

BIENES BÁSICOS Y RELACIONES INTERPERSONALES. RESPUESTA AL PROFESOR ODERBERG¹

Eduardo Ortiz Llucca
Universidad Católica de Valencia “San Vicente Mártir”

Resumen: El artículo completa la importante contribución de David Oderberg a la ética de la ley natural (*Estructura y el contenido del bien*) en dos puntos: la necesidad de reconocer el marco de relaciones interpersonales amorosas en que tiene lugar nuestra búsqueda de bienes (lo que, entre otras cosas, permite encontrar una vía de solución al debate entre parcialistas e imparcialistas) y la atención a la epistemología de la ley natural, es decir, al acceso a los preceptos de ley natural.

Palabras clave: Ley natural, bienes básicos, relaciones interpersonales, razones para amar-razones para actuar, epistemología de la ley natural, parcialismo e imparcialismo.

Abstract: This paper adds two elements, which I find missing, in David Oderberg’s outstanding contribution to natural law ethics (*Structure and Content of the Good*). First, the necessity of recognizing the framework of loving interpersonal relationships, in which our search for goods takes place (this recognition will allow, among other things, to find a solution to the longstanding debate between partialism and impartialism in ethics); second, taking into account the epistemology of natural law, i.e., our access to natural law precepts.

Key words: Natural law, basic goods, interpersonal relationships, reasons to love-reasons to act, epistemology of natural law, partialism and impartialism.

1. INTRODUCCIÓN

De entre nuestros conceptos morales, el de *bien* es uno de los más básicos o centrales –si no el que más–. En su *Crítica de la razón práctica*, recordaba Kant la célebre “fórmula

¹ D. S. Oderberg. “Estructura y el contenido del bien” (en este volumen), citado a partir de ahora como ECB.



de las escuelas, *nihil appetimus, nisi sub ratione boni; nihil aversamus, nisi sub ratione mali* (nada apetecemos, sino lo que consideramos bueno; nada deseamos, sino lo que juzgamos malo)².

Para explicar esta centralidad del bien, podemos aludir a la no autosuficiencia de los seres vivos. Recordemos la importante distinción metafísica entre lo *trascendente* (aquello que no depende de otra cosa para existir; el Dios de los filósofos griegos es un buen ejemplo) y lo *inmanente* (lo que depende de otra cosa para existir; todo lo que no sea Dios...). La dependencia que los objetos inmanentes tienen respecto a otros objetos o realidades da como resultado el que sin éstos los primeros llevarán una existencia truncada... y hasta pueden dejar de existir. Pensemos, por ejemplo, en lo que supone pasar unas horas en una habitación pequeña, cerrada y sin ventilación, para un ser vivo como nosotros.

Pues bien, es la naturaleza de los objetos o individuos inmanentes la que dicta qué necesitan para desarrollarse adecuadamente: por eso, “el bien es una propiedad singular, que podemos definir como *lo que satisface los apetitos naturales de una cosa o lo que desarrolla su naturaleza*”³. El reconocimiento del uso *atributivo*⁴ del término *bien* está implicado en este modo de introducir este concepto clave en la filosofía moral: es decir, para saber qué es bueno para un X dado, hemos de saber cuáles son los apetitos de X o cuál es su naturaleza. Por consiguiente, a fin de reconocer cuál es el bien o los bienes humanos, hemos de conocer qué es un ser humano, qué es una humana naturaleza.

Los seres humanos son individuos vivos inmanentes o “animales racionales dependientes” –según la certera frase de A. MacIntyre–. Como acabamos de repasar, hemos de mirar a la naturaleza humana si queremos identificar qué necesitamos para alcanzar un adecuado desarrollo o florecimiento.

El teórico de la ley natural manifiesta que, si seguimos este procedimiento, descubriremos que –al menos en un sentido– el bien para los seres humanos es monolítico, dado que apunta a una propiedad singular: la de aquello que satisface o completa a la naturaleza humana o la de la actuación acorde con ella. No obstante, en otro sentido, esta propiedad singular (qué es bueno para el ser humano) es un complejo de otras propiedades: las que configuran una vida humana adecuada o lograda. Afirmar que el bien es a la vez una propiedad singular y un complejo de propiedades puede parecer paradójico.

La paradoja queda, sin embargo, despejada, cuando advertimos que el término *felicidad* apunta a todo lo que es bueno para la naturaleza humana: “así como la vida humana tiene múltiples facetas y los apetitos humanos son diversos, así también lo bueno para el hombre o la felicidad tiene muchos aspectos”⁵.

² I. Kant (1788/1994). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Sígueme, p. 81.

³ D. S. Oderberg (2000). *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*. Oxford: Blackwell, p. 37.

⁴ P. T. Geach (1956). “Good and Evil”, *Analysis* 17, pp. 33-42.

⁵ D. S. Oderberg. *Op. cit.*, pp. 40-41.



