivista*. Tanto el proporcionalismo como el consecuencialismo buscan la reducción de “males” que pudiese sufrir el hombre, situación que implica la medida de los efectos en una operación que calcula los resultados positivos y negativos, y aquello que resulte proporcionalmente “menos malo” para los primeros será tomada como la “mejor” opción, en tanto que para los segundos, representa un “deber moral” atender a la opción que presente “la mayor cantidad de bondad” en sus consecuencias o efectos. Para ahondar en este tema puede consultarse CAMPS, Victoria, GUARIGLIA Osvaldo y SALMERÓN, Fernando (eds.), *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992; tb. GARZÓN VALDÉS, Ernesto, “¿Cuál es la relevancia moral del concepto de dignidad humana?”, en BULYGIN, Eugenio, *El positivismo jurídico*, Fontamara, México, 2006, pp. 13–58.

conocimiento?”¹⁰⁴. Nuestro autor al igual que Aristóteles, consideran al placer como un bien colateral que se obtiene de un bien sustantivo, alejando la confusión que propician estas posturas sobre los bienes en sí.

En conclusión a este punto, si una acción atenta directamente contra un valor, no deberá ser realizado. Retomando la doctrina tomista veremos que se reconocen no solamente bienes intrínsecos, sino también y de manera importante, actos que en sí mismos son malos y nunca justificables¹⁰⁵. La eficiencia de las personas recae en la realización de acciones conforme a la recta razón, lo que requiere de prudencia, acceso que estudiamos en la interconexión de todas las exigencias de la razón práctica.

El séptimo punto es el *respeto por todo valor básico en todo acto*. Tal exigencia nos señala la objetividad inconmensurable de los valores y principios básicos, en cuanto orientaciones para la acción humana. En cada uno de nuestros, proyectos, planes, elecciones y decisiones esta presente la realización de un valor básico, por lo que el hombre racionalmente debe procurar su cuidado sin desatenderlo, o hacer intencionalmente algo que dañe colateral o directamente a un bien. La trascendencia de esta exigencia, recae en su función al trasladar el análisis al tema de los derechos humanos, ya que cada uno de los derechos es imprescindible e inconmensurable, y deben respetarse en todo momento.

Las exigencias del *bien común*, como la octava en la lista, se relaciona directamente con el bien básico de la sociabilidad. A través de esta exigencia, no sólo se reconoce la convivencia del hombre en sociedad, sino la afectación que pueden producir las acciones individuales y egoístas, por ello, se busca el franqueamiento de la individualidad y se promueve en el ámbito interno la existencia y razón de la otredad, y por tanto el valor común.

¹⁰⁴ FINNIS, LNDN, op. cit., p. 143.

¹⁰⁵ Finnis desarrolla este tema en “Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales”, *Persona y derecho*, no. 28, 1993, pp. 13- 20. Tocamos el tema en el capítulo precedente, específicamente en 2.2.4.1, 2.2.5. Se prevén los actos mixtos, aquellos que se realizan para promover un bien humano, sufriendo a la postre consecuencias “malas”. Las consecuencias son indirectas mientras que el objeto es directo. Como ejemplos podemos mencionar el sacrificio o el heroísmo.

Por último, *la conciencia*, se presenta en la doctrina finnisiana como la exigencia que nos incita a escuchar a la razón. Dice el profesor australiano, que bien podría formar parte de la séptima, o incluso podría presentarse como un resumen de todas ellas, sin embargo, su actuar es bastante característico. La conciencia nos anima ante lo que es bueno y nos frena ante lo malo, “es la exigencia de que uno no debiera hacer lo que juzga o piensa o “siente” –en- definitiva que no debiera hacerse”¹⁰⁶. La conciencia y la razón actúan de manera paralela, ya que una le hace advertir a la otra lo que es incorrecto, por lo tanto, la conciencia es un mecanismo para producir juicios correctos. Tal es la relación entre una y otra que el autor en NLNR identifica con las exigencias de la razón práctica, como los modos en que opera la conciencia¹⁰⁷.

En *Aquinas*, retoma la ya planteada regla de oro, centrando en ésta la realización de las otras nueve, en virtud de que se encuentra de manera implícita en cada una de ellas, desprendiéndose tanto de su simple enunciación como de sus conclusiones. Dicho principio maestro de la moral, en este contexto, se representa en proposiciones como “amar al prójimo como a si mismo”, “tratar a los demás como se quiera ser tratado”, y “no lastimar a otro ser humano”. El considerar al otro como a uno mismo no es cosa menor, ya que conforma la parte esencial, o núcleo de la moralidad. De ahí el énfasis que se le ha otorgado en la segunda obra más importante del autor.

Las exigencias de la razonabilidad práctica en su conjunto, por tanto, son criterios concretos para distinguir lo bueno y lo malo, que actúan como elementos auxiliares en la toma de decisiones particulares. La fuente de estas exigencias, se estima el proceso de reflexión que comúnmente realizamos los seres humanos al tratar asuntos morales, ya que este se ve envuelto precisamente en el reconocimiento de lo que es bueno y lo que no. Esta etapa de reflexión, nos proporciona, como hemos dicho principios un poco más específicos para considerar y aplicar al

¹⁰⁶ FINNIS, LNDN, op. cit., p. 154.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

momento efectivo de la acción, siendo este momento propiamente el de la moralidad (o tercer nivel)¹⁰⁸.

La diversidad de opiniones éticas, se deben de acuerdo con nuestro autor, a la excesiva atención que reciben tanto los bienes básicos en el primer nivel, como a las exigencias de la razonabilidad práctica de segundo orden, provocando en este contexto acciones desmedidas. De manera explícita, Finnis habla de ciertas desviaciones que provocan este tipo de cuestiones, bien sea porque se tiene una actitud acrítica (espontánea) ante determinada situación que no permita la reflexión y/o ejercicio racional al agente, por inadvertencia o prejuicios inducidos por las convenciones del lenguaje, o bien derivadas de la práctica o estructura sociales¹⁰⁹.

El camino de la moral a través del cual es posible formular normas morales específicas, por el tránsito que la razón realiza a través de los tres niveles de reflexión, que hemos señalado, no es infalible, rígido y mucho menos exacto. Así como Aristóteles y Tomás de Aquino reconocieron la dificultad en la realización de todo el proceso y las muy factibles y posibles excepciones, así también Finnis reconocerá expresamente que no hay “verdad” dentro de la moralidad¹¹⁰. Dada la infinidad de posibilidades de realización en el ser, por los modos y medios diversos, que obedecen también a la particularidad de cada hombre, podemos aproximarnos a juzgar nuestros actos desde la generalidad de los elementos que nos proporcionan los órdenes uno y dos, estudiados. En este sentido, cada ser humano así como cada sociedad según la concepción finnisiana, aprenderá a distinguir aquello que es razonable de lo que se aleja de serlo, y delinearé ya sea en caso de que se logre una concepción afortunada o desafortunada, toda una cultura que será transmitida a través del lenguaje, la educación y todas aquellas formas sociales que repercuten en la formación y comportamiento de las personas.

¹⁰⁸ La razonabilidad de nuestras reflexiones ante la posibilidad de actuar, se ve inmersa en pensamientos como: “1. Harmony of purposes/recognition of goods/absence of arbitrariness between persons/detachment from particular realizations of good/fidelity to commitments/efficiency in the technical sphere/respect in act of every basic value/community/authenticity in following one’s reason... are (all) aspects of the real basic good of freedom and reason; 2. That harmony of purposes, or..., can in Duch-and-such circumstances be achieved/done/expressed/etc. Only (or best, or more fittingly) by (not) doing act Φ ; so 3. Act Φ should (not)/must (not)/ought (not) to... be done”. FINNIS, NLNR, op. cit., pp. 126-127.

¹⁰⁹ Cfr. *Ibidem*.

¹¹⁰ FINNIS, *Aquinas*, op. cit., p. 129.

Sobre este punto en la doctrina tomista, tenemos como ejemplo las diferencias que muestran los preceptos positivos y los negativos. Mientras los primeros remiten al bien que en toda situación deberá realizarse, los negativos no obligan en todo momento, debiendo atender a las circunstancias particulares del caso, como en el ejemplo del depósito que no debe ser devuelto, si se conoce que puede hacerse daño con dicho acto, que en principio pareciera ser el más adecuado¹¹¹. Así también se reconocen los actos particulares en todo tiempo y situación, sin que se desestime o se niegue la objetividad que atribuimos a los bienes básicos y su importante vinculación con las exigencias de la razonabilidad práctica como criterios objetivos.

3.5 LOS BIENES BÁSICOS Y LOS DERECHOS

Los bienes básicos forman parte de los denominados derechos humanos, que a juicio de Finnis pueden distinguirse también como derechos naturales, ya que la gramática utilizada para expresar los “derechos” proporciona también una forma de expresar todas las exigencias de la razonabilidad práctica, sea de manera expresa o implícita. Tal es la relación directa entre los bienes básicos y los derechos. Atendiendo además, a la afirmación sostenida por algunos teóricos contemporáneos que implican al derecho como una expresión mínima de moralidad¹¹², pues como hemos analizado, estos bienes, preceptos y exigencias metodológicas forman la parte medular de la consideración general de la moral.

En este contexto, las diferentes declaraciones internacionales sobre derechos humanos así como los diversos *Bill of Rights*, y los apartados constitucionales que refieren a la salvaguarda y protección de los mismos, representan en un lenguaje “moderno”¹¹³ la consideración de los diferentes bienes básicos y exigencias de la razonabilidad práctica. Muestra de ello, son los artículos de la *Declaración Universal*

¹¹¹ Así lo explicamos cuando analizamos la doctrina de Tomás de Aquino en el subtema 2.3.4.2.

¹¹² En esta línea encontramos por ejemplo a Rodolfo Luis Vigo, ver VIGO, R. L., “Una teoría distintiva “fuerte” entre normas y principios jurídicos”, en DELGADO BARRIO, Javier y VIGO, Rodolfo L., *Sobre los principios jurídicos*, Abeledo-Perrot, Argentina, 1998, pp. 89-154.

¹¹³ Con *moderno* me refiero obviamente al adjetivo que resulta del periodo histórico denominado como *Modernidad*, identificado a partir del siglo XV.

de los Derechos Humanos que expresa por ejemplo en su artículo primero, que todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, debiendo comportarse fraternalmente los unos con los otros, y en su artículo tercero, que todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona¹¹⁴.

El problema central al discutir la formulación de los derechos humanos, en esta época en que parecen ser el centro de atención en casi cualquier discusión, es la distinción y alcance entre lo que se pretende con el mismo término “derecho” y su representación lógico jurídica. De acuerdo con la manera en que Finnis aborda el tema, sobreviene la pregunta “¿hay alguna explicación general sobre qué es tener un derecho?”¹¹⁵ El punto de vista sobre el que se discute la formulación de derechos, tiene que ver con el giro en el reconocimiento y explicación de los términos, del *jus* romano interpretado desde un punto de vista objetivo, esto es, como la misma cosa justa, a la interpretación de teóricos como Ockam¹¹⁶, Suárez¹¹⁷ y Grocio¹¹⁸, identificándolo en términos de la *potestad* o facultad que posee una persona para el ejercicio de acciones que tengan como fin reclamar el cumplimiento de deberes y omisiones por parte de terceros. En el mismo caso, encontramos términos jurídicos tan esenciales como ley, justicia, deber y obligación¹¹⁹.

En la actualidad, derivado de ello, se discuten varias teorías sobre lo que los derechos representan, encontrando por ejemplo, la teoría de los derechos “del

¹¹⁴ Cfr. *Declaración Universal de Derechos Humanos*, Adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948.

¹¹⁵ FINNIS, NLNR, op. cit., p. 203.

¹¹⁶ Para Ockham la distinción más clara del sentido de la palabra *ius*, es la formulada como *ius utendi*, que refiere: “Es un poder legítimo de usar un objeto externo; un poder del cual uno no debe ser privado contra su voluntad salvo por alguna culpa u otra causa razonable; un poder tal que, si uno es privado de él, uno puede iniciar procedimientos legales contra la persona que así obre”. FINNIS, LNDN, op. cit., p. 256.

¹¹⁷ Francisco Suárez identifica al significado de *jus* como “un poder moral [facultas] que cada uno tiene sobre lo suyo o sobre lo que se le debe”. *De Legibus*, I, ii, 5, trad. cast., EGUILLOR MUNIOZGUREN, José Ramón, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Instituto de estudios Políticos, Vol. I, Madrid, 1967.

¹¹⁸ Para Hugo Grocio el significado de *ius* puede comprenderse en dos aspectos, el primero como “aquello que es justo” o “lo suyo, en el cual se contiene la potestad, ya en sí, la cual se llama libertad, ya en otros. Pero esta facultad es a su vez doble: a saber, ordinaria, que ha sido dispuesta para el uso particular, y al eminente, que es superior al derecho ordinario, puesto que compete a la comunidad sobre las partes o sobre las cosas de las partes, por causa del bien común”. *De Jure Belli ac Pacis*, I, I iii, iv y v, trad. cast. TORRUBIANO RIPOL, Jaime, *El derecho de la guerra y de la paz*, T. I, Reus, Madrid, 1925.

¹¹⁹ El tránsito en la concepción de ley, justicia y derecho, fueron examinados en el capítulo primero de este estudio.

beneficio o interés” o la teoría de “la elección”. La primera sostiene que los derechos en todas sus formas son *beneficios* garantizados a las personas por reglas que regulan las relaciones entre todos los individuos que conforman una sociedad. El problema que representa dicha postura es la restricción que sobreviene al término de derechos, pues se le considera meramente como “limitación o habilitación de hacer y no hacer”, restándole por ello contenido por todo aquello que implica en sus funciones de dirección, educación y realización general de los individuos, no sólo como *sujetos de derechos*, sino en su carácter de *personas*¹²⁰. Por su parte, la segunda teoría mencionada [“de la elección”], sigue en expositores como Hart, la idea de que los derechos, correlativos a una obligación, surgen del poder de una persona que puede *libremente* condonar, extinguir, hacer cumplir por la fuerza, o dejar que se incumpla la obligación de otro¹²¹. Problema agudo ya que podría pensarse que se deja al simple voluntarismo la potestad de la realización de los derechos, las obligaciones, y por ende de la justicia en las relaciones en vistas al bien común.

En cambio, para Finnis, los derechos son considerados como aspectos básicos de la plena realización humana, pues en ellos se ven inmersos los valores básicos y sus exigencias metodológicas. Desde el punto de vista técnico de las relaciones humanas, en el campo del lenguaje de los derechos, nos dice: “podemos hablar de derechos siempre que una exigencia o principio básico de la razonabilidad práctica, o una regla de ahí derivada, da a A y a todos y cada uno de los otros miembros de una clase a la que A pertenece, el beneficio de (i) una exigencia (obligación) positiva o negativa impuesta a B (incluyendo, *Inter. Alia*) cualquier exigencia de no interferir con la actividad de A o con su disfrute de alguna otra forma de bien) o de (ii) la habilidad de hacer que B quede sometido a una exigencia de ese tipo, o de (iii) la

¹²⁰ Mauricio Beuchot se apoya en la definición tomista que entiende a la persona como "supuesto [o individuo: *suppositum*] de naturaleza racional", y la explica de la siguiente manera: el supuesto o "individuo" expresa que la persona es perfecta y unitaria de suyo, es autónoma, independiente y suficiente, en el nivel ontológico, para ser. La "naturaleza racional" significa que tiene *espíritu*, con dos facultades: conocimiento y voluntad, o sea, la persona "es conciente y libre y, por lo mismo, responsable". BEUCHOT, Mauricio, "La persona humana y su proyección a lo social, según Santo Tomás", en *Logos*, n. 50, vol. XVII, año XVII, 1989, México, ULSA. p. 55, citado por AGUAYO, Enrique, "El concepto de persona en la filosofía de Mauricio Beuchot", en *Estudios, Filosofía, historia, letras*, no. 41, verano 1995, ITAM, p. 86. tb. ver; AQUINO, Tomás de, *Summa de Teología*, I, q. 29, a. 3.

¹²¹ HART, H.L.A., "Bentham on legal rights", en *Oxford essays II*, 171, pp. 196-197, referencia tomada de FINNIS, LNDN, op. cit., p. 233.

inmunidad de verse sometido él mismo por B a cualquier exigencia de este tipo”¹²². Igualmente para nuestro autor, desde la perspectiva del bien común y su función social, los *derechos* son precisamente una forma de esbozar los contornos del bien común, ya que tratan de salvaguardar los distintos aspectos del bienestar individual en la comunidad, sin descuidar aquellos que resulten en el bienestar general. Todo ello resguardado por los responsables de coordinar la vida común.

Podemos ver entonces, como el tema de los “derechos” plantea problemas significativos para la teoría y filosofía jurídica actuales (la distinción entre teoría y filosofía jurídica depende del enfoque científico que se le proporcione). Cuestiones como el lenguaje lógico jurídico, la especificidad de los derechos, y el alcance de los mismos requieren un análisis profundo que dada la extensión y objetivos del presente estudio es imposible realizar. Hasta aquí pues, el presente capítulo cuyo objetivo ha sido el análisis de los bienes básicos en su estructura epistemológica, metodológica y disciplinaria desde la perspectiva de John Finnis y su relación con el derecho.

Los elementos que hemos reunido a largo de este capítulo y los anteriores, nos dan pues las herramientas necesarias para formular un juicio sobre el rechazo a la ética desde el argumento de diversidad de opiniones éticas, y la correspondiente relación entre la ética y el derecho, cuestiones que abordaremos en el capítulo siguiente.

¹²² *Ibid*, p. 234.

CAPÍTULO CUARTO

LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS, LA ÉTICA Y EL DERECHO

4.1 LA DIVERSIDAD DE OPINIONES ÉTICAS Y LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS

“Un cristiano encuentra en el Islam muchas cosas que le recuerdan su propia religión, pero tropieza con ellas en una forma específicamente desfigurada. Encuentra dogmas de fe y representaciones claramente emparentadas con las suyas propias, pero que, sin embargo, se desvían por extrañas trayectorias. Lo que encuentra es tan conocido, que pierde todo incentivo de lo nuevo, de lo singular y de lo extraño”.¹

El argumento de relatividad de opiniones éticas según lo hemos clasificado anteriormente, puede distinguirse en relativismo “empírico” (en virtud de la variedad de percepciones de la ética en tiempos, lugares y culturas); relativismo “utilitarista” (en relación a la argumentación de la diversidad de apreciaciones sobre el bien, la bondad y la justicia, y su relación estrecha con elementos sensibles como el placer, el dolor, y la conveniencia); el relativismo “epistemológico” (identificado con el no cognitivismo ético); y el relativismo “subjetivista” (representado por la exaltación en las ideas de libertad y voluntad del sujeto para actuar conforme a ellas). La formación de tales categorías no significa la independencia de los postulados que conforman las diferentes teorías que las sustentan. De hecho como hemos visto, se interrelacionan estrechamente al pretender lograr una justificación suficiente que logre imponerse a las teorías éticas objetivas o a las universalistas.