Si, a pesar de la innegable variedad en sus manifestaciones, aceptamos la existencia de una naturaleza humana común como *un rasgo objetivo del mundo*, este supuesto se convierte en “el punto de partida para las argumentaciones sobre la estructura necesaria de la motivación humana y las obligaciones, derechos, virtudes y otros fenómenos morales de los que depende tal motivación”⁶.

El acercamiento a la ley natural *centrado-en-el-mundo* continúa la tradición de la ética de la ley natural. Se presenta como una alternativa al hoy extendido acercamiento a la ley natural *centrado-en-el-agente*, en el que “a través de la comprensión de la inteligibilidad de la acción humana realizada con la intención de alcanzar algún fin, los teóricos defienden que ese fin es un bien intrínseco y, por tanto, básico”⁷.

Podríamos decir que el acercamiento a la ley natural *centrado-en-el-mundo* recomienda un enfoque naturalista –siempre que reconozcamos que solamente un “naturalismo no-reductivo (o liberal o católico)”⁸ casa con la tradición de la ley natural–. ¿Podríamos decir, no obstante, que hay una ventaja propia del acercamiento a la ley natural *centrado-en-el-agente*, a saber, que parece adecuarse mejor a nuestra convicción pre-teórica de que las personas son los seres más importantes del mundo natural? Quizás, como haré, la metodología más recomendable sea la de combinar estos dos acercamientos a la ley natural que hemos citado.

Algo más a modo de preámbulo: dado que la contribución que comento pretende para la ética de la ley natural el estatus de una teoría, es necesario repasar los problemas que plantean tanto el contenido como la estructura de sus afirmaciones. Por ello, mi comentario presentará una distribución similar a la del profesor Oderberg.

2. EL CONTENIDO DE LA ÉTICA DE LA LEY NATURAL

Como hemos advertido, la felicidad es el bien de la naturaleza humana. La felicidad es una propiedad singular que incluye en sí varios elementos o ingredientes. El teórico de la ley natural identifica esos elementos con los *bienes básicos* que, a su vez, constituyen nuestras *razones para actuar* y que convierten a nuestras acciones en acciones humanas, *inteligibles desde un punto de vista práctico*⁹.

La regla que Oderberg utiliza para aislar la lista de bienes básicos procede de la respuesta a la, así llamada, *pregunta fundamental* de la teoría de la ley natural: “¿existe una facultad o capacidad humana tal que su uso propio satisfaga la naturaleza humana, de tal modo que no sea necesaria una explicación posterior en términos de alguna

⁶ ECB.

⁷ *Ibid.*

⁸ P. F. Strawson (1985). *Skepticism and Naturalism: Some Varieties*. Londres: Methuen, p. 40.

⁹ M. C. Murphy (2001). *Natural Law and Practical Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 2.



facultad o capacidad más general?”¹⁰. Es decir, para aislar la lista de bienes básicos, no hemos de buscar entre, por ejemplo, lo que consideramos valioso, sino más bien atender esas facultades cuyas operaciones propias desarrollan plenamente nuestra naturaleza humana. O, también, habremos de identificar aquellos tipos de objetos que actualizan las facultades características de la naturaleza humana, de un modo tal que ya no haga falta recurrir a una explicación posterior en términos de alguna otra capacidad o facultad más general. Éste es el caso, por ejemplo, de la verdad, objeto al que apunta nuestra facultad cognoscitiva. Lo que aquella pregunta fundamental recomienda es el descubrimiento de las relaciones entre diversas facultades humanas y sus objetos. Tales relaciones no son cosas, sino actividades o conductas. Estamos en el territorio de la razón práctica.

La regla de Oderberg se revela como una herramienta metodológica decisiva para detectar la lista de bienes básicos. La pretensión teórica de semejante regla puede parecer extremadamente ambiciosa a nuestras mentes contemporáneas, tan acostumbradas al desacuerdo filosófico. Pero no deberíamos apuntar a nada menos que a una lista *definitiva* de bienes básicos. Esta pretensión es filosóficamente legítima, incluso impecable.

Hay una segunda regla que es, de hecho, un complemento y una derivación de la primera: como los bienes específicos pueden subsumirse en bienes más generales, éstos resultan ser los bienes básicos. Este movimiento no es trivial: desde un punto de vista explicativo, es iluminador conocer las relaciones de subsunción establecidas entre los distintos bienes. Vale la pena añadir también que esta segunda regla admite otra formulación: no en términos de relaciones “género-especie”, sino en términos de “todo-partes”.