Sobre la primera clasificación, más allá de la defensa que plantea John Finnis al recordar que este nunca fue un tema negado por los autores clásicos del derecho

¹ ANDRAE, Tor, *Mahoma*, Alianza Editorial, Madrid, 1966, pp. 10-11.

natural (Aristóteles y Tomás de Aquino) habrá que decir en pos de la evolución temporal y natural del hombre y las cosas, que dada esta misma transitividad en el proceso de conocimiento de los seres humanos, los cambios y las diferencias que se debaten son no sólo comprensibles, sino necesarias. El ser humano se encuentra en una situación constante de cambio, así como el universo, ya que es un ser, en cuya potencia se desarrolla para alcanzar el acto. Se trata pues de un proceso dinámico, cuyas razones más fuertes encontramos en el aristotelismo en cuanto, representa una *dynamis* teleológica. Dicha perspectiva no sólo responde a nuestro juicio el «qué» sino el «cómo» en la dirección de ese movimiento continuo. La orientación del hombre se representa en su esencia, que es su naturaleza, y esta le señala los fines que por su ser potencial le es dado alcanzar. Hemos mencionado el «qué» y el «cómo», y en esta afirmación nos referimos a la relación íntima que guardan los términos bien y fin, pues en ellos es posible responder a ambos cuestionamientos.

Aunado a la potencialidad del ser humano, encontramos como elemento distintivo la racionalidad, cuyo propósito dual, no es sólo hacer notar las situaciones por las que atraviesa el hombre y hacerlas comprensivas para él, tanto en el ámbito de las explicaciones causales de la *physis* como del *ethos*, sino en este mismo proceso de comprensión del mundo y sus relaciones, dirigir sus acciones hacia lo que aquellos datos muestren como bueno y por tanto como fin. Es en este proceso de evolución en el conocimiento teórico y práctico del hombre, que se expresan los cambios en el mundo fáctico, y dada la gama de posibilidades en la realización de dichos fines y bienes se entiende la diversidad de formas de acción que la historia de la cultura universal relata.

Para aclarar este punto, utilizaremos la metáfora que formula Finnis al decir que los hombres al inicio de su existencia son como una *tabula rasa*², o una hoja en donde aún no se ha escrito nada, aprendiendo con el paso del tiempo aquello que puede ser considerado como razonable e inteligente. De esta forma es como se muestra la historia de la humanidad, que ha ido acumulando experiencias de las diferentes formas de realización del ser humano.

² FINNIS, *Aquinas*, op. cit., p. 129.

La historicidad, que como hemos dicho muestra tal variedad, no implica relatividad. Pues la naturaleza del ser humano no cambia con el tiempo. A decir de Javier Hervada, “el cambio histórico no afecta a la naturaleza, pero radica en la naturaleza”³. Por lo menos en los dos mil siglos de historia que se contabilizan en el mundo occidental, las inclinaciones y potencias que refleja el análisis antropológico clásico (platónico-aristotélico-tomista) siguen siendo las mismas, esto es, vegetativa, sensitiva y racional. El hombre desarrollándose en cada una de tales potencialidades, encuentra mediante un proceso de racionalización de bienes y fines, aquellos que llevan al individuo a alcanzar su máxima realización. Los cambios que podemos percibir, son aquellos que corresponden al mundo, ya que desde la apariencia de nuestro entorno hasta los estilos de vida, han cambiado de manera sorprendente de tiempo en tiempo.

Éstas, las circunstancias que rodean al hombre, son las mismas que el ser humano ha propiciado diferentes. Pero categóricamente, podemos negar que los seres humanos en la constitución de su *esencia humana*, ¿sean diferentes unos de otros? Atención, pues nos estamos refiriendo a la naturaleza humana que compartimos como miembros, si se quiere en un sentido meramente naturalista, de una *especie*⁴ determinada identificada como *homo sapiens*, en ningún momento hablamos de igualdad superficial como pueden ser las apariencias raciales, los sentimientos, y las costumbres.

Por el transcurrir del tiempo mismo, el ser humano ha aprendido sobre estas diferencias. A lo largo de la historia ha podido racionalizarse sobre el rasgo de humanidad que nos caracteriza y que puede ser traducido en la noción de dignidad de la persona, pues aunque es discutida su naturaleza por ser un atributo moral, no puede negarse que es una propiedad distintiva –como afirma Garzón Valdés– atribuida exclusivamente a todo ser humano⁵. La falta de intención en el proceso de

³ HERVADA, Javier, *Introducción crítica al derecho natural*, op. cit., p. 99.

⁴ Como un dato primero, el elemento mencionado cobra relevancia, aunque la explicación ontológica sea necesaria para lograr una comprensión más o menos integral de la humanidad en sus diferentes dimensiones, como es el caso de la “dignidad de la persona”; ver SALDAÑA, Javier, “La dignidad de la persona. Fundamento del derecho a no ser discriminado injustamente”, en TORRE MARTÍNEZ, Carlos de la (Coord.), *Derecho a la no discriminación*, UNAM-CONAPRED, México, 2006, pp. 69 y ss.

⁵ Sobre la dignidad de la persona dice: “Adscribirle dignidad al ser humano viviente es algo así como colocarle una etiqueta de valor no negociable, irrenunciable, ineliminable e inviolable, que veda todo

comprensión de lo diferente, así como la percepción de lo diverso a mí como ente “enemigo”⁶, hace que el proceso de aceptación y tolerancia sea complicado, provocando que la autorreferencia niegue la riqueza que hay en la diversidad.

Esa diversidad, representa los medios diversos en que pueden ser actualizados los valores básicos y las exigencias de la razonabilidad práctica. Incluso, aceptando la teoría finnisiana, podemos decir que algunas prácticas humanas que se perciben aversivas, si se estudian los fundamentos de las mismas, han sido provocadas en la práctica desmedida y/o en el cuidado excesivo de algún valor básico o alguna exigencia de la razón práctica. Sobre este punto podemos ejemplificar con la cultura azteca, cuyos rituales de sacrificio fueron considerados “sumamente bárbaros e incivilizados”, aunque fuesen practicados con el fin de rendirles culto y honor a sus Dioses. Haciendo uso de estos términos, en el ejemplo que hemos utilizado a lo largo de este estudio, esto es, el de la corte de Darío, podríamos preguntarnos quién se puede considerar más bárbaro e incivilizado, ¿los *calatias* por comerse a sus padres? o ¿los griegos por quemarlos? Buscando las razones de tales usos, podremos observar que ambos se realizaban con el fin de rendirle honor a las personas fallecidas.

La autorreferencia que hemos aludido, cuando no se está abierto a la comprensión de lo que se presenta diferente, puede derivar en *etnocentrismo*, y este último en la intención de modelar todas las conductas a las “formas” que se piensan como correctas. El *etnocentrismo* consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores en general y las formas de realización de éstos, de la sociedad a la que una persona pertenece⁷. Esta idea parte de lo que algunos han llamado “concepción universalista del mundo”, ya que se realizan procesos cognitivos y valoraciones derivados de aquellas percepciones adquiridas con anterioridad, dándoles preferencia.

intento de auto o heterodeshumanización. En este sentido impone deberes y confiere derechos”. GARZÓN VALDÉS, Ernesto, “¿Cuál es la relevancia moral del concepto de dignidad humana?”, op. cit., pp. 41 y 42.

⁶ Encontramos por ejemplo la siguiente afirmación: “La identificación del *otro* y/o del *enemigo* es un aspecto siempre presente en la constitución de la propia identidad”. CISNEROS, Isidro, *Derechos Humanos de los pueblos indígenas en México. Contribución para una ciencia política de los derechos colectivos*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2004, p.21.

⁷ Cfr. TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros...* op. cit., p.21.

En estos casos, la pretensión de dominación de algunos pueblos conlleva la intención de implantar su cultura, con su respectiva cosmovisión y formas de realización de los bienes básicos. Este no es un proceso lejano a nuestro tiempo que requiera para su comprensión la lectura de libros de historia. Por el contrario es un proceso que vive la sociedad global actualmente, y que podemos nombrar como “la occidentalización del mundo” o por qué no “la masificación del *american dream*” o el *american way of life*, movimiento que a nuestro parecer ha logrado integrarse de manera simbiótica al proceso de globalización⁸.

Empero, dicho proceso de unificación de criterios, de medios para lograr fines se ve envuelto en un discurso que utiliza a los principios de libertad e igual como instrumentos. La occidentalización del pensamiento y por ende de los estándares de actuación del hombre ha provocado la formación de arquetipos que abarcan prácticamente todos los ámbitos de la vida, provocando un estado de masificación de las sociedades, perdiendo identidades culturales en un problema que a más de parecer humano, se convierte para algunos en una cuestión de apertura o expansión de *mercados* protegiendo los ideales del liberalismo de antaño. Desde modelos de belleza hasta formas de gobierno y participación política han servido de pretexto para intervenciones y guerras que no han provocado más que la disminución y atropello de esa libertad de la que hablamos, so pretexto de una “igualdad” manipulada bajo los estándares propuestos.

Tal es el modelo de medios para realización de fines que vivimos hoy día, reemplazando la riqueza de la diversidad, por un modelo que promueve la unificación de criterios, además de las justificaciones que pretenden parecer

⁸ Una definición comúnmente aceptada, no encontramos aún, sin embargo existen elementos con los que puede identificarse este fenómeno. Tales son las cuestiones que aborda el doctor Marcos Kaplan y a cuya descripción nos referiremos: “La globalización, en sus diferentes conceptos y usos, emerge y se difunde desde los años de 1980, entre científicos sociales, ideólogos, profesionales de los medios de comunicación masiva, gobernantes y administradores, dirigentes sindicales o corporativos. Término usado de modo exagerado y errático en los diversos léxicos generales o especializados, portador de una fuerte carga política e ideológica, la globalización se establece en campos diversos, como la economía, la geografía, la sociología, la ciencia política, las relaciones internacionales, el *marketing*, los medios de comunicación masiva”. Así, la globalización se ve inmersa en “la constitución de un espacio mundial de intercambios generalizados entre diferentes partes del planeta, de múltiples nexos, interconexiones e interdependencias, y de crecimientos y desarrollos de todo tipo. [...] el término “globalización”, que así abarca e integra la vieja y la nueva internacionalización, la transnacionalización y la mundialización, y sus múltiples nexos...” KAPLAN, Marcos, *Estado y globalización*, UNAM-III, México, 2002, pp. 13 -15.

“racionales” de las éticas consecuencialistas, proporcionalistas y las viejas utilitaristas que promueven los principios en boga y que sin más, dado el modelo imperante, convence a la *masa* social, o por lo menos a aquellos cuyos intereses quedan salvaguardados. La masificación de la sociedad se refiere a la despersonalización del individuo, Gabriel Marcel al respecto dirá que: “El individuo, para pertenecer a la masa..., ha tenido que...despojarse de aquella realidad sustancial que estaba ligada a su individualidad inicial...”⁹. Podemos decir con esto, que la tan temida universalidad, nos ha conquistado por otro flanco.

Frente a estos problemas que alcanzan tanto al absolutismo como al relativismo ético, Garzón Valdés habla de objetivismo ético. Su propuesta versa sobre una moral crítica, la cual implica la reflexión sobre principios básicos compartidos por todos los agentes¹⁰. Para lograr una empresa tal sin sacrificar la pluralidad cultural, Luis Villoro trata sobre la objetividad de dichos principios elementales, pues al comparar y tratar de argumentar dos formas de vida o creencias, se requiere una base común reconocida por los interlocutores, susceptible de ponerlos de acuerdo. Esta base descansa en lo que llama una “comunidad epistémica”, entendida a través de compromisos ontológicos comunes, que mediante criterios también comunes, consolidan razones válidas y de preferencias últimas sobre los valores que orientan y dan sentido a la vida¹¹.

Es en este punto precisamente en que se ajusta la teoría de los bienes humanos básicos, reconociendo bienes objetivos que orientan las acciones del hombre. Las materias sobre las que versan dichos valores, son las funciones y roles en los que el ser humano se ve inmerso a lo largo de su vida. Retomando el listado de Finnis la vida, el conocimiento y la experiencia estética, la excelencia en la realización (considerándose en este el juego y el trabajo), la sociabilidad (tomando como caso central la amistad), la racionalidad práctica y la religión. Son elementos constantes en la vida del hombre, esenciales en mayor o menor medida para lograr la

⁹ GABRIEL MARCEL, *Man against Mass Society*, Chicago, 1952, pp. 101-103, citado por BELL, Daniel, *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964, p. 28.

¹⁰ GARZÓN VALDÉS, Ernesto, “El problema ético de las minorías étnicas”, en Olivé, León (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1993, pp. 31-59.

¹¹ Cfr. VILLOORO, Luis, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a las ideas de Ernesto Garzón Valdés”, en *Revista Isonomía de Teoría y filosofía del derecho*, num. 9, octubre, México, 1998, pp. 37 y ss.

felicidad y realización. Incluso el bien del matrimonio, incluido por Finnis (en una reformulación a su primer listado de 1980, en *Aquinas* de 1998), aunque no estemos de acuerdo completamente con su enunciación por hacer referencia a una institución social, asentimos su inclusión en cuanto a que este tipo de relaciones interpersonales son esenciales en el desarrollo de la vida del hombre¹².

Las diferencias en el momento de la realización pueden comentarse, compararse e incluso juzgarse, pues se reconoce que no existe verdad en la moralidad, pero si mayor racionalidad y razonabilidad de los medios para alcanzar los fines, y es en base a esto que pueden ser calificados e incluso preferidos. Recordemos la doctrina aristotélica y la mención finnisiana sobre la objetividad cuando se alude al bien. Este, el bien, es considerado como aquello a lo que todas las cosas tienden, no obstante en este sentido, la materia de la inclinación no es buena porque así lo quiere o considera el hombre, sino porque es buena en sí misma, y por tanto el ser humano, en su inclinación apetitiva, pero también racional y volitiva, *elige* alcanzarlo.

Así, ante las diferencias, no podemos convencer y/o transformar a la fuerza, sólo mostrar que hay otras formas, tal vez más adecuadas a las bases de la eticidad o de la moralidad¹³, en virtud de que guardan un equilibrio en la perspectiva y consideración tanto de los valores y principios básicos, como de las exigencias de la razón práctica, para lograr “eso” que se pretende. Tales elementos como signos distintivos de la naturaleza humana, no pueden sino procurar el bien de la persona en esa actualización constante, al que el hombre hace frente, no sólo por el transcurso del tiempo, sino en su evolución natural en el conocimiento y la pretensión de alcanzar ese “algo” que a cada instante se hace presente. En un círculo que se renueva en cada etapa de la vida, y que puede lograr un estado de tranquilidad, como

¹² A través de todo el trabajo hemos hecho referencia al término *hombre*, como concepto genérico y nunca restringiendo el mismo por cuestiones de estudios de género. La aclaración anterior se hace pertinente, pues al tratar el tema de relaciones humanas en el sentido afectivo resulta especialmente controvertido el tema de las relaciones homosexuales, el cual no estamos tratando en este momento, ni mucho menos restringiendo.

¹³ En esta idea nos referimos a los términos ética y moral como sinónimos, derivado este sentido de su más estricta significación etimológica, del *ethos* griego y el *mos* en latín, cuya acepción es la de «costumbre». Y aun más con el contenido teórico que reviste a dicho concepto, en el estudio propuesto de los niveles éticos y/o morales, que se desprenden de la doctrina de Finnis y sus respectivas bases aristotélico-tomistas.

lo han mostrado quienes llegan a la etapa del *spoudaios* aristotélico, de satisfacción, paz y cierta completitud con aquello que se forjó y por aquello que se luchó toda la vida.

La objetividad de los elementos integrantes de la moralidad, vistos ya sea en la perspectiva que guardan por niveles o bien como elementos puramente esenciales interrelacionados, nos permiten contrastar las formas restantes de relativismo que hemos distinguido. La tesis no cognitivista que encierra el relativismo al que nombramos como epistemológico, queda confrontado directamente por la tesis objetivista. Los argumentos que podemos identificar como pertenecientes a esta categoría de relativismo, argumentan la variedad de apreciaciones como motivo de la inexistencia de elementos metafísicos o incorpóreos, o bien, que dicho factor es relevante para alegar la imposibilidad cognitiva o reflexiva del ser humano sobre estos.

No obstante, los bienes básicos en tanto existentes ontológicamente, pueden ser aprehendidos, en el campo epistemológico a través de la razón. Esto en virtud de la evidencia que representan para la actividad humana, pues en un acto que podemos identificar como mixto, el hombre aprehende por medio de la experiencia y la reflexión aquello que es básico y necesario para su desarrollo integral, en un plano no solamente individual, sino social en tanto se encuentra en constante interacción con otros hombres.

La razón humana, de manera compleja atiende todos los elementos que se encuentran en contacto continuo con el sujeto, interactuando tanto con elementos físicos como metafísicos en ese proceso de comprensión del mundo. El niño conoce lo que es una manzana en el momento en que la toca, la prueba, la observa y se le dice que es “manzana” para identificarla (que incluso con otro nombre no dejaría de ser lo que es¹⁴), así también va conociendo el sentimiento que produce, no sólo

¹⁴ Recordemos a Shakespeare quien escribió: “Tú eres tú, aunque seas un Montesco. ¿Qué es «Montesco»? Ni mano, ni pie, ni brazo, ni cara, ni parte del cuerpo. ¡Ah, ponte otro nombre! ¿Qué tiene un nombre? Lo que llamamos rosa sería tan fragante con cualquier otro nombre. Si Romeo no se llamase Romeo, conservaría su propia perfección sin ese nombre”. SHAKESPEARE, William, *Romeo y Julieta*, 15ª ed., Porrúa, México, 1990, p. 240. Aunque de manera romántica si se quiere, se pretende aludir a la realidad fáctica como elemento innegable para el sujeto cognoscente, pues en el interactuar

física, sino anímicamente el tener hambre, y querer comer por ejemplo, una manzana. En ese mismo contexto se conocen la amistad, el amor, y todos los apetitos que figuran como tendencias humanas. Bajo esa perspectiva de la realidad y la objetividad, y en el inevitable contacto de los hombres con éstas, es que se inicia el proceso de reflexión. El resultado puede no ser algo acabado o completo, sino únicamente un dejo de referencia sobre lo que nos parece aquello que empezamos a conocer. El hecho de que no se logre una comprensión total de determinados fenómenos que inciden en el mundo y nuestras vidas, no anula su existencia o la aprehensión racional que de ellos logra el hombre, aunque sea de manera somera o superficial.

En el campo de la argumentación utilitarista, se debate igualmente una clase de relativismo ético, en tanto se reducen los principios de la acción a valoraciones sobre el mayor placer o menor dolor que pueda producir la realización de “algo” y la consecuente conveniencia y utilidad que esto pueda representar en lo individual o en lo grupal. Son entonces las comprensiones subjetivas sobre lo bueno y placentero, o en sentido negativo, lo que produzca menor dolor o mal, aquello que impulsa al hombre a hacer o a dejar de hacer.

Sin embargo tales concepciones sobre la conveniencia individual de las cosas, acarrea problemas de principio, como la falta de parámetros racionales para equilibrar las relaciones humanas, el voluntarismo en que se cae inevitablemente y el exceso de libertad que esto implica a su vez.