A partir de estas dos reglas, la propuesta de Oderberg considera que la lista de bienes básicos está constituida por *la vida, el conocimiento, el trabajo y el juego, la experiencia estética, la amistad y la religión*. En la medida en que descansa en las dos reglas antes mencionadas, una de las ventajas de la oferta de Oderberg es que nos suministra un criterio para discernir entre candidatos que merecen y que no merecen formar parte de la lista de bienes básicos. Aquellos que, aun pareciéndolo, no son bienes básicos genuinos, resultan ser:

– *El placer (y el alejamiento del dolor)*: no es un bien básico porque, si seguimos la primera regla de Oderberg, hemos de preguntar: ¿cuál es el objeto que actualiza una supuesta facultad relativa al placer? La imposibilidad de responder a esta pregunta muestra que, en realidad, no hay una tal facultad-del-placer. Lo único que podemos manifestar es que el placer (y el dolor) acompaña, de vez en cuando, al ejercicio de facultades tales como la razón, la voluntad. También podemos decir que tenemos sentimientos y emociones placenteros y desagradables o dolorosos.

Además, el placer en sí mismo no puede ser un bien básico, ya que puede acompañar a una actividad que sea malvada en virtud de su contenido. La experiencia de la

¹⁰ ECB.



humanidad registra, desgraciadamente, patologías como el placer que experimentan algunos torturadores cuando desempeñan su horrenda tarea.

En definitiva, el placer y el dolor no son *per se* signos de una actividad buena o mala.

– Es un error categorial entender la *paz interior* (“el estado de no tener deseos que uno crea que están insatisfechos”¹¹) como un bien básico. La paz interior es una propiedad estructural de nivel superior que deriva de la búsqueda y el logro de los bienes básicos. Alcanzarla presupone ejercitar toda una serie de virtudes por parte del agente (las cuatro cardinales y sus virtudes anejas).

Por otro lado, la identificación que hace Murphy entre la “paz interna” y la “carencia de deseos insatisfechos” implica apelar al deseo de un modo tal que supone dificultades insuperables. Por aludir a una de ellas: parece alimentar el absurdo de que habríamos de poner en marcha deseos por la única razón de satisfacerlos.

– Algo semejante podríamos decir respecto a los *logros* (hacer “cosas que son valiosas o impresionantes o de algún modo admirables”¹²), como candidato a la lista de bienes básicos. Los logros son también una propiedad estructural de nivel superior, derivada de la persecución y posesión de los bienes básicos. Una vez más, no hay objetos que actualicen las supuestas facultades implicadas en los logros o en la consecución de la paz interna. No hay pues facultades correspondientes uno-a-uno a los logros o a la paz interna.

– *La felicidad* –en palabras de Murphy, “la conquista exitosa de un plan de vida razonable”– tampoco es un bien básico. En realidad, es el mejor ejemplo de propiedad estructural de nivel superior, dependiente de la prosecución y posesión de los bienes básicos. También podríamos afirmar que, en un cierto sentido, la paz interna aparece con la consecución de la felicidad. Incluso los logros podrían ser considerados como ingredientes de la vida feliz –aunque bien podríamos decir que un cierto distanciamiento respecto a los logros es una de las condiciones de la vida feliz¹³.

Volvemos a encontrar el error categorial que supone confundir niveles (propiedades estructurales de nivel superior con esos niveles básicos que conforman los bienes básicos), al proponer como candidatos a la lista de bienes básicos:

– *La integridad* o la coherencia con uno mismo o la veracidad o la rectitud. Éstas son distintas maneras de apuntar a una virtud. Respecto a las virtudes en general, podemos recordar que “los hombres/las/necesitan... del mismo modo que las abejas sus agujijones”¹⁴.

¹¹ M. C. Murphy. *Op cit.*, p. 123.

¹² T. Chappell (1998). *Understanding Human Goods*. Edinburgo: University of Edinburgo Press, p. 41.

¹³ Esta apostilla no debe entenderse como un comentario a favor de la *ataraxia* o de otro ideal moral de corte estoico. Más bien, la relación del agente con un bien básico *superordenador* (*vide infra*) le permite esa distancia respecto a los logros, a los que acabo de aludir.

¹⁴ P. T. Geach (1993). *Las Virtudes*. Pamplona: Eunsa, p. 53.



Pero las virtudes no son bienes básicos¹⁵. Son esos hábitos operativos buenos (*habitus operativus bonus*) que necesitamos para alcanzar los bienes básicos o los medios para conseguirlos. Por consiguiente, podemos afirmar que la relación entre virtudes y bienes es instrumental. “Las virtudes son la *única* manera en que los agentes pueden ir en busca de bienes, de tal manera que son características que los agentes *deben* tener si van en busca de un bien”¹⁶. Sin virtudes, no hay disfrute de los bienes básicos. Añadamos inmediatamente que hay grados en la consecución y disfrute de los bienes básicos, en función del mayor o menor ejercicio de las virtudes por parte del agente.