La falta de límites así como el exceso de libertad confrontan voluntades, principios y derechos, ya que si todo es igualmente válido en cualquier circunstancia tiempo y lugar, no encontramos un punto de referencia racional para medir las acciones resultando cualquier cosa como “buena” o “mala” para la persona, en una perspectiva meramente individual. Pero como es dado en las relaciones humanas, si seguimos en esta línea de pensamiento, lo que significa en términos de ganancia para

diario el hombre va conociendo aquello de lo que está compuesto el mundo, y aunque existan diferentes perspectivas sobre un mismo objeto, retomando el sentido del ejemplo de una fruta, no puede negarse su existencia, podrá debatirse su nombre, tal vez su sabor, y los demás elementos que quieran integrarse a la categoría debatida, pero no que esa “cosa” o “elemento integrante de la naturaleza” sea.

un sujeto en una relación, para la otra involucrada se traduce en pérdida, haciendo que esto, en cuestión de afectación personal, nos obligue a recapacitar sobre lo dicho por el choque de bienes y males causados, pues seguramente la persona en cuya esfera recae la pérdida o menoscabo, quiera evitarlo, significando un serio problema a la hora de la valoración, pues se tendría que decidir sobre el bienestar de sólo uno de los individuos. Para atenuar este tipo de situaciones se implementa la fórmula del «mayor» o «menor» bienestar, pues a decir de los sustentantes de este tipo de teorías, pueden ser sopesados los bienes y males, calculando de manera proporcional aquello que resulte “menos malo” para alguna de las partes, pensando que así puede evitarse la idea de un absoluto, relacionada en el juego del «todo o nada» (significando en este contexto, todo el bien para uno y todo el mal para otro), introduciendo una especie de “equilibrio”. Ahora bien, si tratamos esto tomando en cuenta relaciones grupales podemos ver que se aplican de igual forma los principios *maximin* o *minimax*¹⁵, por los cuales se busca cualquiera de las siguientes afirmaciones, ya sea el “mayor bien neto”, o bien “las mejores consecuencias”, “un mal menor”, “el menor daño neto”, “un mayor saldo de bien respecto del mal que cabría esperar de cualquier acción alternativa disponible”, entre otras formulaciones¹⁶.

Cabría entonces preguntar, ¿si todas las posiciones individuales son igualmente válidas, cómo podemos decidir sobre las mejores consecuencias? En una relación individual, hemos visto que se debe decidir la prevalencia de uno, con la posibilidad de reducir las “consecuencias” para el otro en la medida de lo posible. El punto de referencia que tengamos tal vez es el de los “más fuertes”, o en dado caso el de los “más poderosos”, tal como lo muestra el ejercicio de la humanidad a lo largo

¹⁵ De manera más precisa *minimax* es “un criterio de decisión utilizado por la teoría de los juegos, consistente en suponer que la ganancia o utilidad será máxima en cualquier acción o estrategia que se adopte, escogiendo para llevar a cabo la acción que proporcione la mínima ganancia de entre las máximas [...] Para seleccionar la mejor decisión o acción a tomar, se computan las máximas ganancias en cada una de las alternativas”. Por otro lado, *maximin* se refiere al “criterio de decisión consistente en escoger la estrategia o acción que proporcione, en el peor de los casos, más utilidad o beneficios que las restantes. Con esta elección se garantiza una ganancia mínima”. MARTÍNEZ CORTINA, Rafael (dir.), *Diccionario Enciclopédico de Economía*, Planeta, Barcelona, 1982, T. VII, pp. 50-51 y T. VIII, 468.

¹⁶ Finnis ataca esta tipo de argumentaciones diciendo que carecen de sentido pues, “cualquier principio que contenga una expresión del tipo “el mayor bien del mayor número”, es tan lógicamente sin sentido como ofrecer un premio por escribir la mayor cantidad de ensayos en el menor tiempo (¿quién gana? -¿la persona que se presente mañana con tres ensayos, o la que se presente en una semana con doce, o...?)”, FINNIS, LNDN, op. cit., p. 146.

de la historia en la aplicación de dicho método¹⁷. En estos casos, suele hablarse también de consenso como vía de solución. No obstante, tal instrumento se explica en gran medida a través de la voluntad, pudiendo atender indistintamente tanto al valor objetivo en algunas situaciones, o a lo que dicte el interés subjetivo. Así, se formulan aparentes justificaciones *racionales* en cuanto convenientes, pretendiendo también su *razonabilidad*, en tanto que la perspectiva se fija en relación al hombre, pero el resultado responderá a una visión individual o consensuada por una mayoría que atiende, no a lo “más conveniente”, pues en esta visión no existe, si no a lo que “más les convenga a ellos”.

Tales visiones de “mayoría”, implican relaciones de fuerza y de poder, pues quien ostente el número más alto, o lo aparente tener, será aquél que tenga la potestad de decidir sobre lo que se “debe hacer”, retomando así el factor voluntad de uno o varios individuos que predominan sobre los demás. Se manipula pues, a una sola visión del mundo, representando esa libertad excesiva en una liga que se estira del lado de las personas que tienen el poder, restringiendo las voluntades de los “otros”. En este contexto podemos echar un vistazo al desarrollo de la humanidad, para ver los resultados. Hoy la lucha por los derechos humanos parece estar en boga, sin embargo, son los intereses de los aparentes grupos mayoritarios, los que prevalecen, relegando los de las minorías. La simple conveniencia práctica -como dijera José Zafra- resulta en un “incongruente humanitarismo”¹⁸. Podemos preguntarnos ¿qué pasa con las minorías etnoculturales hoy en día? ¿Cuál es la situación de la gente en extrema pobreza? ¿Cuál es el orden de las necesidades en los imperantes modelos económicos?

El problema de los “-ismos” contemporáneos como el subjetivismo, el individualismo y el egoísmo, unidos en una extraña pero fáctica comunión con esa perspectiva mayoritaria en un pacto social, es la despreocupación de la existencia de

¹⁷ Como una referencia clásica en la reflexión filosófica o ética de casos difíciles, como aquel en que se plantea un accidente (como ya ha ocurrido) en que sobreviven cinco personas, y para continuar con vida en espera de ser rescatados, conviene en sacrificar a alguno para que sirva de alimento a los demás, ¿quién decidiría sobre la vida de quién para lograr el mayor beneficio? Garzón Valdés, relata otros tantos casos y las posibles respuestas de posturas como la consecuencialista y la deontologista, ver GARZÓN VALDÉS, Ernesto, “¿Cuál es la relevancia moral del concepto de dignidad humana?”, op. cit., pp. 24 y ss.

¹⁸ ZAFRA, José, “La autoridad y el derecho bajo la crisis de los valores éticos”, en *Persona y Derecho*, no. 15, 1986, Pamplona, España, pp. 140-144.

un orden objetivo, obedeciendo solamente a los deseos y voluntades individuales o de la “mayoría”¹⁹. En este contexto, al tratar de sumar el mayor bien neto, se intenta hacer medible todo, forzando operaciones matemáticas entre términos que no pueden ser compatibles, como afirma Finnis “es tratar de sumar el tamaño de una página de libro, más el número seis, más la masa del libro”²⁰.

Los criterios enunciados, no establecen por tanto *razones* para preferir de entre las especificaciones elegibles. Una apreciación utilitarista de posibilidades alternativas no podría acabar nunca y podría comenzar en cualquier punto.

Por el contrario, los bienes humanos básicos y las exigencias de la razonabilidad práctica, son elementos objetivos en la realidad del hombre para discernir sobre los medios propios para alcanzar los fines en un ámbito no sólo individual, sino *ad alterum*. Ese contractualismo dibujado por el consenso que implica el pacto social, puede aún tener vigencia, y la tiene, si se respetan los límites objetivos de la *esencia humana*. Ollero Tassara al respecto asiente al consenso como “mero síntoma racional de la verdad”²¹ y no como el instrumento del que hablamos líneas arriba.

Retomando la opinión compartida por Vigo y Kaufmann, “«el consenso y capacidad de consenso deben fundarse cualitativamente y no sólo asegurarse formalmente», de modo que el consenso puede llegar a ser «fuente de derecho justo» siempre que el derecho justo funcione «como límite del consenso»”²².

El freno al escepticismo, subjetivismo y utilitarismo recae en una concepción objetiva de valores, que necesita ser desmitificada y desideologizada como mística

¹⁹ Hablando en cuestiones relativas a la democracia, ha sido señalada la necesidad de ver por una democracia sustantiva y no sólo formal, pues los resultados de las “tiranías de las mayorías” son muestra de discriminación y laceración de los derechos fundamentales. LASKI, Harold J., *La crisis de la democracia*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1950, pp. 41 y ss; tb. LAZARTE, Juan, *Crisis de las democracias*, Ediciones IMAN, Buenos Aires, 1935, *passim*; y VIOLA, Francesco, *La democracia deliberativa entre constitucionalismo y multiculturalismo*, IIJ-UNAM, México, 2006, pp. 72 y ss.

²⁰ FINNIS, LNDN, op cit., p. 145.

²¹ OLLERO TASSARA, Andrés, “¿Consenso, racionalidad o legitimación?”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, Granada, No. 23-24, p. 181, citado por VIGO, R. L., *Sobre los principios jurídicos*, op. cit., p. 114.

²² *Ibid.*, p. 113, Vigo cita a Kaufmann en KAUFMANN, Arthur, *La filosofía del derecho en la posmodernidad*, Temis, Bogotá, 1992, p. 59.

pura o pura religión. Los bienes humanos básicos, así como las exigencias de la razonabilidad práctica conforman un ejemplo de una teoría que más allá de las etiquetas doctrinarias, fija su argumentación en la realidad del ser humano, entendiéndolo como ente complejo que se desarrolla en diferentes campos, habilitado por la potencia que significa la razón para aprehender y *comprender* el mundo y las cosas que lo rodean en su aspecto físico, pero también metafísico.

4.2 ¿PUEDE LA ÉTICA VINCULARSE CON LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS?

Nuestro primer problema ante la cuestión planteada, es el de la ética. El estudio de tal materia se presenta complicado en virtud de la variedad de posturas al respecto, ya que en un análisis “disciplinario” como hemos visto en nuestro capítulo primero, nos enfrentamos ante la historia de las reflexiones éticas o ideas morales que han intentado dar forma y contenido al ámbito esencial de desarrollo del hombre, siendo este el de su reflexión sobre sí, su vida, sus acciones y sus relaciones con los demás miembros de su comunidad y su entorno natural. Sobre estas ideas, se han formulado distintos “sistemas éticos” que intentan responder a los cuestionamientos prácticos primarios sobre qué se debe hacer, qué es lo que se considera bueno, qué es lo correcto, o bien, cómo tomar la decisión más adecuada entre las diversas alternativas que se nos presentan.

La ética es pues, de los temas que se perciben más complejos en la vida del ser humano tanto en la teoría como en la práctica, calificación que ha representado a lo largo de la historia dos extremos en su manejo, porque o bien se le ha estimado como algo común y simple en vista de su carácter primordial e inseparable en la vida diaria de las personas, o se ha juzgado como algo tan problemático, oscuro y ambiguo que se ha dejado de lado su estudio y comprensión argumentando desde su relatividad, hasta su exclusividad, o bien que es inexpressable o incognoscible. Ni una ni otra postura es aceptable, pues la cotidianidad no significa simpleza y la complejidad no implica relatividad o inexistencia.

Uno de los tópicos centrales en los estudios contemporáneos de esta materia es su relación con la moral, siendo aceptado casi por la generalidad de autores, la distinción de su objeto de estudio, ubicando a la primera en un ámbito teórico y a la segunda en el terreno práctico. Dicha separación, aparentemente no conlleva ningún riesgo en la comprensión, por ejemplo, de la estructura teórica de la disciplina, pudiendo desentrañar en el ámbito ontológico, epistemológico, antropológico e incluso psicológico, cuales se presumen las raíces de nuestro pensamiento y acción respecto del bien y lo bueno, o en el ámbito práctico de aquello que se considera “correcto”, ya sea a la manera interpretativa o descriptiva de comportamientos, costumbres o usos grupales, o de acciones individuales. Sin embargo, se corre el riesgo de intercambiar la comprensión que de forma más didáctica nos ofrece esta metodología científica, por la radicalización del conocimiento de cada uno de los objetivos que han quedado señalados tanto para la moral como para la ética, distanciándolas de tal manera que se vuelvan irreconciliables.

La ética actualmente se entiende en sentido académico como, la disciplina filosófica que estudia las reglas morales y su fundamentación, también llamada como “filosofía moral”²³. No obstante, por haber sido encasillada en el plano teórico se ha tenido por algunos como impracticable, dejando a la moral como mera descripción de comportamientos sociales. En términos más estrictos, se habla de moral como “tipo de conducta reglada por costumbres o por normas internas al sujeto”²⁴, considerándola como materia particular en virtud de la concreción de sus objetos, ya

²³ De acuerdo con Anne Marie Pieper “la ética examina todos los problemas relacionados con lo moral en un plano más general, más de principio y más abstracto, en la medida en que reconstruye de manera puramente *formal* las condiciones que deben reunirse para que una acción, con total independencia del contenido que revista, pueda ser definida justamente como moral. [...] La ética no dice lo que es bueno, sino cómo se llega a considerar a algo como bueno”. PIEPER, Annemarie, *Ética y moral. Una introducción a la filosofía práctica*, trad cast. Gustau Muñoz, Crítica, 1990, p. 20. Por su parte, Adela Cortina expresa las que considera las tareas esenciales de la ética como disciplina teórica, siendo estas tres: “1) dilucidar *en qué consiste* lo moral, que *no* se identifica con los restantes saberes prácticos (con lo jurídico, lo político o lo religioso), aunque esté estrechamente conectado con ellos. 2) intentar *fundamentar* lo moral; es decir, inquirir las razones para que haya moral o bien denunciar que no las hay. 3) intentar una *aplicación* de los principios éticos descubiertos a los distintos ámbitos de la vida cotidiana”. CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, 3ª ed., Tecnos, Madrid, 2001, p. 164.

²⁴ BILBENY, Norbert, *Aproximación a la ética*, 2ª ed., Ariel, Barcelona, 2000, pp. 15-16.

que se restringe como hemos dicho a los usos y conductas de un grupo o persona específicos²⁵.

Tal distinción disciplinaria, sin duda es útil, en tanto que nos ayuda a comprender las implicaciones de cada una de las materias en estudio. El problema que observamos cuando analizamos la historia de la ideas morales desde el argumento relativista, es la interpretación extrema donde se pretende una mínima relación entre lo que se piensa o es objeto de reflexión, y lo que efectivamente se practica. Por ello, hemos insistido a largo del presente estudio en la consideración de la ética como «disciplina práctica» que conjuga los saberes tanto teóricos como prácticos, fundamentado en los vínculos que estrechan a la razón práctica y la razón especulativa. Bajo esta perspectiva, la ética y la moral corresponden a un saber que pretende orientar la acción humana en sentido racional²⁶, ya sea a través de la búsqueda de fundamentos y principios, o bien, de razones específicas que nos indiquen el mejor camino para llevar a efecto tanto planes como acciones singulares en la vida.

La no sólo distinción sino separación de ambos saberes implica en el plano disciplinario, una vaciedad de la materia a la que nos referimos, ya que se deja a la ética sin objeto de estudio, cayendo en el abandono de uno de sus fines principales como lo es la orientación de la acción humana, atendiendo a ello no sólo como direccionamiento sino como formación del «saber práctico» que el ser humano se ha cuestionado desde siempre, y por el cual surge la reflexión del hombre por su ser, su existencia y sus relaciones. El rompimiento entre las que se consideran hoy disciplinas independientes, nos lleva a considera a una “ética sin moral”²⁷, y por lo

²⁵ Para identificar las diferentes corrientes que existen de ambas materias, encontramos varios calificativos que evidencian, además, el distingo advertido entre ética y moral. A estos, Adela Cortina los señala como “apellidos”, derivados algunos de la vida cotidiana, correspondientes a la moral, y a los cuales identifica con adjetivos como, «católica», «musulmana» o «calvinista», en tanto los apelativos de las diferentes éticas se distinguen por su carácter filosófico, al apoyarse en las diferentes doctrinas o tradiciones filosóficas como las «kantianas», «comunitarias» o «utilitaristas». Cfr. CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 164.

²⁶ Adela Cortina refiere lo anterior circunscribiéndolo al plano únicamente de la moral, aunque su postura no se aleje de las raíces clásicas de la ética. Ver CORTINA, Adela, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Aula XXI, Santillana, Madrid, 1996, p. 22.

²⁷ En una de sus obras más importantes Adela Cortina realiza un análisis de las posturas éticas contemporáneas, dándole por título *Ética sin moral*. Ver CORTINA, Adela, *Ética sin moral*, 2ª ed., Tecnos, Madrid, 1992.

tanto, una ética sin mucho sentido, llena de postulados impracticables, místicos o en el mejor de los casos utópicos²⁸.

Un saber para la acción requiere de la dicotomía teoría y práctica, y en este sentido una revisión y análisis sobre los principios se complementa con los estudios que muestran las prácticas pasadas, presentes y futuras. De las ventajas que presentan los estudios históricos y empíricos, es que podemos aprender de la información que nos proporcionan, aunque no de manera cerrada como parece que se lleva a cabo la actividad académica actual en donde parece prevalecer una defensa férrea sobre determinados principios o sistemas, sin escuchar lo que otros pueden aportar al respecto. El «saber práctico» al que aludimos en el capítulo segundo, se ve envuelto de igual forma en este tipo de actividades, ya que tenemos que aprender a argumentar y defender pero también a aceptar y tratar de comprender las ideas que fluyen en relación a las materias que tratamos, situándonos en un plano de racionalización y discriminación del cúmulo de información en el ámbito especulativo y su contraste en el práctico.

La historia de las ideas morales, nos muestra como el hombre ha ido hallando las piezas del enorme rompecabezas, que componen su vida, su espacio y sus acciones. Como muestra tenemos las ideas sobre las virtudes, el perfeccionamiento humano como fin y la prudencia en el razonamiento que guía a las acciones, de Aristóteles y Tomás de Aquino (ideas que fundamentan las éticas de las virtudes); el indicio que puede representar el placer y el dolor de Epicuro, Bentham y sus

²⁸ Como referencia de la escisión entre teoría y práctica en el ámbito moral, se señala la distinción de la metaética como reflexión netamente teórica, respecto de la filosofía práctica, y el auge que tuvo la primera en la actividad académica de los años cincuenta. Posteriormente, a principios de los sesenta se habla de la exigencia que despertó la revolución científica y tecnológica, urgiendo la explicitación y justificación de los principios morales, dando paso a la creación de la que hoy conocemos como bioética. Tales demandas propiciaron a su vez, la creación de la llamada ética aplicada (*applied ethics*), corriente que busca la efectiva aplicación de la teoría. Los objetivos a raíz de estos movimientos fueron particularizándose, tratando de encontrar respuestas a cuestiones como el aborto, la eutanasia, la fecundación asistida, el paternalismo médico, la ética de los negocios, la discriminación o la libertad de prensa. Se ha dicho al respecto que: “El análisis de los casos concretos a veces ha contribuido al desarrollo de una disciplina que se hace llamar «ética» y pretende ser independiente. Dotada de sus propios expertos y especialistas, que se autoproclaman «eticistas», para distinguirse de los filósofos que trabajan sobre cuestiones morales, esta nueva disciplina que apenas nos atrevemos a calificar de «ética», aspira a ser una especie de casuística racional eximida de toda reflexión filosófica sobre, por ejemplo, la definición del bien o el uso de los términos morales”. CANTO-SPERBER, Monique y OGIEN, Ruwen, *La filosofía moral y la vida cotidiana*, trad. cast. Lucas Vermal, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 16-22.

seguidores , en el ejercicio y consideración de sucesos, actos y consecuencias (fundamento de éticas utilitaristas, proporcionalistas y consecuencialistas); así también el valor en sí mismo que propone Kant, además de las nociones de deber, y el concepto de dignidad (respecto del deber se argumentan las éticas deontológicas); aunado a ello el valor de la comunicación, los acuerdos con base en la racionalidad del hombre, y la consideración importantísima de la responsabilidad de los actos, estimadas en las doctrinas de Apel y Habermas (base de las éticas discursivas). A simple vista y reduciendo los términos en un plano neutral, podríamos decir que cada uno de los elementos mencionados es indispensable para la consideración de una ética integral. Y en efecto, así lo apreciamos. El problema con nuestra enunciación anterior deviene con los “apellidos” que acompañan a cada uno de los conceptos, ya que cuando hablamos de placer y dolor al estilo de Epicuro, Bentham o Austin, debemos tomar en consideración la fundamentación y argumentación que tales autores realizan de cada uno de los vocablos mencionados, lo cual implica determinada carga no sólo teórica, sino ideológica.

No obstante, derivadas de estas ideas, en sus ámbitos particulares de interpretación, podemos contrastar los resultados de su aplicación, ya que de alguna u otra manera, se percibe su reflejo en el actuar diario de las sociedades humanas. En nuestra opinión, la realidad que vivimos día a día es la mejor medida para lo que proponemos, es algo que no podemos ignorar, aunque tratemos de justificar racional o científicamente otro plano de existencia, o aunque se tenga la creencia en otra “realidad”, e incluso la incertidumbre de aquello que implica la “realidad”. Pareciera que ante la variedad de ideas que tratan de explicar los fenómenos del mundo y del hombre, el ser humano vive una vez más en la indeterminación y el escepticismo, venerando el “ideal libertario” que ante la soltura que aparenta se ha tomado como el mejor.

Frente a todo este análisis y los intentos por explicar nuestro difícil objetivo, sobrevienen las preguntas, ¿qué es la ética? y ¿qué es la moral? Es que acaso ¿sirven de algo? Pues pareciera que a pesar de siglos de meditación no se ha llegado a nada.

Hasta aquí hemos reflexionado sobre la posición en que estimamos, se encuentra la ética contemporánea, y en nuestro camino para intentar encontrar respuestas a lo que nos hemos planteado, recordaremos la inspiración y fundamentación de la ética clásica o inicial y su sentido de la moral, desarrollado en el capítulo segundo de la tesis.

En su contexto primero, ética y moral son términos que se identifican. El término «ética», deviene del vocablo griego *ethos*, cuyo significado parece tener algunas variantes entre las que se cuentan, *éthos* (ἔθος) utilizado como uso, hábito o costumbre (moralmente buena); y *êthos* (ἦθος) como carácter²⁹. En el mismo sentido se ubica la palabra «moral», de la raíz *mos* latina (plural: *mores*), que al ser producto de la traducción al latín del *ethos* griego, conserva los significados tanto de buena costumbre, como de carácter.

El término costumbre tiene diferentes acepciones, con las cuales se podría confundir o relacionar. Actualmente se reconocen cuando menos tres alcances del término, uno social, otro individual y el propiamente moral. El primero de ellos se refiere a “prácticas tradicionales y generales”, entendiendo como sinónimos expresiones como uso, tradición o hábito. En el ámbito individual, se presenta como “manera habitual de comportarse”, haciendo énfasis en el hecho de que la práctica única de un acto no se considera costumbre, sino la reiteración. En este ámbito, además, se marca la diferencia entre el «hábito» y la «costumbre», en virtud de que se asocia al primero con una actitud interior, señalando a la segunda como una expresión exterior, que dadas algunas interpretaciones comunes puede llegar a ser incluso mecánica. Por último, el sentido moral, (derivado del latín *mos*, *moris*, manera de obrar no por la ley sino por el uso) se estima como manera general de comportarse en cuanto a la observación de la ley moral, esto es, a la práctica del bien y el mal³⁰.

²⁹ Algunos autores hacen referencia al sentido que refiere al término *êthos* como sustantivo, y cuya apreciación puede ser dual, bien como “lugar habitual donde se vive” o bien como “carácter habitual de la persona”. Dicho sentido de acuerdo con Bilbeny, fue utilizado por pensadores como Rousseau (*Disc.*, 126) y Heidegger; (*Carta*, 187) significando a los vocablos ético o moral como expresión de: la *morada del hombre*. BILBENY, Norbert, *Aproximación a la ética*, op. cit., p. 14.

³⁰ Cfr. POULQUIÉ, Paul (dir.) *Diccionario del lenguaje filosófico*, Labor, Barcelona, 1967, pp. 207-208.

Empero, el sentido clásico que se pretende destacar aquí, es el dado por Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*, donde el filósofo griego plantea su teoría sobre el comportamiento humano y la virtud. En este contexto, el vocablo en comento se refiere al carácter de la persona en el proceso de adquisición de la virtud (*areté*), por ello se le relaciona con el hábito o la costumbre, ya que es a través de la repetición libre y consiente en la actualización de los principios que rigen a la acción, que podemos hablar de verdadera actitud, y en el sentido aristotélico, carácter en la formación del individuo. Tal descripción en el proceso de desarrollo *ético* del hombre, no es cualquier cosa, ya que representa el camino de la realización para los seres humanos, pues en él encuentran los bienes esenciales, y también ante la práctica razonable y equilibrada (*mesótes*) los bienes secundarios o complementarios (bienes del cuerpo y exteriores). De manera importante, las acepciones de costumbre se conectan en un *ethos* integral, que responde no sólo a la repetición de actos, sino que alude a su práctica consciente y volitiva, en la formación de los buenos hábitos y por ende del carácter de las personas, en reconocimiento además de la dificultad que representa para el hombre dominar sus pasiones, y el periodo de aprendizaje general de las cosas que permanecen (especulativas) y aquellas contingentes (prácticas). En tanto perfección del sujeto, la virtud, es considerada por el estagirita como un modo de ser que se construye a través de la práctica, que como hemos dicho integra a la costumbre y al hábito.

La ética por tanto, en relación a este *ethos* es, como diría Adela Cortina, el modo de ser del que vamos apropiándonos a lo largo de nuestra existencia³¹. La ética es pues acción y conocimiento, tanto teórico como práctico. Pero también conocimiento para la acción. Elevada al rango de disciplina, es calificada como «práctica», ya que es ese su objeto de estudio, las acciones humanas, y su objetivo, el de servir de orientación hacia el bien. La ética se ve envuelta en la complejidad del ser humano, pues es propia de él y de su contingencia, de la versatilidad y variedad de circunstancias que atañen a las personas y grupos, dadas las condiciones también diversas que nos ofrece el mundo. La ética no es cosa matemática, ni se rige por una lógica infranqueable, pero sigue como todas las cosas cierto orden, pues no se puede dejar todo a la indeterminación.

³¹ CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, op. cit., p. 162.

Es desde esta perspectiva sobre la que se funda nuestra apreciación sobre la ética, pues como hemos afirmado, los objetivos no pueden dissociarse en pura especulación o práctica, además del sentido explicitado que revisten.

Dicho lo anterior podemos dar paso a la fundamentación referida, diciendo que la razón y la conciencia del hombre lo hacen sabedor de su vida y necesidades primarias, que mezcladas con el instinto que también posee, formulan la dicotomía deseo-razón, que hacen del ser humano único y complejo. Los parámetros de la perfección, entendida como virtud, y del fin o propósito que alude a vivir con lo mejor que hay en nosotros, atiende a las potencias naturales de que la especie ha sido dotada³². Es de acuerdo con esta naturaleza y con las facultades que se desprenden de ella que encontramos los órdenes objetivos para la acción, al tratar de vivir una vida buena, o una buena vida.

Es este, el lugar que ocupan los bienes humanos básicos dentro de la ética, como valores que todo individuo persigue a lo largo de su vida, que son comunes como fines, presentándose como razones para actuar o dejar de hacerlo. Por su elementalidad y objetividad, son considerados como la base de los juicios y las acciones, pues lo que se conoce de ellos es su deseabilidad y racionalidad, de ahí que logren su estatus pre-moral (en el lenguaje contemporáneo), como elementos primarios que coadyuvan en la elaboración de principios y juicios respecto de las acciones particulares, siguiendo a su vez el precepto primero que invita a realizar el bien y evitar el mal.

Como fundamentos de la ética y la moral (haciendo la distinción de términos o no), los bienes humanos básicos, independientemente de su denominación, son captados por cualquiera que tenga uso de razón, siendo la vida; las relaciones

³² Al respecto, nos gustaría reproducir las palabras del estagirita cuando afirma: “Así, las preferencias éticas no se forman en nosotros ni a través de la coerción natural no contra la naturaleza; son obra, por el contrario, de nuestra propia naturaleza, que es capaz de asumirlas, y nosotros nos aproximamos luego a las normas perfectas por habituación... En pocas palabras: de las mismas acciones individuales surge con el tiempo la actitud consagrada... No filosofamos para llegar a saber lo que es virtuoso, sino para ser hombres virtuosos”. EN. II, 1-2, 1103^a, 23b-28. cuando Aristóteles habla de que no filosofamos para saber lo que es virtuoso, interpretamos que lo refiere en rechazo a la posición idealista platónica, en tanto no pretende lograr una concepción única del término virtuoso. El vocablo *areté*, es perfección, y en campo analizado, puede entenderse como camino hacia el bien, la felicidad y la completitud.

interpersonales como la amistad y el amor; la inclinación humana a vivir en comunidades o grupos, desde los más básicos como la familia hasta los más complejos como las sociedades; las actividades de desarrollo humano como son el juego y el trabajo; la gama de sentimientos, pasiones y emociones que desata la capacidad de apreciación estética en el hombre; y por supuesto la actividad que representa la razonabilidad práctica en la vida. Son aspectos siempre presentes en la existencia de todo ser humano y por lo tanto elementos indispensables a considerar en el camino a la formación del carácter, de la virtud y del perfeccionamiento.

Si retomamos nuestra pregunta inicial ¿Puede la ética vincularse con los bienes humanos básicos? La respuesta sería, sí, en tanto que representa las bases en las que se funda la ética como reflexión y práctica (o reflexión práctica³³) de la dirección de los actos humanos, y la formación del *carácter*.

Sobre este contexto y tratando de contestar la cuestión que nos resta, ¿la ética y la moral, con todos estos prejuicios, teorías varias y desacuerdos, sirven para algo?

Pues sí, aunque no se quiera, la ética y la moral están ahí, desde las actividades más básicas hasta las más complejas, porque vivimos, reímos, jugamos, nos relacionamos, comemos, amamos, y en fin actuamos. Reflexivamente para nuestra conducta, quehacer o actividad actualizamos los bienes humanos básicos, respetando o no las exigencias de la razonabilidad práctica, los cuales nos abren el camino en cada manera de proceder a juzgar si hemos hecho o no lo correcto con miras, no sólo a un fin inmediato, sino en la búsqueda o seguimiento de un fin futuro y un propósito total de nuestra existencia.

En conclusión, los bienes humanos básicos conforman la base objetiva sobre la que se erige la ética. Esta última junto con la moral, se aprecian como el marco de desarrollo de cualquier actividad, como elementos que no desaparecerán aunque tratemos de evadirlos, manipularlos o justificarlos de una u otra forma. Las consecuencias de nuestras acciones perduran, y en algún momento el hombre debe enfrentarlas ya sea en forma de calentamiento global, como consecuencia de

³³ Nuevamente aludo a la interacción de las potencias de la razón.

liberalismo económico³⁴, o bien bajo la paradoja que implica batalla por el cumplimiento efectivo de los derechos humanos³⁵.

4.3 ¿LA ÉTICA COMO CONTENIDO VALORATIVO DEL DERECHO?

La pregunta sobre que tanto incide la ética en el derecho ha tenido ocupados a propios y extraños, comprobándose a través del paso del tiempo que la respuesta en la mayoría de los casos depende de la concepción que se tenga de cada una de las materias o de la naturaleza que se les atribuya. Ejemplo de ello en el plano de la ética, son las diversas corrientes y sistemas que tratan de fundamentar sus principios o de negarlos, siendo en el plano del derecho la cuestión irresuelta sobre qué es el derecho, la base sobre la que se desarrollan los vínculos entre ambas materias. Como posibles respuestas al segundo punto encontramos posiciones que tienen al derecho como poder o supremacía del más fuerte (en una posición naturalista); como el producto de un pacto social desprendido de la *mauvais* naturaleza del hombre (tesis que se ha perpetuado a lo largo de la historia sustentada por personajes como Calicles, Epicuro, y Hobbes), en este sentido el derecho propiamente dicho se identifica con la ley, apostando a ella como único instrumento o fuente del mismo; otro argumento, que bien puede ir de la mano con el anterior, es el que considera al derecho como mandato, emanado ya sea de la autoridad legítima o fáctica, dependiendo de la forma de gobierno que se estile en cada sociedad determinada (tesis que por ejemplo sostuvieron Hobbes y Austin); también se le ha visto y analizado como un orden o sistema de normas jurídicas autosuficiente y legítimo cuya función es el control social (tesis que se reconoce en autores como Hans Kelsen y Herbert Hart); asimismo se le ha considerado como *facultad* inherente de un sujeto (s) para reclamar lo que se le debe –derecho subjetivo-, (en este sentido se reconocen a autores como Okham, Grocio y Suárez); siendo en otra posición analizado y definido como la misma cosa justa (idea que desarrollan Aristóteles y Tomás de Aquino); por último, y de manera más general, se tiene al derecho como disciplina,

³⁴ Algunas de sus críticas y consecuencias pueden verse en RIVAS, Pedro, *Las ironías de la sociedad liberal*, 1ª ed., IJ-INAM, México, 2004.

³⁵ Ver OLLERO TASSARA, Andrés, *Derechos humanos. Entre la moral y el derecho*, UNAM, México, 2006, pp. 11- 27.

conocimiento o actividad encaminada al análisis de los fenómenos jurídicos en las diferentes esferas en que repercuten, incluyendo por supuesto, los vínculos entre el derecho y la moral³⁶.

Las diferentes orientaciones respecto de los argumentos anteriores, han dividido a los estudiosos en una perspectiva moderna, etiquetándolos en bandos de iusnaturalismo o iuspositivismo, reconociendo al interior de cada uno, representaciones atenuadas o acentuadas de algunas de las características principales que se han pretendido adjudicar a los modelos más generales³⁷. En el ámbito iusnaturalista encontramos por ejemplo, la polémica que sostienen los adeptos de la nueva escuela del derecho natural, como son Grisez, George y Finnis frente a la corriente realista que representan autores como Hittinger, Veatch y McInerny en relación con la interpretación de los elementos que dan fundamento a la tradición. En contraposición se observa también en el plano iuspositivista la polémica surgida entre los autores que intentan preservar un iuspositivismo fuerte, bajo las tesis más representativas del mismo denominándose «positivistas excluyentes», y aquellos que han flexibilizado sus posturas respecto de la incidencia de la moral en el derecho, llamándose «positivistas incluyentes». Como tema central en el debate se encuentra la conexión “necesaria” entre derecho y moral en nociones como validez y contenido, discutiéndose, como hemos tenido oportunidad de analizar, tópicos como la calidad valorativa del contenido de las normas jurídicas, la obligatoriedad de las normas jurídicas injustas, y la necesidad del contenido moral de las normas jurídicas para configurar su validez y aplicabilidad, entre otras.

Derivados de tales posiciones, encontramos tres “sentidos” del derecho, que bajo la perspectiva iuspositivista o iusnaturalista han colocado como ideas generales

³⁶ Respecto de la centralidad del tema, circunscrito a la apreciación de derecho como disciplina o conocimiento, algunos autores se han pronunciado al respecto de la siguiente manera: “El problema central de la polémica acerca del concepto del derecho es la relación entre derecho y moral. A pesar de una discusión de más de dos mil años, sigue existiendo dos posiciones básicas: la positivista y la no positivista”. ALEXYS, R., *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa, 1997, p. 13. “El problema de las relaciones entre moral y derecho no es un tema de la filosofía jurídica, sino que es el lugar donde la filosofía del derecho está”. LAPORTA, Francisco, *Entre el derecho y la moral*, México, Fontamara, 1993, p. 7.

³⁷ Existen varios análisis que tratan de referir a las tesis principales de cada una de las corrientes, así encontramos a VIGO, Rodolfo L., *El iusnaturalismo actual...*, op. cit., pp. 149-208; BOBBIO, N., *El problema del positivismo jurídico*, op. cit.; HOERSTER, Norbert, *En defensa del positivismo jurídico*, Gedisa, España, 1992, pp. 10, 11 y ss.

de “saber” o entender la materia, al derecho como ciencia, al derecho como arte y al derecho como prudencia. Tales concepciones nos proporcionarán herramientas para responder a nuestra pregunta central, frente a las posturas de las tradiciones escépticas y relativistas en que se funda en gran parte la concepción científicista del derecho y la objetivista como base del realismo clásico que hemos analizado.

4.3.1 ¿El derecho como ciencia?

Cuando hablamos del derecho como ciencia o de la ciencia del derecho, tenemos que distinguir, una vez más, los sentidos en que se entiende y entendió la palabra ciencia. La primera de ellas relativa a la Grecia antigua representada por el término *epistème* y la locución latina de *sciencia*, utilizadas respectivamente por Aristóteles y Tomás de Aquino en la categoría de virtudes intelectuales pertenecientes a la potencia racional especulativa. La referencia a la virtud, nos remite por todo aquello que hemos tratado hasta aquí, a la perfección del ser humano que logra en ejercicio de su capacidad racional. Esta actividad, se representa en específico como “un modo de ser demostrativo, a través del cual se llega a la verdad y el conocimiento de las cosas de este mundo”³⁸. La adquisición de este tipo de conocimiento, será discutida por el Aquinate en términos de “labor inquisitiva de la razón”, ejercicio que implica que una verdad es cognoscible a través de otra³⁹. Asimismo, se reconocerá su carácter de término último de conocimientos determinados o específicos. En este sentido, la verdad es reconocida como bien intrínseco, por lo cual la actividad que tiene por fin ejercitarlo es elevada al rango de virtud cuando se consolida en hábito.

Adentrándonos en dicho contexto de manera analógica en el ámbito del conocimiento práctico, podría decirse que el derecho es ciencia, haciendo referencia a la materia jurídica como conocimiento de los principios y las causas llevado de manera metódica y ordenada. Así, el derecho como ciencia ha sido considerado desde esta perspectiva, como un conocimiento práctico no sólo de las cosas humanas, en el ámbito de la interrelación de las personas en el que intervienen bienes

³⁸ Ver 2.2.4.1 del capítulo segundo de esta tesis.

³⁹ Ver 2.3.3.1 del capítulo segundo de esta tesis.

adjudicables⁴⁰, sino también del orden del conglomerado social que el derecho ayuda a guardar y mantener, fijando los términos de convivencia. En su consideración contemporánea por ejemplo, dicho binomio es concebido por Cristóbal Orrego como “un conocimiento cierto, ordenado y mediato, de lo justo natural o positivo en general, a partir de sus causas próximas”⁴¹.

En contraposición, el sentido moderno del vocablo «ciencia» cambia a describir la búsqueda particularizada de la verdad de las cosas en una actividad que ya nada tiene que ver con la virtud, sino con la exigencia de lograr la demostración de postulados que acierten a describir y explicar la realidad, no ontológica (a diferencia de la anterior), sino fenoménica de las cosas del mundo. Así, la ciencia moderna es identificada por su “método científico”, por el cual se le atribuye certeza y exactitud al conocimiento logrado, ya que de acuerdo con éste pueden ser verificados por tratarse de la investigación de cosas materialmente existentes en el mundo, esto es, “visibles”, “experimentables” y “comprobables”⁴².