– La razón, la racionalidad y la razonabilidad (T. Chappell), la *razonabilidad práctica* (J. Finnis) o la *excelencia en el obrar* (M. Murphy) son asimismo virtudes que acompañan la búsqueda de los bienes básicos. La *equidad o imparcialidad (fairness)* (T. Chappell) es una virtud también, pero que no abarca la prosecución de cualquier bien básico y que, como habremos de ver, no se identifica con la totalidad de la vida de un buen agente moral.

– Por último, hemos de tener cuidado en no confundir bienes básicos con *derechos y deberes*, porque “los derechos y los deberes emergen del bien”¹⁷. Por ejemplo, el respeto a los seres humanos es uno de los deberes que se siguen del bien básico de la vida.

No es inusual que los teóricos contemporáneos de la ley natural hayan propuesto a la *familia* o al *mundo natural* como bienes básicos. Por lo que toca a la familia, la tradición de la ley natural la ha considerado como una sociedad natural (la primera célula viva de la sociedad). En la medida en que un adecuado análisis del amor y la amistad facilitará nuestra aprehensión de la realidad familiar y aunque el amor familiar no es lo mismo que el amor conyugal, avancemos ya que Tomás de Aquino calificó el matrimonio como *maxima amicitia*¹⁸.

¿Qué hay acerca del *mundo natural*? Desde luego, el interés por el mundo natural no perfecciona ninguna facultad humana. Lo que sí podemos afirmar es que este interés es de hecho una condición de posibilidad del desarrollo completo de nuestra naturaleza humana. Dicho de otro modo: perseguir bienes básicos exige un tratamiento adecuado del mundo natural. Sin embargo, el restablecimiento del valor instrumental del mundo

¹⁵ Pero “no hay teoría de las virtudes sin una teoría del bien. No obstante, una teoría del bien trae consigo una batería completa de otros conceptos, como los de derechos y deberes, que apuntalan –en sentido *metafísico*– los hábitos morales buenos, i.e., las virtudes, que surgen de su internalización propia. Las virtudes y los vicios son modos en que los seres humanos se orientan o se alejan del bien. Son hábitos de acción e inacción y la acción/inacción lo son respecto de deberes, reglas, mandatos, consejos y otros principios que guían la acción. Si se separan de esta maquinaria, las virtudes flotan libres en un vacío metafísico y tienen poco que decir como guías metodológicas para la resolución de problemas éticos” (D. S. Oderberg (2002). “Review of Rosalind Hursthouse’s *On Virtue Ethics*”, *Philosophical Books* 43, pp. 159-163, en pp. 161-162).

¹⁶ ECB.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Santo Tomás de Aquino. *Suma contra Gentiles*, l.3, c. 123, n2694.



natural no nos permite singularizarlo como un bien básico –al mismo nivel que la vida, el conocimiento, el trabajo y el juego, la experiencia estética, la amistad y la religión.

3. LA ESTRUCTURA DE LA ÉTICA DE LA LEY NATURAL

Hay un segundo haz de cuestiones que plantea el enfoque a la ley natural *centrado-en-el-mundo* que Oderberg propone. Son las que tienen que ver con la estructura que esta teoría ha de mostrar: si hay una jerarquía de bienes básicos, si hay un bien supremo o superordenador y la naturaleza de las relaciones entre los bienes básicos y los no básicos. Tras repasar las cuestiones relativas al contenido y a la estructura, argumentaré que falta algo en la importante versión de la ética de la ley natural que Oderberg presenta –algo que tiene que ver con el marco en el que tiene lugar la búsqueda de bienes básicos.

3.1. *Los bienes básicos, ¿son finitos o infinitos?*

Hay dos maneras en las que está justificado hablar de una infinidad de bienes básicos: en primer lugar, hay ejemplificaciones o instancias potencialmente infinitas de los bienes básicos; en segundo lugar, *mereológicamente*, los bienes básicos podrían ser infinitos, pues sus partes constituyentes pueden ser infinitas.

Pero, al margen de estos dos sentidos de infinitud, hemos de mantener que la lista de bienes básicos es finita. Pues, “lo que buscamos cuando intentamos enumerar los bienes básicos es una lista de las más generales características distinguibles de la actividad humana que constituyen el florecimiento humano”¹⁹. Por supuesto, en el florecimiento o desarrollo humano, hay grados: no todo ser humano alcanza el mismo grado. Ésa es una cuestión que depende del estándar mediante el cual medimos el florecimiento humano²⁰. Pero, en la medida en que los seres humanos son finitos, el florecimiento humano ha de serlo también.

Apelar a un potencial desarrollo de la especie humana a fin de sugerir la existencia de una lista infinita de bienes básicos no es sino comprometerse con la indefinición o la indeterminación. Ninguna de ellas ayuda de verdad a la argumentación.

3.2. *Jerarquía, marcos y principios en la teoría de la ley natural*

Solemos priorizar los bienes que perseguimos en nuestras vidas. Vivir de un modo u otro implica una u otra jerarquía de bienes. Pero vivir de un modo u otro conlleva también una *jerarquía de amores*. Cada uno de nosotros tiene una ordenación de amores

¹⁹ ECB.