Ante el ánimo “cientificista” descrito, se reconocen varias posturas que intentan formular una ciencia del derecho, cuya diferencia fundamental recae en el método. Así por ejemplo, encontramos la ciencia racionalista del derecho y la ciencia positivista del derecho. La primera se reconoce como una corriente formalista cuya pretensión fue «matematizar» al derecho, considerando que el derecho depende de definiciones y demostraciones lógicas, e intentando formular una “sistematización-axiomatización” del derecho positivo⁴³. De esta forma, la ley se convirtió en el

⁴⁰ Tomando una concepción amplia de bien en sentido aristotélico.

⁴¹ ORREGO SÁNCHEZ, Cristóbal, *Análisis del derecho justo. La crisis del positivismo jurídico y la crítica del derecho natural*, IJ-UNAM, México, 2005, p. 50.

⁴² De acuerdo con Ferrater Mora el sustantivo *scientia* procede del verbo *scire*, que significa «saber»; etimológicamente, ‘ciencia’ equivale a ‘saber’. Sin embargo no todo saber es ciencia. El saber científico se caracteriza por ser: “un saber culto y desinteresado; un saber técnico, susceptible de aplicación práctica y técnica; o un saber riguroso y metódico”, etcétera. Dice Ferrater “Es común considerar la ciencia como un modo de conocimiento que aspira a formular mediante lenguajes rigurosos y apropiados –en lo posible, con auxilio del lenguaje matemático- leyes por medio de las cuales se rigen los fenómenos. Estas leyes son de diversos órdenes. Todas tienen, sin embargo, varios elementos en común: ser capaces de describir series de fenómenos; ser comprobables por medio de la experimentación; ser capaces de predecir –ya sea mediante predicción completa, ya mediante predicción estadística- acontecimientos futuros”. FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, T. I, pp. 489-501.

⁴³ Dicha corriente hunde sus raíces en el iusnaturalismo racionalista con exponentes como Grocio Puffendorf, de acuerdo con Ballesteros en esta línea se encuentra el pensamiento de Leibniz y la

elemento primigenio del derecho, prescindiendo de todo lo demás, contribuyendo con ello a la transformación de la visión científica del derecho que proponía esta corriente, a de dogmática que representó en última instancia. Ante la exacerbación del formalismo, la aplicación y consideración del derecho derivó en automatismo, haciendo a un lado la crítica y la reflexión. Su dominio en el plano teórico terminó en cuanto la actividad reflexiva regresó develando los inconvenientes y contrariedades de obedecer ciegamente a un voluntarismo formalista.

Por su parte, el positivismo jurídico nace con la pretensión de formar una ciencia del derecho que cumpliera con los caracteres propios de las ciencias físico-matemáticas y naturales. Para lograr este propósito se despojó al derecho de cualquier noción de valor escindiendo así el derecho que es y el derecho que debe ser. El objetivo del análisis científico del derecho, en este caso, se centró en las normas jurídicas como la más fiel expresión de su composición objetiva y expresión sistemática estricta. En la tesis de su mayor expositor, Hans Kelsen, se presenta como un estudio del derecho a través del derecho mismo, cuyo objetivo es la descripción del orden normativo dejando de lado los contenidos, considerando que a la ciencia del derecho le corresponde conocer el orden normativo y describirlo, por ello asevera: “En cuanto problema científico, el del derecho es un problema de técnica social, no un problema ético”⁴⁴. Lo anterior se explica primero, porque Kelsen, como muchos otros científicos, era partidario del relativismo empírico y por ende no creía en la existencia de un orden ético; y segundo por las razones metodológicas que impelían al científico a rechazar cualquier elemento valorativo que pudiese “contaminar” su estudio. Así pues, Kelsen distingue entre la ética y el derecho basándose en la existencia de normas jurídicas injustas y en su percepción de que no en todos los casos los juicios morales acompañan al derecho. De esta forma, a juicio de Kelsen, en cuanto se distingue el derecho de la justicia se puede apreciar el objeto de estudio de la ciencia que se pretende, siendo este el derecho positivo y su ordenación sistemática.

corriente pandectística alemana. Cfr. BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del derecho*, 2ª reimpresión, Tecnos, Madrid, 1992, p. 52.

⁴⁴ KELSEN, Hans, *Teoría general del Derecho y del Estado*, op. cit., p. 6.

Esta caracterización de ciencia jurídica centra las labores de la misma en problemas como, la resolución de los conflictos de intereses, la ordenación de la sociedad, el análisis del lenguaje jurídico, entre otros⁴⁵.

A este planteamiento general del auge de la ciencia positiva del derecho, le seguirá la evolución e inclusión de ideas y postulados al interior del positivismo jurídico. Ejemplo de ello es la reformulación que plantea Norberto Bobbio, en una visión tripartita del modelo positivista, como positivismo ideológico, teórico y metodológico, rescatando la categoría última en la que recae la idea de llevar a cabo una exposición puramente científica del derecho, en términos de estudio avalorativo distinguiendo el derecho que es y el derecho que debe ser⁴⁶. No obstante, Bobbio primero hablará de las variaciones en la concepción iuspositivista de la ciencia jurídica, y después de la crisis del positivismo jurídico en las tres esferas que había reconocido. Respecto de la primera, menciona el erosionado concepto de ciencia jurídica al interior del positivismo en el siglo XX, advirtiendo el terreno ganado por el *realismo* jurídico (escandinavo, estadounidense) en la década de los sesentas, cuya tendencia era la *previsión*: partir de datos empíricamente comprobables de comportamientos humanos futuros, mirando sobretodo a la labor del juez⁴⁷. Sobre el positivismo jurídico en su visión tripartita, Bobbio reconocerá la crisis, no sólo del positivismo teórico e ideológico, sino también del metodológico, controvirtiendo en el mismo sentido el papel de la ciencia jurídica. El profesor italiano afirmaría, que detrás de la decisión científica por la que nace el positivismo, se esconde una exigencia política⁴⁸, reafirmando posteriormente que la pretendida descriptividad de la ciencia jurídica resulta inaceptable⁴⁹.

Hasta aquí hemos presentado las posturas que parecen más sobresalientes, ya sea por su permanencia y continuidad histórica o por el auge que lograron sus

⁴⁵ Cfr. HERVADA, Javier, *Introducción crítica al derecho natural*, op. cit., p. 18.

⁴⁶ Dice Bobbio: “Como la ciencia consiste en la descripción, no valorativa de la realidad, el método positivista es pura y simplemente el método científico, y por tanto es necesario acogerlo si se quiere hacer ciencia jurídica y teoría del derecho. Si no se lo acepta, no se hace ciencia, sino filosofía y teoría del derecho”. BOBBIO, Norberto, *El positivismo jurídico*, 1ª reimpresión, Debate, Madrid, 1998, p. 241

⁴⁷ *Ibid.*, p. 225.

⁴⁸ BOBBIO, N., *Tavola ronda sul positivismo giuridico*, Pavia, 1966, mayo Milán, Giuffrè, pp. 69-73, citado por BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del derecho*, op. cit., p. 60.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 61

postulados, a sabiendas del desarrollo de otras tantas tesis y matices, que por la extensión y pretensión del trabajo de investigación resulta imposible tratar.

Ahora bien, con base en lo que hemos abordado ¿Cuál podría ser entonces nuestro balance respecto de la ciencia jurídica, o del derecho como ciencia?

Nuestra primera apreciación recae en el concepto mismo de ciencia y de su método. La ciencia se reconoce como un conocimiento de las cosas por sus principios y causas, ordenado y formado metódicamente, constituyendo así un ramo del saber humano. La ciencia desde la antigüedad, se ubica en el ámbito de la razón especulativa, considerando como su objeto particular de estudio las cosas que permanecen, esto es, aquello estático que mira a lo universal o a lo general. Por esta razón, la pretensión de la ciencia es llegar a una verdad en los términos más exactos posibles, pues su objeto de estudio contribuye a que pueda llevarse de tal manera. En el mismo sentido, se entiende la trascendencia de la rigidez en el método.

No obstante, el derecho es una disciplina práctica en virtud de que su objeto recae en lo operable humano, por lo tanto trata de lo contingente, de aquello que está en constante cambio. A partir de esto, la idea de una “ciencia del derecho” se presenta más o menos forzada, entendiendo porqué los análisis científicistas centraron su estudio del derecho en la ley y en el orden normativo, reduciendo el derecho a un elemento objetivo que pudiese mantenerse y estudiarse conforme a la rigurosidad de las ciencias duras. El gran problema sobrevino cuando esta pretensión llegó a ser totalizadora, desestimando no sólo los conocimientos que proveyeran otro tipo de disciplinas y ámbitos sino mitificándolos, haciendo que “todo el derecho” se identificara, con la norma, con el sistema y con los problemas derivados de estos, como aquel que señalamos del lenguaje jurídico y la lógica jurídica⁵⁰.

Si tomásemos un prisma y lo utilizáramos como ejemplo, sería como ver sólo una de las caras que la componen dejando de atender a las demás. Fue precisamente en este sentido que se evidenciaron los problemas serios que representaron el formalismo y el normativismo, como el voluntarismo, el mecanicismo y la

⁵⁰ En el capítulo tercero, tocamos algunos de los puntos más debatidos entre exponentes del positivismo jurídico y el iusnaturalismo, analizando la postura y respuesta de Finnis.

irreflexividad, teniendo entre algunas otras consecuencias, la vaciedad de contenidos y la ordenación injusta de la sociedad⁵¹. La ciencia del derecho en este sentido, puede percibirse entonces como conocimiento parcial e insuficiente del derecho.

Esto no quiere decir, que el análisis del orden normativo, de las normas en particular, del lenguaje normativo y la lógica jurídica se desestime o aprecie de manera errónea. Simplemente se alude a evitar la visión parcial y radical, pues tanto el conocimiento fáctico como el valorativo, forman parte del derecho.

¿Puede hablarse entonces del derecho como ciencia? Si, en tanto, en sentido analogado como materia práctica, es un conocimiento ordenado de los principios y causas del derecho. Las ciencias que por su finalidad se han considerado prácticas, en virtud de que analizan lo que se ha de obrar, actúan en armonía con las investigaciones teóricas del mundo pues es reconocido, que la acción humana requiere un conocimiento de las cosas sobre las que opera⁵².

4.3.2 ¿El derecho como arte?

Cuando revisamos la doctrina de Aristóteles y la de Tomás de Aquino, entramos al análisis de las virtudes intelectuales, pudiendo reconocer que éstas son de dos clases en atención a las potencias de la razón, unas especulativas y otras de carácter práctico. Las virtudes intelectuales de la razón práctica, son el arte y la prudencia⁵³.

El arte específicamente queda relacionado con la producción, definido por la tesis aristotélica como el modo de ser que acompaña a la actividad productiva. Sobre este punto quedó resaltada la diferencia entre la mera producción o *poiesis* y la acción o *agere*. La distinción no recae sólo en la habilidad o pericia de una persona para la elaboración de una determinada técnica pues esta termina en la creación del objeto, sino en la actitud de quien lo ejecuta, por verse perfeccionado en su ser.

⁵¹ Ejemplos extremos encontramos en la justificación de regimenes totalitarios y en la elaboración y aplicación de normas como aquellas del nacional socialismo.

⁵² Sobre la distinción anterior de ciencias especulativas y prácticas y sus implicaciones ver ORREGO SÁNCHEZ, Cristóbal, *Analítica del derecho justo...* op. cit., p. 27 y ss.

⁵³ Ver 2.2.4.2 y 2.3.3.2.

El derecho fue catalogado como arte por los juristas romanos, quienes vieron en la actividad de buscar el *ius*, la complejidad propia de una técnica (ejecutada al exterior del sujeto), combinada con la cualidad interior de la persona que la realiza. Dar a cada uno lo suyo, se ve envuelto en la complicación propia que representan las relaciones humanas, respecto de todo tipo de bienes. Encontrar en correspondencia con los hechos qué es lo que le corresponde a quién, en qué cantidad y medida, responde a un gran reto, pero incluso uno mayor es el que representan las pasiones humanas, pues en ese mismo ejercicio se ve envuelta la voluntad y el buena actuar y sentir del hombre. A decir de Hervada: “A eso que correspondía a cada uno lo llamaron *ius* o derecho de cada uno y a la ciencia que consistía en saber averiguar el *ius* o derecho de cada uno le dieron el nombre de *ars iuris*, o arte del derecho”.

Los juristas por ende eran considerados los expertos en el *arte* de deslindar lo suyo de cada quien, de ahí también que se exprese *Ius est ars boni et aequi*⁵⁴, esto es, el derecho es el arte de lo bueno y lo equitativo. Considerando a su vez a la práctica reiterada de dicha actividad, como virtud de la justicia⁵⁵.

Siendo estrictos en el análisis del arte entendiéndolo como *ad bonus operis* – para el bien de la obra hecha-, el derecho no es un producto, pues no se crea nada, sino que se resuelve algo que ya es. En este sentido, el arte del artista (la técnica o conocimiento) no significará la habilidad para producir, sino la aptitud o disposición productiva que vaya acompañada de la razón verdadera (virtud), pues de esta dependerá la realización consciente de un fin, y por lo tanto, un bien (la justicia). Con estos elementos, podemos afirmar entonces, que el derecho puede ser identificado en sentido análogo como un arte, pues aunque no crea materialmente lo justo, sin embargo, derivado de la habilidad, la destreza y el conocimiento teórico-práctico (elementos que distinguen a la técnica), puede reconocerlo y decir lo que es suyo de cada quién, en un acto que atiende a su vez a la perfección del individuo.

⁵⁴ Según la definición de Celso en el Digesto 1, 1, 1.

⁵⁵ En el capítulo segundo hablamos también de las relaciones entre justicia y equidad, así que por razones de brevedad remitimos a dichas partes Ver 2.2.5 La justicia en Aristóteles, y 2.3.5 La justicia en Tomás de Aquino.

4.3.3 ¿El derecho como prudencia?

Como hemos señalado, la prudencia es una virtud intelectual de carácter práctico cuyo efecto es la acción o *agere* que implica *ad bonus operant* –para el bien del que obra. Derivado de las categorías aristotélicas podemos decir que la prudencia es un modo de ser del hombre a través del cual se dice que “sabemos hacer”, ya que implica un conocimiento práctico de la vida y las cosas que nos oriente respecto de la recta razón. La prudencia se relaciona con la deliberación conciente y racional del hombre sobre lo que es bueno y conveniente para él, en sentido objetivo. Así pues, la tarea de la prudencia en relación con su naturaleza racional es atenuar las inclinaciones irracionales y orientar al hombre en la consecución de sus fines. Tarea por demás complicada.

Su conexión con el derecho se reconoce también respecto de la actividad jurisdiccional, pues el juzgador o encargado de decir el derecho, necesita a través de su investigación el conocimiento teórico y práctico necesarios que le ayuden a decidir de manera objetiva, justa y equitativa aquello que es suyo de cada quien. Específicamente en la época romana se le dio el nombre de *iuris prudentia*⁵⁶, ya que se reconocía la necesidad de un saber práctico que pudiese sopesar y deliberar sobre las condiciones de justicia y equidad en cada caso concreto.

Así, encontramos la definición de Ulpiano que dice: *Iuris prudentia est divinarum atque humanorum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*⁵⁷, esto es, la Jurisprudencia es conocimiento de las cosas divinas y humanas, la ciencia de lo justo y de lo injusto. Como hemos dicho, para decir el derecho se requiere de un vasto conocimiento teórico pero también práctico, formando así el cúmulo de “saberes” (identificados como «ciencia») involucrados en la determinación objetiva del derecho.

Una vez que hemos recordado el carácter de la prudencia y su relación con el derecho, ¿podemos decir que el derecho se entiende como prudencia? Debemos ser

⁵⁶ HERVADA, Javier, *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, 3ª ed., Eunsa, Pamplona, 2000, p. 172.

⁵⁷ D. 1, 1, 10, 2, Ulpiano.

cuidadosos al respecto, pues la relación que hay entre ellos no debe confundirlos al grado de su identificación. La prudencia como “modo de ser” de la razón práctica del hombre, se encuentra ligada en mayor o menor proporción⁵⁸ en el desarrollo de su vida diaria, ya que como actividad reflexiva aprende y actúa a cada instante. La prudencia, ayuda al ser humano en el proceso de deliberación cuando se plantea cualquier cantidad de disyuntivas y problemáticas, dirigiéndolo conforme al cúmulo de conocimientos al que hemos aludido según la recta razón. Bajo dicho orden de ideas, podemos decir que la prudencia contribuye a decir el derecho ya que investiga, conoce, reflexiona y delibera hasta presentar las posibles respuestas, y de entre ellas la mejor en sentido objetivo.

En los apartados anteriores, emprendimos el estudio de los sentidos más generales en que se ha comprendido, estudiado y catalogado al derecho, con la finalidad de lograr una comprensión sobre lo que se ha referido que el derecho es. Hemos afirmado también, que de la posición que se tenga al respecto depende la conexión “necesaria” o no de la materia ética. Así, nuestra conclusión sobre si el derecho es ciencia, arte o prudencia es la siguiente.

Para nosotros el derecho es ciencia en tanto se refiere al conocimiento de la dimensión normativa de las relaciones sociales en las que intervienen bienes⁵⁹ adjudicables, y por la cual se establecen los lineamientos generales de organización social, incluyendo como hemos mencionado los límites de orden y convivencia. Empero, con el término ciencia, nos referimos a una ciencia práctica, esto es un conocer que nos orienta para actuar⁶⁰.

El derecho también es arte, porque implica un conocimiento acabado, técnico (entendiendo por ello el sentido analógico que explicamos) y prudencial de cada situación en particular, de las cosas en general y de las relaciones humanas. La

⁵⁸ Debemos recordar que la razón práctica se actualiza de acuerdo a las experiencias particulares de la persona, su contexto, aptitudes e inclinaciones más fuertes.

⁵⁹ Como lo hemos remarcado a lo largo de la tesis, nos referimos al término bien en sentido amplio (aristotélico).

⁶⁰ Recordamos el sentido Platónico Aristotélico de las leyes, por las que estas prescriben, con miras al orden, la seguridad y la justicia, pero también para la educación de la comunidad con miras a la formación de un hombre virtuoso. Ver capítulo segundo 2.1.2.2 La justicia en Platón. La *Politeia* y las virtudes, y 2.2.5 La justicia (como alteridad).

dimensión y visión del derecho como arte complementa a la dimensión científica del derecho reconociendo los valores que se actualizan en la práctica diaria del derecho. Asimismo, se reconoce el arte que reviste a la función jurisdiccional, a pesar de los prejuicios que caen sobre su desempeño y las teorías que los han encasillado como simples aplicadores de la ley. Igualmente podemos referirnos a la actividad legislativa, pues la elaboración de normas requiere de gran capacidad, técnica y conocimiento. Finalmente en la esfera de gobierno pueden percibirse también los efectos de considerar al derecho como arte ya que debe procurarse la realización del bien común, propiciando y vigilando el manteniendo del orden dentro de la sociedad⁶¹.

De manera estrecha con la idea anterior reconocemos al derecho como prudencia, en virtud de que se encuentra presente en todos los ámbitos en que se desarrolla el derecho, ejemplo de ello es la academia en donde, además del conocimiento meramente teórico, resulta indispensable el práctico y todo aquello que ayude a reconocer los problemas, analizarlos y proponer respuestas o soluciones; así también la esfera jurisdiccional, ámbito propio en el que se dice el derecho, tratando de actualizar la justicia y equidad; lo mismo en la labor legislativa, donde se crea y da contenido a las normas jurídicas; también en la esfera gubernativa en donde el o los representantes del poder ejecutivo⁶² se deben a la prudencia de sus acciones en aras del bien común y del orden y la seguridad.

Así pues, ciencia, arte y prudencia en su conjunto son elementos indispensables en la consideración integral del derecho como disciplina. Su perspectiva individual y exacerbada sólo logra una perspectiva sesgada de la complejidad del derecho. El derecho es valor (principio) y es norma (hecho). En este sentido, consideramos que el valor le da dirección a la norma y que sin él queda vacía y sin rumbo. El problema que a través del tiempo ha perdurado, es la perspectiva relativista sobre el valor. Sin embargo se han dado argumentos importantes para considerar la objetividad de cuando menos los valores más importantes en la vida de los seres humanos (bienes humanos básicos), tratando de

⁶¹ Sobre este punto recordamos el análisis de Finnis sobre la noción de autoridad y bien común en el punto 3.1.1.1 del capítulo tercero.

⁶² Aludimos al término representante de forma general.

mostrar la posibilidad de elaborar análisis integrales de la realidad jurídica, entendiendo por esta, no sólo los elementos materiales sino ontológicos que forman parte del hombre en su esfera individual y social.

Así pues, respecto de nuestra pregunta principal, sobre si la ética puede presentarse como contenido valorativo del derecho, respondemos de manera afirmativa pues como hemos analizado, el derecho, al ser una disciplina práctica se ve vinculado en todas sus dimensiones con el valor que representa la ética como disciplina, así como con los valores objetivos (bienes humanos básicos) que la fundamentan en el ámbito material dirigiendo las acciones del ser humano en todas las actividades y planos en que se desarrolla el derecho.

4.4 EL DERECHO Y LA ÉTICA

A lo largo de nuestro estudio hemos analizado las ideas sobre las que se funda la disciplina ética, tratando de abordar en el mismo sentido las correspondientes al derecho, para tratar de responder si existe o no una vinculación necesaria entre estas, o en caso de existir alguna resulta contingente. Así, hemos echado mano de la historia del argumento de relatividad de opiniones éticas, como uno de los principales en la evolución de las ideas morales y por tanto en la consideración misma de la disciplina, igualmente, nos ha servido para conocer el porqué del distanciamiento entre la ética y el derecho.

Por otro lado, hemos abordado de manera sistemática y si se quiere minuciosa (con el fin de liberar los argumentos que representa de las caricaturas y malentendidos que se le han adjudicado, una de las corrientes filosóficas) por cuyos argumentos se fundamentan y explican tanto la ética como el derecho, mostrando en su desarrollo la eminente conexión o interrelación entre ambas, tanto en la teoría como en la práctica. A su vez, dicho marco teórico nos sirvió para adentrarnos en una de las teorías contemporáneas que siguiendo el modelo anterior, expone una visión integral del derecho estrechando los vínculos entre la ética y el derecho, que pueden ser traducidos también como vínculos entre principio y hecho, o valor y norma. De

esta forma llegamos a abordar la fundamentación de los elementos que consideramos clave para resolver nuestros cuestionamientos, siendo estos los bienes humanos básicos.

Durante el presente capítulo hemos tratado de evidenciar la objetividad de los bienes humanos básicos frente al argumento de relatividad ética, mostrado con posterioridad la conexión que existe entre estos bienes humanos básicos y la ética, y los bienes humanos básicos como valores que repercuten en cualquiera de las dimensiones del derecho.

Para nosotros, los bienes humanos básicos representan el elemento clave que fundamenta y estrecha los vínculos entre la ética y el derecho en sus dimensiones tanto teóricas como prácticas. Son estos valores básicos, los que le dan sentido y dirección racional y objetiva a la ética, ya que dada su elementariedad, conforman las bases de todo nuestro obrar como bienes intrínsecos, en cuanto se presentan como razones objetivas para la acción. La fortaleza de los bienes humanos básicos para convertirse en el pilar que hemos descrito, recae en su carácter racional y su fundamento último en la naturaleza del ser humano, pues estos bienes se reconocen no deductivamente de lo que naturaleza del hombre pareciera ser, sino efectivamente de lo que esta representa a través de las potencialidades de que está dotado el propio hombre. Por ello, su conocimiento es generalizado, pues es a través de la experiencia y la potencia de la razón en un acto de la inteligencia, que estos bienes esenciales son aprehendidos, siendo posteriormente los mismos, los que dirijan las acciones del ser humano respecto de esta primera concepción de bien como fin y perfeccionamiento.

Es en este ámbito de la acción humana en el ejercicio de sus potencias, facultades y modos de ser, que el hombre actualiza en auxilio de las exigencias de la razón práctica esos bienes básicos con carácter de fin. Esta esfera, la de la acción del hombre en tanto que es un ente social, es la que compete al derecho, ya que considerando de manera analógica⁶³ todas sus dimensiones y materializaciones,

⁶³ En el ámbito disciplinario reconocimos tres, el derecho como ciencia, como arte y como prudencia; en el aspecto material, siguiendo la tradición clásica se reconocieron también de manera analógica a la misma cosa justa (como caso central) y al arte con que se discierne lo que es justo, el lugar en el que se otorga el derecho, la sentencia que es pronunciada por aquél encargado de hacer justicia, y

repercute en el cuidado, respeto y vigilancia de las relaciones humanas en que interviene la salvaguarda de estos bienes esenciales, y de los secundarios. El derecho visto como instrumento de control social como hemos visto tiende a un fin, relacionado también con los bienes básicos, y este es el bien común⁶⁴. Recordemos que desde esta concepción, no se entiende al individuo aislado y como ente único, sino guardando su justa dimensión, percibiéndolo así en su esfera individual pero también de manera importante en la social, que es donde el derecho propiamente participa. Los bienes humanos básicos y las exigencias de la razonabilidad práctica, en este sentido, se ven materialmente reflejados en el derecho en forma de derechos humanos, ya sea a través de instrumentos internacionales o del ordenamiento positivo estatal, ya que estos protegen los aspectos básicos de la plena realización humana, y sus exigencias metodológicas. Asimismo puede distinguirse su incidencia, como lo tratamos en temas anteriores, en las diferentes actividades en que se desarrolla el derecho, como la legislativa, jurisdiccional, gubernamental y académica, pues ya sea al momento de elaborar una ley, o decidir sobre un caso concreto, dirigir el rumbo del estado y la sociedad en sus ámbitos político, económico y social, o bien reflexionar sobre el sentido, los problemas, los principios y las causas de la materia jurídica, se encuentran siempre presentes. Nos atrevemos a afirmar lo anterior, porque a final de cuentas son problemas humanos que repercuten en las áreas de su desarrollo básico y constante, reflejándose en controversias sobre bienes como la vida, las relaciones interpersonales (sociabilidad, relaciones de pareja), el trabajo, el juego, el conocimiento y la religión.

No tratamos de decir aquí, que los bienes humanos por sí nos indiquen la manera de solucionar los problemas que se nos presentan, aunque en cierto sentido por su carácter de razón, orienta también a la deliberación. Las formas de actualizar los bienes humanos básicos son variadas y como hemos dicho anteriormente, sólo podemos valorar entre unas y otros, atendiendo a las bases objetivas que representa la apreciación equilibrada de los bienes humanos básicos, y las exigencias de la

finalmente a la ley, que como regla se le advierte cierta razón de derecho (como casos periféricos). Ver subtema 2.3.5 del capítulo segundo.

⁶⁴ Recordamos el pensamiento de Finnis, para quien, los *derechos* son precisamente una forma de esbozar los contornos del bien común, ya que tratan de salvaguardar los distintos aspectos del bienestar individual en la comunidad, sin descuidar aquellos que resulten en el bienestar general. Ver subtema 3.5 capítulo tercero.

razonabilidad práctica, además del ejercicio reflexivo de la prudencia, que actúa en cada caso concreto.

El punto que si pretendemos destacar es la base que representan tales bienes y sus exigencias de la razón práctica para el derecho, tanto en su dimensión teórica, pues fundamentan los fines, sentido y razones del derecho, como en su esfera práctica ya que de hecho se encuentran inmersos en el orden jurídico, debatiéndose día a día su aplicación en casos concretos de las diversas actividades que ya hemos mencionado. Esta última afirmación, nos lleva a estrechar los vínculos entre la moral y el derecho, y a calificarlos de necesarios.

La ética y el derecho son disciplinas y materias distintas, infinidad de autores como Kant⁶⁵, por decir alguno, han realizado ejercicios para diferenciar el ámbito de actuación de cada uno. De la información y teorías que hemos analizado, podemos distinguir a la ética en su ámbito disciplinario como⁶⁶: ciencia práctica de las acciones humanas cuyo objetivo es orientarlas hacia la realización del bien. En su esfera material mientras tanto, la entendemos como modo de ser, que implica acción y conocimiento, del cual vamos apropiándonos a lo largo de nuestra existencia en la formación del buen carácter. Por otro lado, concebimos al derecho en su ámbito disciplinario como ciencia práctica que se refiere al conocimiento de las dimensiones descriptivas y prescriptivas de las relaciones sociales en las que intervienen bienes adjudicables, y por la cual se establecen límites y órdenes de convivencia. En su sentido material, el derecho es percibido de manera analogada, en sentido objetivo como la misma cosa justa, como orden jurídico, ley y decisión jurisdiccional.

Como vemos no se cae en identificación u homologación⁶⁷, pues a cada materia y su disciplina corresponde un objeto definido, aunque por su cercanía

⁶⁵ KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, trad cast. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989, pp. 37-54, (229-242).

⁶⁶ El sentido de los términos que aquí utilizamos han sido explicados a lo largo de los capítulos dos, tres y cuatro, por lo que se requiere su comprensión general, para lograr un entendimiento cabal de lo que aquí se expresa.

⁶⁷ Algunos autores como Raz critican algunas tesis de corte iusnaturalista, porque se piensa o interpreta que éstas intentan establecer una relación conceptual entre derecho y moral que asegure una inevitable autoridad moral del derecho. RAZ, J., *The authority of law. Essays on law and morality*, Oxford, O. U. P., 1979, trad. cast., TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *La autoridad del derecho. Ensayos sobre derecho y moral*, IIJ-UNAM, México, 1982, p. 8.

puedan llegar a confundirse. Tampoco se cae en la indeterminación, ya que los principios y valores compartidos por ambas materias y disciplinas nos proporcionan una perspectiva objetiva para direccionar, reflexionar y deliberar sobre la orientación de nuestras acciones, decisiones, y soluciones ya sea de la vida en general del hombre, o en su aspecto jurídico en particular. Respecto de esta última anotación, podemos observar como la ética se reconoce como una disciplina general de las acciones humanas, que actúa incondicionalmente en todas las esferas de la vida del hombre, mientras que el derecho queda restringido en su ámbito de acción. No obstante, habrá que decir que en ocasiones se espera que el derecho pueda influir en la conciencia y perfeccionamiento de las personas, como un elemento externo que mueve a la reflexión y deliberación interna.

La ética parte de ciertos primeros principios y del reconocimiento de valores básicos universales⁶⁸, el derecho es orientado por estos bienes en la consideración de su propósito y fin. Siguiendo esta idea, las relaciones entre ambas materias responden no solamente a la pregunta metodológica sobre “cómo ha de hacerse”, sino a la ontológica, históricamente olvidada sobre el “qué ha de hacerse”⁶⁹.

Cómo hemos podido constatar a través de esta ardua y técnica exposición, la ética y el derecho se relacionan de manera cercana, interviniendo la una en la otra de vez en vez e incidiendo en sus campos de acción, la clave de esta interacción para nosotros, es la noción, fundamentación y desarrollo de los bienes humanos básicos y sus exigencias de la razonabilidad práctica.

Es así, que vemos en la teoría de John Finnis, un análisis contemporáneo que reúne las virtudes del pensamiento clásico y el moderno, en una estructuración y comprensión más integral del derecho. La concepción de derecho de Finnis, reconociéndola como multifacética tal como lo hace el autor, reúne de manera

⁶⁸ El universalismo de los bienes humanos básicos, que representan a su vez la base de la ética, se ha sustentado bajo el argumento de la aceptación de todos los seres humanos en cualquier tiempo, y también en cuanto a que su realización no debe quedar al arbitrio de alguno, sino que debe ser observado y actualizado en todo momento. Ver capítulo tres

⁶⁹ Algunos autores hablan del abandono del finalismo que provocó el pensamiento moderno. Ver MASSINI CORREAS, Carlos, *La desintegración del Pensar Jurídico en la Edad Moderna*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 1980, pp. 37-41; y BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del derecho*, op. cit., pp. 65-70.

complementaria elementos de la vida práctica en las relaciones humanas, los valores básicos que las acompañan y las exigencias de la razonabilidad práctica que las actualizan, el sentido de analogía, y por último el entramado sistemático que regula las conductas sociales, todos elementos necesarios e indispensables de un estudio descriptivo y crítico de la materia.

Para llegar a esto Finnis, tuvo que superar sus propios prejuicios e ideologías sobre el derecho natural y sus fundamentos, hubo después que combatir estas *imágenes* que oscurecieron y mitificaron el desarrollo y consideración de la postura que para ese entonces había adoptado. Posteriormente vino la reflexión entre el pensamiento clásico y el moderno, consiguiendo una teoría del derecho que, utilizando el adjetivo de MaCormick, resulta “desafiante” para la cultura jurídica de nuestros días.

Los estudiosos de la disciplina del derecho y su materia, deben alejarse de las ideologías y los prejuicios que rondan a la teoría y a la filosofía del derecho si es que se quiere avanzar verdaderamente en el conocimiento de la verdad y de las posibilidades de realización del ser. Debe reactivarse la discusión y el intercambio de ideas que hoy, se paraliza ante el fenómeno “asociativo” que percibimos como realidad imperante, la cual provoca la dispersión de las ideas en unos cuantos grupos que no confrontan sus ideas más que en papel⁷⁰.

4.4.1 El derecho al servicio del ser humano

Para cerrar este capítulo nos gustaría preguntar ¿qué es lo que el estudioso del derecho pretende de su objeto de estudio? Será ¿describirlo?, ¿fundamentarlo?, o tal vez lograr un fin práctico como ¿asegurar la paz o el orden social?

Los análisis disciplinarios sin duda alguna son sanos en tanto se concentran en el estudio de un problema en particular del entramado que compone a una materia. Por ello, generalmente se recomienda ir despacio y fijar nuestro objetivo en una sola cosa, pues a ningún hombre le alcanzaría la vida para analizar un tema en todas sus

⁷⁰ Ya decía Bobbio que la nuestra es una cultura “libresca”. Ver BOBBIO, N., *El positivismo jurídico*, op. cit., p.

aristas. El problema, llega cuando se cree que el objeto de estudio que se escogió es la raíz única y última del problema o de la solución.

Debemos dimensionar los saberes por sus “sujetos” y “objetos”, esto es sobre «quién» repercute y también sobre «qué». En este sentido cualquier estudio que se emprenda representa conocimiento para el hombre, y con base en ello deberá enfrentar la responsabilidad que significa manejarlo y aplicarlo. El derecho, alude a una de las dimensiones del ser humano, atiende a él, a su naturaleza y sus necesidades. Sirva la frase de Hermogeniano para recordar que: “Por causa del hombre existe el derecho”⁷¹, y por tal razón debemos reconocer lo que podemos exigir y lo que no de la materia. En este sentido, debemos tomar en cuenta que las cosas humanas son contingentes, y que no pueden ser resueltas a través de fórmulas matemáticas exactas, ni a través de una lógica impecable, ya que aunque son posibles las leyes generales, cuanto más se acerca a la aplicación particular, encontramos excepciones. El derecho es una disciplina propiamente humana que bajo estos cánones debe ser estudiada y aplicada.

Lo anterior nos invita a lidiar con la variedad, tratando de encontrar puntos comunes, pues como hemos visto, el ser humano comparte elementos naturales generando a partir ellos y de su potencia racional acuerdos. Los elementos objetivos que aprehendemos por medio de la razón, tal como los bienes humanos básicos, debieran ser considerados la base para la convención humana y el entendimiento de lo diferente, ya que recordamos, la complejidad en la diversidad de los medios de actualización de los fines del hombre no implica relatividad o inexistencia.

⁷¹ VIGO, Rodolfo L., *El iusnaturalismo actual...* op. cit., p. 117.

CONCLUSIONES

La complejidad del tema, motiva el estudio adyacente de las aristas del t3pico central, provocando con ello la manifestaci3n de m3ltiples ideas y conclusiones. Tales consideraciones surgen en cuestiones como la interpretaci3n que se ha hecho de algunos autores paradigm3ticos para el pensamiento moral y jur3dico, o bien en la defensa de algunas cr3ticas, que en el fondo parecieran malentendidos, de la posici3n iusnaturalista analizada. No obstante, las ideas que presentaremos aqu3 tratar3n de ceñirse a nuestro objetivo general, siendo este los v3nculos entre la 3tica y el derecho, y nuestros objetivos particulares, tales como el 3mbito de argumentaci3n de la diversidad de opiniones 3ticas como obst3culo en la relaci3n señalada, y los bienes humanos b3sicos en tanto se configuran como elementos esenciales que justifican y fundamentan la proximidad e interrelaci3n de ambas materias. Con el 3nimo de ser concretos presentaremos de manera esquem3tica los resultados de nuestro estudio y nuestra posici3n.

1.- A trav3s del an3lisis hist3rico de las ideas morales, podemos señalar la transformaci3n que sufri3 la 3tica en su posicionamiento de disciplina pr3ctica de la filosof3a, a los 3mbitos especulativo, legalista y m3stico. La 3tica a trav3s del discurso relativista se reduce a un imposible, un mito, una utop3a, algo inexistente e irrealizable, y en 3ltimos t3rminos algo inexplicable.

2.- Las reflexiones fundadas en miedo, la conveniencia y la utilidad, provocaron el cuestionamiento de la existencia e importancia de la disciplina 3tica, siendo posteriormente las ideas sobre la voluntad y la libertad, las que se posicionaron como elementos reguladores de las acciones humanas, provocando con ello que la perspectiva subjetivista sobresaliera, atendiendo la contingencia del capricho y el inter3s.

3.- Desprendidos de estas posturas, podemos agrupar el argumento de opiniones éticas en su tránsito histórico, en cuatro vertientes: relativismo “empírico” (en virtud de la variedad de percepciones de la ética en tiempos, lugares y culturas); relativismo “utilitarista” (en relación a la argumentación de la diversidad de apreciaciones sobre el bien, la bondad y la justicia, y su relación estrecha con elementos sensibles como el placer, el dolor, y la conveniencia); el relativismo “epistemológico” (identificado con el no cognitivismo ético); y el relativismo “subjetivista” (representado por la exaltación en las ideas de libertad y voluntad del sujeto para actuar conforme a ellas).

4.- Como consecuencia de las categorías anteriores y ante la observación de lo diverso, sin leyes generales o principios universales encontramos a una ética débil, desplazada de su naturaleza práctica, aplicabilidad, pertinencia e interrelación con otras disciplinas, como el derecho.