²⁰ Al final de esta contribución, precisaré más el tema del estándar mediante el que medimos el florecimiento humano.



(*ordo amoris*)²¹. Este orden es jerárquico. No puede ser de otro modo, ya que tenemos relaciones amorosas con otras personas (amor conyugal, amor familiar, amistad, amor paterno-filial...), que pueden entrar en conflicto las unas con las otras. Hemos de ordenar entonces nuestras relaciones. En realidad, no dejamos de ordenar nuestras relaciones amorosas²².

Recurrir al amor supone una observación de crucial importancia para cualquier reflexión ética y, *a fortiori*, para una ética de la ley natural: si una parte clave de una teoría de la ley natural es su explicación del papel que desempeña la racionalidad práctica y si una explicación de la racionalidad práctica en términos de ley natural sostiene que las razones básicas para actuar tienen el estatus que tienen en virtud de la naturaleza humana, habría que advertir que el ser humano es no solamente un *ens cogitans* o un *ens volens*, sino también y sobre todo un *ens amans*, es decir, un individuo que, más que cualquier otra cosa, quiere ser amado y amar. De hecho, cada uno de nosotros ama algo o a alguien. Sin amor, no hay personas.

Aún más: la fuerza motivadora de nuestras razones para actuar depende de lo que nos preocupa o de lo que nos interesa, o mejor, de lo que amamos (dado que el amor a algo incluye el cuidado o la preocupación por ese algo). Nuestros amores suministran razones para actuar, pero ¿cuáles son nuestras razones para amar? Sin que ello suponga comprometerse con el funcionalismo, nuestras relaciones interpersonales²³ suministran nuestras razones para amar: la amo porque es mi esposa, lo amo porque es mi hijo, los amo porque son mis padres o mis hermanos o mis amigos... Las relaciones interpersonales amorosas involucran, desde luego, la afectividad, la imaginación y la memoria, la voluntad y la inteligencia..., la vida de las personas implicadas en esas relaciones.

El reconocimiento del peso específico que el amor tiene para nosotros permite completar de manera definitiva la propuesta teórica de la ética de la ley natural: en efecto, *perseguimos los bienes básicos en el marco de nuestras relaciones interpersonales amorosas*.

²¹ San Agustín. *De doctrina cristiana*, I, c. XXVII, 28. En el tema del *ordo amoris*, San Agustín continúa una tradición que comienza con el comentario de Orígenes al *Cantar de los Cantares*.

²² Tal orden se refleja –como veremos– en el hecho de que perseguimos de distinto modo los bienes comunicados en nuestras relaciones amorosas. Y en el hecho de que valoramos nuestras relaciones de un modo diferente. Quizás valoramos en primer lugar nuestra relación conyugal, después nuestra relación familiar; luego, nuestras amistades; más tarde, nuestra profesión y las relaciones que comporta... ¡o al revés!

²³ Que el núcleo del amor consiste en la satisfacción de alguna relación (*love-comprising relations*) ha sido contemporáneamente enfatizado por W. Newton-Smith. “A Conceptual Investigation of Love”. En A. Soble (ed.) (1989). *Eros, Ágape and Philia. Readings in the Philosophy of Love*. Nueva York: Paragon House, pp. 199-217; cf. también, “la semejanza más chocante entre el amor y la amistad es que ambas son relaciones... El amor... es como la amistad; ambas son relaciones” (O. H. Green. “Is Love an Emotion?”. En R. Lamb (ed.) (1997). *Love Analyzed*, Boulder, Colorado: Westview Press, pp. 209-224, en pp. 214-215; N. Kolodny (2003). “Love as Valuing a Relationship”, *The Philosophical Review* 112, pp. 135-189.



Recordemos que, al amar, el amante quiere comunicar un bien o varios bienes al amado por mor del amado²⁴. En toda relación amorosa hay, pues, tres elementos implicados: el amante, el amado y el bien (básico o no) que el amante quiere comunicar al amado.

Demos un paso más. El amor tiene *etapas*²⁵: en primer lugar, todo amor comienza con un impacto afectivo²⁶ ocasionado por una persona a otra. Los pensadores medievales se refirieron a este episodio afectivo con el término *immutatio*. Esta afección incluye la atracción y la evaluación positiva de la persona que nos ha impactado (el supuesto amado). Cuando quedo positivamente afectado por una persona, experimento una cierta unión con ella, una unión afectiva (*unio affectus*). Esta unión anuncia y promete una más lograda o completa unión que, sin duda, requiere la progresiva implicación de la persona a lo largo del curso de su experiencia y su conducta.