5.- En el tránsito de estas ideas morales, junto con las políticas y las jurídicas se percibe el cambio radical de las concepciones del mundo, el hombre y la ciencia que logró el pensamiento moderno. Con este, se comienza a construir el imperio de la razón humana y de la rigurosidad en la investigación de las distintas disciplinas, quedando despojada la pregunta sobre el *qué* de las cosas y su análisis ontológico, por un estudio que pretende el *cómo* a través del análisis de los fenómenos del mundo que no sólo aspira alcanzar un conocimiento descriptivo de las cosas sino uno terminantemente exacto. Así, la rigurosidad en el método, la exactitud y la comprobación forman los presupuestos necesarios para el estudio de toda materia que quisiera verse despojada de los lastres en que se convirtieron las reflexiones metafísicas y valorativas de épocas pasadas.

6.- En este trance, la desestimación de la ética como materia importante y real para el desarrollo del hombre, fue perdiendo no sólo su contenido (la moral), sino su interrelación y cercanía con materias como la política y el derecho, ocasionado por el escepticismo imperante de los valores en una consecuencia del ánimo científicista. El empirismo marca entonces la separación ser- deber ser, llamando a atender al hombre como *es*, dejando a un lado los ideales de cómo *debiera ser*. El derecho en este

CONCLUSIONES

contexto, se concibe como mandato y previsión, entendiéndolo a su vez desde la voluntad que implica la razón de quien lo ordena.

7.- Sobre estas perspectivas nace el positivismo jurídico, con la pretensión de formar una ciencia del derecho, con todos los caracteres propios de las ciencias físico-matemáticas y naturales. Para lograr este propósito debía estudiarse únicamente la facticidad de la materia desvinculándola de todo valor, formulando la escisión entre el derecho que es y el derecho que debe ser. El objetivo del análisis científico del derecho se centró en las normas jurídicas como la más fiel expresión de su composición objetiva, y expresión sistemática exacta.

8.- De ahí nuestro bagaje teórico- práctico actual, y las tesis que giran en torno a las relaciones entre la ética y el derecho como disciplinas diversas y alejadas (de acuerdo con la posición y postulado de los representantes del positivismo más radical), o como interconectadas de manera contingente, tal como empezó a transitarse con el pensamiento de autores como Hart y Raz, encontrándonos actualmente con posturas más flexibles que admiten una relación mucho más estrecha.

9.- En contraste con las posiciones que generalizamos en relativistas y positivistas, en el ámbito ético y jurídico respectivamente, encontramos la postura realista clásica, o del realismo metafísico, como también se le ha denominado, sosteniendo un aparato epistemológico y ontológico fundado en la naturaleza racional del ser humano, a partir del cual analiza y estructura en una visión teleológica objetiva del hombre desde una perspectiva individual, atendiendo de manera importante su desarrollo como ente social.

10.- Así, a partir de los postulados y fundamentaciones de las tesis aristotélico tomistas, se muestra la interconexión de la materia ética y la jurídica, en una visión integral del desarrollo del hombre en el camino de su perfeccionamiento individual y social.

11.- Dicha postura representa una visión integral de la vida y de las disciplinas humanas, en tanto que reconoce las necesidades y potencialidades del ser humano en su aspecto positivo y negativo, logrando fundamentar racionalmente los límites esenciales y necesarios para el desarrollo de su vida y convivencia. Considerando al hombre

precisamente humano e imperfecto, con todas las variantes que pudiese lograr, sin entenderse como una previsión matemática y sistemáticamente organizada, sino en atención a un orden que obedece a las propiedades naturales de su ser, atendiendo al mismo tiempo a la contingencia en la materialización de sus propósitos.

12.- Por ello, encontramos a la razón práctica como guía y a la prudencia como hábito, virtud y conocimiento que guía al hombre en la valoración de las cosas que le conciernen en lo individual, sin dejar de ver al otro. Justamente, uno de los elementos que vinculan a la ética y al derecho es la actuación del razonamiento práctico y de la prudencia como hábito, virtud y conocimiento.

13. Justificados asimismo por la naturaleza de su ser, encontramos las potencias humanas que aluden a los fines del hombre, y que por vía de su ejercicio, en este caso, por medio de la actividad racional, el hombre aprehende los valores más esenciales, denominados por Finnis “Bienes Humanos Básicos”, sobre los que tendrá conciencia de dirigir u orientar su operación.

14.- Estos bienes básicos son valores objetivos que atienden, como hemos dicho a la naturaleza del hombre, por ello son entendidos universales en su aprehensión. Asimismo, en el ámbito operativo se reconocen para su actualización las denominadas por Finnis exigencias de la razón práctica, explicados como elementos que dirigen u ordenan acciones específicas, respondiendo a la pregunta sobre los medios para concretar un fin o un bien.

15.- Consideramos a los bienes humanos básicos fundamento de la ética, en tanto son reconocidos como instancias pre-morales ante las cuales se formulan los preceptos primeros del razonamiento práctico. En este sentido, los bienes humanos básicos le dan sentido y dirección racional y objetiva a la ética, en vista de que conforman las bases de nuestras inclinaciones y razonamientos para actuar.

16.- Por su parte, el derecho en todas sus dimensiones, procura el cuidado respeto y vigilancia de las relaciones humanas, en las que se encuentran inmersos la salvaguarda de bienes esenciales y secundarios, sin perder de vista la consecución del bien común.

CONCLUSIONES

De esta forma, los bienes humanos básicos se encuentran presentes en todos los campos de actuación del derecho, ya sea que se legisle, que se dirija el gobierno o que se resuelva un caso concreto.

17.- Así pues, consideramos a los bienes humanos básicos como el primario que une a la ética y el derecho, ya que ambas materias atienden lo humano en lo individual y en lo colectivo.

18.- Con esto no se está identificando a la ética y al derecho. El derecho como institución directiva y coactiva se encarga de velar por el respeto y cumplimiento efectivo en el resguardo y resarcimiento de posibles violaciones o transgresiones a la esfera individual o colectiva. Mientras que el campo de la ética, abarca todo tipo de relaciones humanas, en todo momento y ante cualquier acción, en virtud de que se refiere a la formación del buen carácter del hombre.

19.- La ética y el derecho por tanto, guardan una relación estrecha que permanece, incluso cuando trata de negarse su incidencia o interacción.

EPÍLOGO

El derecho como herramienta que promueve el orden dentro de la sociedad, debe buscar satisfacer también las demandas de esta, de lo contrario se convierte en un conocimiento vacío e impracticable. En este sentido, debemos comprender al derecho como un elemento que repercute de manera trascendental en nuestra vida. A través del tiempo de los lugares y las circunstancias, han podido percibirse en obras de literatura general y especializada, las necesidades reales y preocupaciones respecto del hombre en su consideración de sí y el rumbo que toma su vida en común.

Por ello, hemos reunido algunos fragmentos de pensamientos que llaman a repensar el tema que hemos tratado aquí, convirtiéndose en un tópico común, pero no por ello menos importante. Consideramos que esto nos hace reflexionar sobre el tiempo simple y los compuestos, en ese pasado, presente y futuro del que no escapamos y cuyas consecuencias estamos y estaremos enfrentando.

Es preciso recordar que no pretendemos hacer llamados de autoridad, pues es bien sabido que se consideran falacias. Por eso no se apela aquí al autor, sino a la idea expresada. Citamos pensamientos simplemente para mostrar la importancia e incluso la urgencia de revisar el tema, una y otra vez, con el paso del tiempo que nos instruye a nosotros, pero también a las generaciones anteriores y posteriores, debiendo analizar con ello lo que fuimos, lo que somos y lo que queremos ser:

“**A** lo largo de los últimos cien años hemos descubierto que la importancia exagerada que se da a las adquisiciones materiales no puede producir de ningún modo un país unido, puesto que la capacidad para adquirir puede verse amenazada fundamentalmente en cualquier instante, y puesto que no se ha dado aún respuesta a

aquellas manifestaciones espirituales de descontento, que, al ser del todo desatendidas, abruman siempre, hasta derrumbar nuestro frágil material de construcción. Esta clase de sociedad produce paz y exaltación sólo cuando triunfa; pero una vez que sus fundamentos son sometidos a seria prueba, no produce más que odios y profunda desesperación. Nosotros hemos aprendido esta lección en el siglo XIX. Se nos advirtió y permanecemos sordos a la advertencia. No se nos ocurrió preguntar a dónde íbamos, ni qué propósitos tenía nuestra vida nacional. La nueva riqueza llegó a intoxicarnos, y no tuvimos tiempo para averiguar el precio de su adquisición, el resultado de su estrategia para adquirirla. Tuvimos hábitos sin filosofía, poder sin principios, autoridad sin justicia. Hicimos universales las pequeñas, inmediatas generalizaciones de nuestras súbitas ganancias, y nos lanzamos a protegerlas con aquella pasión ciega que se niega a reflexionar sobre los resultados. Olvidamos que el espíritu del Tiempo moldea a los hombres ateniéndose a las generalizaciones a las cuales damos nuestra confianza. De esta manera, cuando aseguraron que el bien público era el digno resultado de una guerra interna, nos creímos benefactores y perdimos el secreto de la paz social. Las personas que ignoran las tragedias del pasado sólo deben culparse a sí mismas si son causa de las tragedias del futuro.”

LASKI, Harold J., *La crisis de la democracia*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1950, pp. 216 y 217.

“**H**oy la moral es un artículo de primera necesidad, precisamente porque nuestras «sociedades avanzadas», con todo y su avance, están profundamente desmoralizadas: cualquier reto nos desborda. No sabemos qué hacer con los inmigrantes, con los ancianos y los discapacitados; la corrupción acaba pareciéndonos bien con tal de ser nosotros quienes la practiquemos y, por supuesto, que no se nos descubra; no sabemos a donde situar a los enfermos de sida ni cómo valorar la ingeniería genética. Y todo esto es síntoma de la falta de vitaminas y de entrenamiento, propia de equipos que sólo saben jugar a la reacción, a la defensiva, pero que se sienten incapaces de atacar porque están bajos de forma, les falta una buena dosis de «moral del Alcoyano»; del defensa del Alcoyano que, perdiendo por nueve a cero, pidió prórroga para tratar de empatar”.

CORTINA, Adela, *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Santillana, Aula XXI, Madrid, 1996, p. 18.

“Si esa situación de anemia espiritual del Estado nos preocupa con algo más que con una pesadumbre; si la sentimos vivamente como un asunto nuestro y entendemos que, frente a ella, será siempre precaria y a la larga estéril la solución de refugiarnos en la vida privada, hemos de estar dispuestos a luchar por un saneamiento del estado en el plano ético. Hay, pues, que decidirse a actuar en pro de una reconstrucción espiritual de los órdenes políticos. Esta reconstrucción implica en síntesis dos cosas, de acuerdo con lo antes apuntado: reafirmar la personalidad moral del estado, y devolver todo su vigor al principio de autoridad (*autoritas*). Son estos dos objetivos, propiamente, dos aspectos indisociables de una misma gran tarea”.

ZAFRA, José, “La autoridad y el derecho bajo la crisis de los valores éticos”, en *Persona y Derecho*, no. 15, 1986, Pamplona, España, p. 151.

“[...] **T**engo la convicción de que cualquiera que sea el crimen de una criatura humana en ese grado de vergüenza y de abandono merece piedad, incluso respeto, incluso amor. Durante una semana usted ha sido golpeado, cuestionado, humillado, por hombres que se sienten justos, que creen tener su conciencia en regla. Sé incluso que durante su detención se le obligó a permanecer de rodillas durante horas sobre un rayo de bicicleta. Bajo estas mismas leyes usted y yo tendremos que enfrentarnos a esos mismos hombres que sin miramientos lo señalarán y exigirán al jurado su cabeza [...] Los hombres, Jacques, tienden a recomponer la historia, a emitir juicios por los hechos. Eso es simple. Haces esto, luego eres esto, punto. No hay más. Lo otro es más difícil; significa abismarse en el corazón de un hombre, en su historia, en sus dramas, en el daño que otros le hicieron. Si pudiéramos hacerlo, lo que implicaría tener la mirada de Dios, nunca podríamos emitir un juicio. Sólo podríamos sentir una inmensa y dolorosa piedad”.

SICILIA, Javier, *El reflejo de lo oscuro*, 2ª reimpresión, FCE, México, 2001, pp. 20 y 23.

“La aculturización es posible, y con frecuencia benéfica; pero la desculturación es una amenaza. De la misma manera que no hay que avergonzarse de amar más a los unos de uno que a los otros, sin que esto lleve a practicar la injusticia, tampoco hay que

tener vergüenza de tenerle apego a una lengua, a un paisaje, a una costumbre: es en esto en lo que se es humano”.

TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros...* op. cit., p.435.

"**T**odo hombre es como un hueso, siempre ligado a otro... Si la vida causa dolor a un miembro, ninguno de los otros permanecerá indiferente. Si a ti no te provoca nada el dolor de los demás, no podremos llamarte ser humano."

SAADI, Poeta Persa, siglo XII,

<http://www.jornada.unam.mx/2007/01/07/index.php?section=cultura&article=a02n1cul>

"**N**adie es una isla, completo en sí mismo; cada hombre es un pedazo del continente, una parte de la tierra; si el mar se lleva una porción de tierra, toda Europa queda disminuida, como si fuera un promontorio, o la casa de uno de tus amigos, o la tuya propia; la muerte de cualquier hombre me disminuye, porque estoy ligado a la humanidad; y por consiguiente, nunca hagas preguntar por quién doblan las campanas; doblan por ti”.

DONNE, John, *Por quien doblan las campanas*, trad. cast. Lola Aguado, Círculo de lectores, España, 1979.

"**I**ndica Martín, sucede que en las sociedades secularizadas son muchos los hombres que han dejado de creer en Dios o, al menos, en la posibilidad de una revelación, y sin embargo al mismo tiempo, siguen pensando que el conocimiento de la ética debe ser algo simple y se escandalizan ante la diversidad de conceptos morales, lo que manifiestamente constituye una incoherencia. También podría explicarse la especial difusión del argumento de la diversidad de opiniones éticas en la cultura actual debido a la decepción que muchas personas educadas en el realismo han experimentado acerca de la posibilidad de alcanzar la verdad, particularmente en el orden práctico. Como hoy se tiene una especial conciencia de las limitaciones de la razón, resulta plausible que se reaccione con un *todo* o *nada* y, al comprobarse la dificultad de la ética, se termine por perder la confianza en la razón y su capacidad de conocer principios de justicia suprapositivos”.

GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, III, México, 2002, p. 30.

“President Clinton urges Americans to ask not “what’s in it for me? But rather “what’s in it for us?” He appeals to his audiences to develop “a new spirit of community, a sende that we’re all in this together”. We are thought from the cradle that whenever “we” becomes as important as “me”, whenever the social becomes as important as the individual, we are needing down a slippery slope toward tyranny and misery”.

WHEATSHEAF, Harvester, “Comparative federalism and federation”...

“Les cites ouvrières flambant neuves n’ont pas, comme ont pu l’annoncer certaines, fait disparaître les vieux problèmes sociaux les belles maisons n’ont pas fait de belles gens. L’egalité des chances dans l’éducation est devenue un slogan creux”.

RHODES, R. A. W., “L’organisation de la transformation urbaine; la planification par objectives dans les villes anglaises ”, en *Les structures locales en Grande-Bretagne et en France*, Ed. La documentation française, Paris, 1982, p. 135.

“Dijo Jesús, ¡todos sois hermanos! Marx invocó: ¡hermanos proletarios, uníos!

No fue posible.

Crearon una bomba capaz de acabar con todos, con los hermanos de Cristo y con los hermanos de clase, y sólo a partir de ese momento parece que comenzaron a cambiar las cosas.

Como dijo Einstein: cuanto más oscura es la sombra de la bomba atómica que sobre todos se cierne, tanto mejor comprende la humanidad que todos somos hermanos.

Este nuevo pensamiento formulado en el manifiesto Russell-Einstein de 1955, constituye hoy un importante elemento de la política mundial, el cual presupone nuevos imperativos morales. ¿Mejores o peores de los que existían en la era atómica? Pareciera que son los mismos, pero allá en el horizonte algo lanza rayos encendidos contra ellos.

La hermandad, evidentemente, es algo bueno pero en nombre de la bomba se es hermano no de Cristo, sino de la bomba.”

ADAMOVICH, Ales, “El pensamiento humanista y el pensamiento militarista en la era atómica”, en Fernando Claudín (comp.), *La perestroika ¿A dónde va la unión soviética?*, ed. Pablo Iglesias, Madrid, 1989, p. 151.

“Después de un decenio que se caracterizó sobre todo por el egoísmo y la arrogancia, necesitamos restaurar la moral del mundo. Necesitamos ver al mundo como un gran vecindario. Esa es la idea de la solidaridad internacional, sin la cual la humanidad podría desaparecer durante el próximo siglo. Necesitamos un nuevo orden, con base en la justicia y la paz...”

Informe de la reunión de Estocolmo de 1991,

“Un mundo sin regulaciones jurídicas firmes, sin aparatos de justicia atendidos, sin percepción de desigualdades que han de igualarse, sin negociación que busque *sumas positivas*, sin multilateralismo, sin respeto a otras culturas, bajo un liberalismo abierto, está condenado a la barbarie y a la ley del más fuerte”.

GONZÁLEZ DE LA VEGA, René, *Justicia e Ideología*, UNAM-IIIJ, México, 2005, p. 427.

Finalmente nosotros tomamos la frase anterior y concluimos: Un mundo liderado bajo el relativismo ético-jurídico, está condenado a la barbarie y a la ley del más fuerte.

BIBLIOGRAFÍA

- AQUINO, Tomás De, *Summa de Teología*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Tomo II, parte I-II, 3ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997.
- , *Summa de Teología*, Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, Tomo III, parte II-II, 3ª ed., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1998.
- ALEXY, Robert, *El concepto y la validez del derecho*, Barcelona, Gedisa, 1997.
- ARISTÓTELES, *Tratado del Alma*, trad. Antonio Ennis, Espasa Calpe, Argentina, 1944.
- , *Ética Nicomaquea*, trad. Antonio Gómez Robledo, 2ª ed., UNAM, México, 1983.
- , *Ética Eudemia*, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 1994.
- , *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet, Gredos, Madrid, 1988.
- , *Metafísica*, trad. Patricio Azcárate, 3ª ed., Colección Austral, Espasa Calpe, Madrid, 1990.
- , *Política*, trad. Antonio Gómez Robledo, 2ª ed., UNAM, México, 2000.
- AUBENQUE, Pierre, *La prudencia en Aristóteles*, Barcelona, Crítica, 1999.
- BALLESTEROS, J., *Sobre el sentido del derecho*, 2ª reimpresión, Tecnos, Madrid, 1992.
- BELL, Daniel, *El fin de las ideologías*, Madrid, Tecnos, 1964.
- BENÍTEZ, Laura (Coord.), *Homenaje a Descartes*, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, México, 1993.
- BEUCHOT, Mauricio, *Historia de la filosofía griega y medieval*, editorial Torres y Asociados, 3ª ed., México, 2001.
- , *Los principios de la filosofía de Santo Tomás. Líneas generales del pensamiento sociopolítico de Santo Tomás de Aquino*, Instituto Mexicano de Doctrina Social Cristiana, México, 2002.
- BILBENY, Norbert, *Aproximación a la ética*, 2ª ed., Ariel, Barcelona, 2000.
- BOBBIO, N., *El problema del positivismo jurídico*, Eudeba, Buenos Aires, 1965.
- , *El positivismo jurídico*, 1ª reimpresión, Debate, Madrid, 1998.
- CAMPS, Victoria, GUARIGLIA Osvaldo y SALMERÓN, Fernando (eds.), *Concepciones de la ética*, Trotta, Madrid, 1992.