Inmediatamente conectada con la primera etapa –afectiva– de la experiencia amorosa, el amante y el amado experimentan una cierta conformación (*conformatio*) mutua. Ambos descubren una armonía mutua (*coaptatio*) y comienzan a complacerse en la existencia del otro (*complacentia*): “¡qué maravilloso es que tú existas, que estés sobre el mundo!”²⁷. Mientras que el papel de la afectividad llena la primera etapa del amor, el de la imaginación es clave en la segunda.

Sin embargo, no podemos hablar de amor cumplido o logrado, si –más allá de estas dos primeras etapas o estadios– el amante y el amado no deciden (*intentio*) amarse –tercera etapa– y si no se dedican (*electio*) a ello. Mediante la donación y recepción mutuas

²⁴ La fuente de esta caracterización del amor es Aristóteles. *Retórica*, 1380b, pp. 35-36; también Santo Tomás de Aquino. *Suma contra Gentiles*, libro 3, c.90, n2657: “en esto consiste el amor, en que el amante quiere el bien para el amado”.

²⁵ Es la verdad implícita en la intuición platónica de la escala del amor (véase Platón. *El Banquete*). La terminología de las etapas o estadios del amor procede de la obra de Santo Tomás de Aquino *Suma de Teología*, I-II, c.26-28; II-II, c.23-27.

²⁶ En su notable contribución al tema, Harry Frankfurt no ha tenido en cuenta la importancia del elemento afectivo que todo amor incluye. Para Frankfurt, “el corazón del amor... no es ni afectivo ni cognitivo. Es volitivo” (H. Frankfurt (1999). *Necessity, Volition and Love*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 129; cf. también, H. Frankfurt (2004). *The Reasons of Love*. Princeton, NJ: Princeton University Press).

Por contra, Santo Tomás reconoce que la primera afección de nuestras capacidades apetitivas (sensible y racional) es el amor. El amor denota la más básica relación de un apetito respecto al bien; denota también la adaptabilidad de un ser respecto a lo que constituye su bien. En este sentido, Santo Tomás utiliza el término *proportio* (*Suma de Teología*, I-II, c.26, a.2).

Entre los filósofos contemporáneos que han advertido la dimensión afectiva característica de la conducta humana o que han argumentado a favor de su papel en la aprehensión de los valores se encuentran M. Stocker y E. Hegeman (1996). *Valuing Emotions*. Cambridge: Cambridge University Press; M. Johnston (2001). “The Authority of Affect”, *Philosophy and Phenomenological Research* 63, pp. 181-214.

²⁷ J. Pieper (1997). *Las Virtudes Fundamentales*. Madrid: Rialp, p. 442.



—cuarta etapa—, el amante entrega progresivamente su vida al amado, quien recibe este don especial, y el amado entrega a su vez su vida al amante, quien ahora se convierte en receptor. Aparece el amor ahora como dilectivo (*dilectio*)²⁸, comprometiendo la voluntad y la racionalidad. El resultado es la unión interpersonal (*communio personarum*), que trae consigo la asimilación entre el amante y el amado. Un eco de esta unión está ya presente en las tres primeras etapas del amor (aunque solamente cuando los amantes alcanzan el último estadio podemos hablar propiamente de amor logrado).

En condiciones normales, todo ser humano viene de una experiencia amorosa entre un hombre y una mujer, lo que supone una (mayor o menor) experiencia de unión interpersonal (*communio personarum*). Dada la huella definitiva que esta experiencia deja en nuestra naturaleza, ¿resulta descabellado suponer que lo que perseguimos en nuestras biografías, es unirnos (a distintos niveles y en grados diferentes²⁹, claro está) a las personas que amamos? ¿No podríamos decir que la unión interpersonal es el hilo conductor de nuestras biografías? De hecho, nos unimos a quienes amamos, aunque —repitémoslo— no de la misma manera. Y es que hay distintos tipos de amor: conyugal, familiar, paterno y materno-filial, etc. En suma, si tan decisivo es el amor en nuestras vidas, una ética de la ley natural habría de hacer un lugar de privilegio a este fenómeno omnipresente en nuestras vidas. Así, esta ética hará justicia a la condición humana y desalojará lo inadecuado de una comprensión demasiado individualista de nuestra prosecución de los bienes básicos³⁰.

Por cierto, esta explicación del amor no se limita al amor erótico. El análisis en cuestión es igualmente aplicable a la amistad o al amor entre padres e hijos. La capacidad que tiene esta explicación para dar cuenta de las patologías del amor es algo que las valida ulteriormente: tales patologías aparecen, cuando el amante se limita a la primera o a la segunda o a la tercera, reduciendo así dramáticamente su capacidad de amar.

Sin embargo, el amor es un término con alcance descriptivo. Esto es, no solamente establece una meta a la que tender, si pretendemos un amor logrado o cumplido. En tanto que describe una realidad, el amor apunta a algo que, en mayor o menor medida, todo ser humano experimenta. Indudablemente, el amor tiene autoridad sobre nosotros³¹. Tal autoridad se revela en el hecho de que el amor ayuda decisivamente a configurar nuestra identidad personal. ¿Cómo?

A causa de la asimilación entre amante y amado que todo amor trae consigo³², acabamos pareciéndonos a quienes amamos. Levantamos nuestras defensas respecto a ellos, nos convertimos en vulnerables respecto a ellos. Además, les permitimos decir no

²⁸ Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, I-II, c.26, a.3.

²⁹ El grado diferente adquirido en la profundidad de nuestras diferentes relaciones amorosas trae consigo la jerarquía de amores que cada uno vive.

³⁰ Antes de llegar a ser razonadores prácticos independientes, somos razonadores prácticos dependientes (A. MacIntyre (1999). *Dependent Rational Animals*. Londres: Duckworth).

³¹ Es algo que Harry Frankfurt (cf. nota 26) ha demostrado convincentemente.

³² El amor es una "*vis unitiva et concretiva*". Santo Tomás de Aquino, *III Sent.*, d.27, c.1, a.1.



pocas cosas en relación con nuestra auto-interpretación. Ellos contribuyen a nuestro diseño³³. Forman parte de nosotros mismos.

Estas reflexiones no quieren minimizar el carácter único (*incommunicabilis*) de la identidad de cada persona. Han de ser entendidas en contraste con una concepción demasiado individualista de la identidad personal o frente a un concepto ingenuo de autonomía.

Pero *amor* es también un término evaluativo: sabemos que no está fuera de lugar pensar sobre *lo que* autoriza uno u otro amor³⁴. Es la lección que subyace a la ya explicada intuición de que el amor tiene etapas o estadios. Una referencia a los bienes (y a los bienes básicos) que se comunican en una determinada relación amorosa nos ayuda a descubrir lo que autoriza a uno u otro amor y si uno u otro amor está autorizado³⁵.

3.3. *El bien superordenador*

Al abrir la ética de la ley natural a la importancia del amor, advertimos que uno de los bienes básicos que aparecen en la lista suministrada por Oderberg pasa ahora a primer plano: se trata de la amistad. ¿No es la amistad el bien supremo?

La propuesta de Oderberg es, sin embargo, considerar a la religión como el bien superordenador. Tiene sus razones: siendo criaturas, debemos algo al Creador, “el objeto de la religión es la reverencia al Dios único por una sola razón, a saber: la de ser primer principio de la creación y gobierno de las cosas”³⁶.

Pero habría de decirse algo más respecto al estatus de la religión como un bien –el bien superordenador–, ya que ¿no es cierto que la religión ha sido presentada como una virtud, una parte de la virtud moral de la justicia?³⁷ Esta línea de razonamiento apuntaba tradicionalmente a la propuesta de que la religión se ordena al bien de “mostrar a Dios el debido honor”³⁸.

³³ Hay una cierta verdad en estas palabras: “parece apropiado decir que no queda identidad individual fuerte, cuando desaparecen las «identidades unidas» que proceden de los amantes, amigos, familiares, compañeros de trabajo e instituciones” (N. Merino (2004). “The Problem with «We»: Rethinking Joint Identity in Romantic Love”, *Journal of Social Philosophy* 35, pp. 123-132, en p. 130).

Respecto a la amistad: “en tanto que amigo íntimo de otro, uno queda característica y distintivamente receptivo a ser dirigido e interpretado y, en esa medida, diseñado, por el otro” (D. Cocking y J. Kennett (1998). “Friendship and the Self”, *Ethics* 108, pp. 502-527, en p. 503).

³⁴ “La autoridad del amor deriva del hecho de que apunta al bien” (J. Lear. “Love’s Authority”. En S. Buss y L. Overton (eds.) (2002). *Contours of Agency: Essays on Themes from Harry Frankfurt*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, pp. 279-292, en p. 286).

³⁵ E. Ortiz (2005). “Verdad e historicidad de la experiencia del amor”, *Anthropotes*, 21/1, pp. 57-67.

³⁶ Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, II-II, c.81, a.3.

³⁷ “La religión no es una virtud teológica ni intelectual, sino moral, pues es parte de la justicia”. Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, II-II, c.81, a.5, ad.3.

³⁸ Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, II-II, c.81, a.4.



En segundo lugar, como Oderberg defiende, la tesis de que la religión es el bien básico superordenador, no sólo se refiere a lo que supone la búsqueda de la religión en nuestras vidas, sino también al contenido religioso implícito en cada uno de los bienes básicos. Por ejemplo, si el trabajo es un bien básico, es perfectamente inteligible decir que hay partes del trabajo de, digamos, un profesor de filosofía, que pueden estar dotadas de contenido religioso: imaginemos que el profesor en cuestión no sólo se dedica a argumentar a favor de cada uno de los enunciados de su teoría y a buscar su consistencia (y cualquier otro requisito formal), sino que tampoco pasa por alto temas con contenido religioso explícito –como la valoración de versiones antiguas y nuevas de los argumentos que tienen que ver con la existencia de Dios–. Por consiguiente, este profesor intenta comunicar un bien a sus alumnos: el de una metafísica comprensiva y adecuadamente argumentada.