- , *Historia de la Ética, De los griegos al renacimiento (I)*, Crítica, Barcelona, 1988.
- , *Historia de la Ética, La ética moderna (II)*, Crítica, Barcelona, 2002.
- , *Historia de la Ética, La ética contemporánea (III)*, Crítica, Barcelona, 1989.
- CANTO-SPERBER, Monique y OGIEN, Ruwen, *La filosofía moral y la vida cotidiana*, trad. cast. Lucas Vermal, Paidós, Barcelona, 2005.
- CASTAN TOBEÑAS, José, *Derecho civil español, común y foral*, T. I, Vol. II, 12ª ed., Reus, Madrid, 1978.
- CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los Dioses*, trad. Julio Pimentel Álvarez, UNAM, México, 1976.
- , *Sobre la república*, introducción, notas y apéndice de Alvaro D'Ors, Madrid, Gredos, 1984.
- CISNEROS, Isidro, *Derechos Humanos de los pueblos indígenas en México. Contribución para una ciencia política de los derechos colectivos*, México, Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal, 2004.
- CORTS GRAU, José, *Historia de la filosofía del derecho*, Tomo I, 2ª ed., Editora Nacional, Madrid, 1968.
- CORTINA, Adela, *Ética aplicada y democracia radical*, 3ª ed., Tecnos, Madrid, 2001.
- , *Ética sin moral*, 2ª ed., Tecnos, Madrid, 1992.
- , *El quehacer ético. Guía para la educación moral*, Aula XXI, Santillana, Madrid, 1996.
- DAVIDSON, Donald, *Ensayos sobre acciones y sucesos*, IIF- UNAM, Crítica, 1995.
- DEL VECCHIO, Giorgio, *Historia de la filosofía del derecho*, Bosch, Barcelona, 1960.
- DWORKIN, R. M. comp., *Filosofía del derecho*, FCE, 1ª ed., México, 1980.
- , *Los derechos en serio*, 5ª reimpr., Ariel, Barcelona, 2002.
- ECHEVERRÍA, Rafael, *El búho de Minerva. Introducción a la filosofía moderna*, Dolmen ediciones, Chile 1993.
- ELÍAS DE TEJADA, Francisco, *Historia de la filosofía del derecho y del estado. Cuaderno primero Oriente, Grecia y Roma*, Escelicer, Madrid, 1946.
- ERRÁZURIZ MACKENNA, Carlos José, *La teoría pura del derecho de Hans Kelsen. Visión crítica*, EUNSA, Pamplona, 1986.

BIBLIOGRAFÍA

- FASSÒ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho I Antigüedad y Edad Media*, Tomo I, Pirámide, Madrid, 1982.
- , *Historia de la filosofía del derecho 2 La Edad Moderna*, Tomo II, Pirámide, Madrid, 1982.
- , *Historia de la filosofía del derecho 3 La Edad Moderna*, Tomo III, Pirámide, Madrid, 1982.
- FERRATER MORA, José, *Diccionario de filosofía*, T. I, II, III y IV, Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- FINNIS, John, *Aquinas, Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press, New York, 1998.
- , *Fundamental of ethics*, Oxford University Press, Oxford, 1983.
- , *Moral absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Catholic University of America Press, Whashington D. C., 1991, trad. cast. De Juan José García Norro, *Absolutos Morales. Tradición, Revisión y Verdad*, EUNSA, Barcelona, 1992.
- , *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford 1980, trad. cast. ORREGO, C., *Ley Natural y Derechos Naturales*, Abeledo- Perrot, Buenos Aires, 2000.
- , BOYLE, J. y GRISEZ, G., *Nuclear deterrence, morality and realism*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
- FRAILE, Guillermo, *Historia de la filosofía T. II, Filosofía judía y musulmana. Alta escolástica: desarrollo y decadencia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986.
- GAOS, José, *Antología filosófica. La filosofía griega*, FCE, México 1940.
- GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, *Filosofía y retórica del iusnaturalismo*, III, México, 2002.
- , *Naturaleza y Política*, Edeval, Chile, 1997.
- GARCÍA MAYNEZ, Eduardo, *Positivismo jurídico, Realismo sociológico y iusnaturalismo*, UNAM, México, 1997.
- GEORGE, Robert P., *The autonomy of law. Essays on Legal Positivism*, Oxford, Great Britain, 1999.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Los seis grandes temas de su filosofía*, en el Tomo IV de Obras recopiladas por El Colegio Nacional, México, 2001.
- GRISEZ, G., *Difficult Moral Questions*, Franciscan Press, Quincy, Illinois, 1997, pp. 858-870.

- GROCIO, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis*, trad. cast. Jaime Torrubiano Ripol, *El derecho de la guerra y de la paz*, T. I, Reus, Madrid, 1925.
- GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, t. III: *siglo V. Ilustración*, Madrid, Gredos, 1969.
- , *Los filósofos griegos*, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimp. México 1995.
- HAYEK, Friedrich A., *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid, 2ª ed., 1985.
- HERVADA, Javier, *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*, EUNSA, España, 2002.
- , *Introducción crítica al derecho natural*, Minos, México, 1999.
- , *Historia de la ciencia del derecho natural*, 3ª ed., EUNSA, Pamplona, 1996.
- , *Lecciones propedéuticas de filosofía del derecho*, 3ª ed., EUNSA, Pamplona, 2000.
- HOERSTER, Norbert, *En defensa del positivismo jurídico*, Gedisa, España, 1992.
- HOTTOIS, Gilbert, *Historia de la filosofía del renacimiento a la posmodernidad*, Cátedra, Madrid, 1999.
- IONESCU, Constantin Nicol, *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas*, Tomos I y II, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1973.
- JAEGER, W., *Alabanza de la ley, los orígenes de la filosofía del derecho y los griegos*, trad. A. Truyol y Serra, 2ª ed., Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.
- , *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, FCE, México, 1942.
- JUSTINIANO, Augusto, *El Digesto de Justiniano*, trad. cast., D'Ors, A., Fernández-Tejero, F., Pamplona, Aranzadi, 1968-1975.
- KANT, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, trad. cast. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989.
- KAPLAN, Marcos, *Estado y globalización*, UNAM-IIIJ, México, 2002.
- KELSEN, Hans, *Teoría general del Derecho y del Estado*, 5ª reimpr., trad. cast. Eduardo García Máynez, UNAM, México, 1995.
- , *Teoría pura del derecho*, 7ª. ed., trad. cast. Roberto J. Vernengo, UNAM, México, 1993.
- LAPORTA, Francisco, *Entre el derecho y la moral*, México, Fontamara, 1993.
- LASKI, Harold J., *La crisis de la democracia*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires, 1950.

BIBLIOGRAFÍA

- MARÍAS, Julián, *Historia de la filosofía*, Biblioteca de la Revista de Occidente, 32ª ed., Madrid, 1980.
- MARTÍNEZ CORTINA, Rafael (dir.), *Diccionario Enciclopédico de Economía*, T. VII y VIII, Planeta, Barcelona, 1982.
- MASSINI CORREAS, Carlos, *La desintegración del Pensar Jurídico en la Edad Moderna*, Abeledo- Perrot, Buenos Aires, 1980.
- MACINTYRE, A., *Historia de la ética*, Paidós, 4ª reimpresión, Barcelona, 1991.
- MESSER, Augusto, *La filosofía en el siglo XIX, Empirismo y naturalismo*, trad. José Gaos, Revista de Occidente, Madrid, 1926.
- MOORE, G. E., *Principia Ethica*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 2ª ed., México, 1997.
- , *Principia Ethica*, Barcelona, Crítica, 2002.
- NIETZSCHE, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, México, 8ª reimpresión, 1997.
- , *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, México, 7ª reimpresión, 1997.
- OLLERO TASSARA, Andrés, *Derechos humanos. Entre la moral y el derecho*, UNAM, México, 2006.
- ORREGO SÁNCHEZ, Cristóbal, *Analítica del derecho justo. La crisis del positivismo jurídico y la crítica del derecho natural*, IJ-UNAM, México, 2005.
- PIEPER, Annemarie, *Ética y moral. Una introducción a la filosofía práctica*, trad. cast. Gustau Muñoz, Crítica, 1990.
- PLATTS, Mark, *La ética a través de su historia*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1988.
- PLATÓN, *La República*, introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo, 2ª ed., UNAM, 2000.
- , *Diálogos, T. I, Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques y Protágoras*, trad. cast. Calonge Ruiz, J., Lledó Iñigo, E., García Gual, G., Gredos., Madrid, 1987.
- , *Diálogos, T. II, Georgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Cratilo*, trad. cast., Calonge Ruiz, J., Acosta Mendez, E., Olivieri, F.J., Calvo, J.L., Gredos., Madrid, 1988.
- , *Diálogos, T. V, Parménides, Teeteto, Sofista, Político*, traducción, introducción y notas Santa Cruz, Isabel, Vallejo Campos, Álvaro, Cordero, Néstor Luis, Gredos, Madrid, 1988.

- POPKIN, Richard H., *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, FCE, México, 1983.
- POPPER, Karl R., *La lógica de la investigación científica*, 3ª. reimpr., Tecnos, Madrid, 1973.
- POULQUIÉ, Paul (dir.) *Diccionario del lenguaje filosófico*, Labor, Barcelona, 1967.
- RAZ, J., *The authority of law. Essays on law and morality*, Oxford, O. U. P., 1979, trad. cast., TAMAYO Y SALMORÁN, Rolando, *La autoridad del derecho. Ensayos sobre derecho y moral*, IIJ-UNAM, México, 1982.
- RIVAS, Pedro, *Las ironías de la sociedad liberal*, 1ª ed., IIJ-INAM, México, 2004.
- ROBIN, Leon, *La moral antigua*, Argos, Buenos Aires, 1947.
- ROMERO, José Luis, *La Edad Media*, FCE, 21ª reimpr., México, 1998.
- SHAKESPEARE, William, *Romeo y Julieta*, 15ª ed., Porrúa, México, 1990.
- SARTRE, Jean Paul, *El existencialismo es un humanismo*, ed. Peña Hermanos, México, 1998.
- SUÁREZ, Francisco, *De Legibus*, trad. cast. José Ramón Eguillor Muniozgueren, *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, Instituto de estudios Políticos, Vol. I, Madrid, 1967.
- TODOROV, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, 3ª ed., México, Siglo XXI, 2003.
- TRUYOL Y SERRA, Antonio, *Historia de la filosofía del derecho y del estado, I. De los orígenes a la baja Edad Media*, Alianza Universidad, sexta edición, Madrid, 1978.
- , *Historia de la filosofía del derecho y del estado, II. Del Renacimiento a Kant*, Alianza Universidad, segunda edición, Madrid, 1982.
- VERDROSS, A., *La filosofía del derecho del mundo occidental. Visión panorámica de sus fundamentos y principales problemas*, trad. Mario de la Cueva, UNAM, 1962.
- VIGO, Rodolfo L., *El iusnaturalismo actual. De M. Villey a J. Finnis*, Fontamara, México, 2003.
- VIOLA, Francesco, *La democracia deliberativa entre constitucionalismo y multiculturalismo*, IIJ-UNAM, México, 2006.
- WARNOCK, Mary, *Ética Contemporánea*, Nueva colección Labor, Barcelona, 1968.
- WITTGENSTEIN, L., *Una conferencia sobre la ética*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 2005.
- , *Tractatus logico-philosophicus*, 3ª. Reimpresión, Alianza Editorial, Madrid, 2002.

BIBLIOGRAFÍA

---, *Investigaciones filosóficas*, trad. cast. García Suárez, Alfonso, y Moulines, Ulises, UNAM-Crítica, Barcelona, 1988.

WINDELBAND, Wilhelm, *Historia General de la filosofía*, 15ª ed., Ateneo, México, 1960.

ZELLER, Eduard, *Sócrates y los sofistas*, traducido por Rovira Armengol, Ed. Nova, Buenos Aires, 1955.

ARTÍCULOS EN OBRAS COLECTIVAS

ÁLVAREZ TURIENZO, Saturnino, “La Edad Media”, en CAMPS, Victoria, *Historia de la Ética, De los griegos al renacimiento (I)*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 345- 489.

AMORÓS PUENTE, Celia, “Sartre”, en CAMPS, Victoria, *Historia de la Ética, La ética contemporánea (III)*, Crítica, Barcelona, 1989, pp.327 – 385.

FINNIS, John, “Derechos e injusticias del aborto: réplica a Judith Thomson”, en DWORKIN, R. M. comp., *Filosofía del derecho*, FCE, 1ª. ed., México, 1980, pp. 241-284.

GARZÓN VALDÉS, Ernesto, “¿Cuál es la relevancia moral del concepto de dignidad humana?”, en BULYGIN, Eugenio, *El positivismo jurídico*, 1ª ed., Fontamara, México, 2006, pp. 13–58.

---, “El problema ético de las minorías étnicas”, en OLIVÉ, León (comp.), *Ética y diversidad cultural*, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, México, 1993, pp. 31-59.

GÓMEZ CAFARRENA, José, “El Cristianismo y la filosofía moral cristiana”, en CAMPS, Victoria, *Historia de la Ética, De los griegos al renacimiento (I)*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 282- 344.

GUISAN, Esperanza, “El utilitarismo”, en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la Ética, La ética moderna (II)*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 456– 498.

HART, H. L. A., “El positivismo y la independencia entre el derecho y la moral”, en DWORKIN, R. M. comp., *Filosofía del derecho*, FCE, 1ª. ed., México, 1980, pp. 35-74.

RYAN, John K., “El problema de la verdad”, en BRENNAN, Robert E., *Ensayos sobre el tomismo*, colección Jordan, España, 1963, pp. 87- 104.

SÁDABA, Javier, “Ética analítica”, en CAMPS, Victoria, *Historia de la Ética, La ética contemporánea (III)*, Crítica, Barcelona, 1989, pp. 163 – 220.

SALDAÑA, Javier, “La dignidad de la persona. Fundamento del derecho a no ser discriminado injustamente”, en TORRE MARTÍNEZ, Carlos de la (Coord.), *Derecho a la no discriminación*, UNAM-CONAPRED, México, 2006, pp. 57-80.

- , “La filosofía política de Tomás de Aquino” en CONSTANTE, Alberto (Coord.), *Imprescindibles de la ética y la política (siglo V a. C.- siglo XIX d. C.)*, UNAM-FFyL, México, 2006, pp.
- SAONER, Alberto, “Hume y la Ilustración Británica”, en CAMPS, Victoria (ed.), *Historia de la Ética, La ética moderna (II)*, Crítica, Barcelona, 2002, pp. 283 – 314.
- THOMSON, J. J., “Defensa del aborto”, en DWORKIN, R. M. comp., *Filosofía del derecho*, FCE, 1ª. ed., México, 1980, pp. 211-240.
- VIGO, R. L., “Una teoría distintiva “fuerte” entre normas y principios jurídicos”, en DELGADO BARRIO, Javier y VIGO, Rodolfo L., *Sobre los principios jurídicos*, Abeledo-Perrot, Argentina, 1998, pp. 89-154.

HEMEROGRAFÍA

- AGUAYO, Enrique, “El concepto de persona en la filosofía de Mauricio Beuchot”, en *Estudios, Filosofía, historia, letras*, no. 41, verano 1995, ITAM, pp. 85-99.
- FIGUEROA REGUEIRO, Pablo, “¿Retorno a Aquino? El nuevo derecho natural y las relaciones entre moral y naturaleza”, en *Estudios de Deusto*, vol. 49/2, julio-diciembre, Bilbao, 2001.
- FINNIS, J., “Aristóteles, Santo Tomás y los absolutos morales”, en *Persona y Derecho*, num. 28, 1993, pp. 9-26.
- , “The rights and wrongs of abortion: a reply to Judith Jarvis Thomson”, en *Philosophy and Public Affairs*, 2, 1973, pp. 117-45.
- , “The fairy tale’s moral”, en *The law quarterly review*, v. 115, EUA, 1999, pp. 170-175.
- , con G. GRISEZ- J. BOYLE, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate End*, “The American Journal of Jurisprudence”, 32 (1987), pp. 99- 151.
- GARCÍA HUIDOBRO, Joaquín, “Las exigencias básicas de la razonabilidad práctica”, en *Revista de Ciencias Sociales*, nums. 36-37, 1991-1992.
- , “Un principio fundamental en la filosofía práctica de Aristóteles: “lo que ha que hacer sabiendo, lo aprendemos haciéndolo” (EN 1105a 32)”, en *Ars Iuris*, num. 25, 2001, pp. 109-32.
- MASSINI CORREAS, Carlos I., “La nueva escuela anglosajona del derecho natural”, en *Revista de ciencias sociales*, Edeval, Valparaíso, no. 41, primer y segundo semestre de 1996, pp. 371-392.
- MONDOLFO, Rodolfo, “La conciencia moral en la ética de Sócrates, Platón y Aristóteles”, Separata de *Humanidades*, tomo XXXIV, Ministerio de Educación, Universidad Nacional de Eva Perón, Argentina, 1954, pp. 1-54.

BIBLIOGRAFÍA

ORREGO S., Cristóbal, “John Finnis. Controversias contemporáneas sobre la teoría de la ley natural”, en *Acta Philosophica*, vol. 10 (2001), fasc. 1, pp. 73-92.

PANFERRADA, Gustavo Eloy, “Los valores éticos”, en *Anales de la Academia Nacional de Ciencias Morales y Políticas*, T. XXVI, 1998, Buenos Aires, Argentina.

SALDAÑA, Javier, “Derechos humanos y naturaleza humana. La naturaleza humana como instancia de atribución normativa” en *Revista de Administración Pública*, número 105, 2002, pp. 3- 18.

VERNENGO, Roberto, “Relativismo ético y justificaciones morales”, *Revista Doxa*, Cuadernos de filosofía del derecho, no. 4, 1987, Alicante, España.

VILLORO, Luis, “Sobre relativismo cultural y universalismo ético. En torno a las ideas de Ernesto Garzón Valdés”, en *Revista Isonomía de Teoría y filosofía del derecho*, num. 9, octubre, México, 1998.

ZAFRA, José, “La autoridad y el derecho bajo la crisis de los valores éticos”, en *Persona y Derecho*, no. 15, 1986, Pamplona, España.

ARTÍCULOS EN INTERNET

ANTÓN, José María, L.C., *Germain Grisez, una vida al servicio de la renovación de la moral*, p. 305, http://www.upra.org/archivio_pdf/ao42_anton.pdf.

LAUAND, L. Jean, “Lo Lúdico en los Fundamentos de la Cosmovisión de Tomás de Aquino”, en *Revista Internacional d' Humanitats*, revista anual binacional no. 1, 1998 – edición conmemorativa de 30 anys de fundació de la Facultade de Educação da Universidade de São Paulo (1969-1999), versión electrónica <http://www.hottopos.com.br/rih1/>.

LEGISLACIÓN

Declaración Universal de Derechos Humanos, Adoptada y proclamada por la Asamblea General en su resolución 217 A (III), de 10 de diciembre de 1948.

OTRAS FUENTES DE INTERNET

<http://www.cbc-network.org/>