Pero, ¿no habríamos de añadir que también es importante que este profesor haya de comunicar este bien en un marco especial, i.e., el de un interés cuidadoso y particular por sus alumnos? Todo profesor sabe que hay diferentes modos –adecuados e inadecuados– de tratar a quienes asisten a sus clases y tutorías. No es éste un tema menor.

La recuperación de un marco así –en el que tiene lugar la búsqueda y comunicación de bienes y bienes básicos– ¿tiene algo que decirnos acerca de la supuesta primacía de la amistad entre los bienes básicos? Los pensadores medievales –entre ellos, Santo Tomás de Aquino– advirtieron de la existencia de una estructura determinada en todo amor volitivo (*dilectio*). Es la estructura que se muestra en la distinción entre amor de concupiscencia (*amor concupiscentiae*) y amor de amistad (*amor amicitiae*): este último se refiere a la voluntad del amante dirigida hacia el amado, mientras que el amor de concupiscencia tiene que ver con la acción dirigida al bien querido para el amado³⁹.

Ello no implica el tratar los bienes básicos como meros medios, desconsiderando así la importancia que habrían de tener en nuestra teoría de la ley natural. No hemos de olvidar que los bienes básicos apuntan a las diferentes partes de nuestra humana naturaleza y a que “el ser humano florece, sólo si todas las partes de su naturaleza racional están comprometidas”⁴⁰. Tratar a veces los bienes básicos como medios (para el amado) es compatible con perseguirlos por sí mismos en otras ocasiones⁴¹.

³⁹ Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, I-II, c.26, a.4.

⁴⁰ ECB.

⁴¹ Podemos especificar más la relación entre jerarquía de amores (*ordo amoris*) e identidad personal, y entre *ordo amoris* y los bienes que perseguimos. Así, primero: como hemos advertido, el amor ayuda decisivamente a configurar los límites de nuestras identidades personales. Podemos después detallar esta afirmación, en virtud de la distinción entre amor de amistad y amor de concupiscencia: nuestra jerarquía de amores –amores de amistad y concupiscencia– delimita nuestras identidades personales. Respecto a la relación entre nuestra jerarquía de amores y los bienes que perseguimos, creo que el marco en el que perseguimos cada bien viene condicionado por las relaciones con quienes tenemos amor de amistad y con las personas y cosas respecto a las que tenemos amor de concupiscencia.



Entre los amores de amistad de nuestra jerarquía de amores, hay personas con las que mantenemos amistad (la amistad incluye el amor de amistad, pero no al revés). Y recordemos que la caridad es un tipo de amistad. Como dice Tomás de Aquino, la caridad es amistad con Dios. Pero la amistad es un tipo de amor. Por consiguiente, la caridad es una de las especies del amor: la más lograda. Aquí hay un punto en el que la religión y la amistad se encuentran.

A partir de esto, podemos afirmar que la religión y la amistad están vinculadas: ambas son los bienes básicos superordenadores. Es perfectamente entendible que un tema clave para la vida moral de una persona es la presencia o ausencia de la religión en su búsqueda de los bienes básicos. Pero eso no debe hacernos olvidar que otro tema clave es el del ya repasado marco en el que el agente persigue los bienes (básicos o no). Como vimos, este marco viene suministrado por su *ordo amoris* (sus amores de amistad y concupiscencia). Entre sus amores de amistad, tendrá amigos. Y añadamos: debido al peso decisivo del amor en las vidas humanas⁴², la presencia o ausencia del amor de amistad y de la amistad con Dios (caridad) es también un tema clave para la vida moral de las personas.

Hemos de concluir que la estructura de los bienes básicos y la estructura del marco (*ordo amoris*) en el que perseguimos esos bienes básicos guían “la estructura de los conceptos éticos que constituyen juntos un sistema moral cohesivo y consistente”⁴³.

Por tanto, es cierto que una adecuada y precisa teoría de la ley natural ha de preguntarse por cuáles son los bienes básicos. Pero también habría de descubrir y explicar con todo realismo cómo los perseguimos. El recurso al marco de relaciones interpersonales amorosas en el que son buscados tales bienes resulta, por ello, inevitable.

Oderberg no está lejos de mi propuesta cuando se refiere al hecho de que “en un proyecto existencial no sólo es posible, sino también necesario, que el sujeto estructure la búsqueda que va a hacer de los bienes básicos de modo que se ajuste a sus circunstancias, aptitudes e intereses personales”⁴⁴. ¿No resultaría más esclarecedor hablar de *finés* o *amores*, en lugar de *intereses*? *Los fines* o *los amores* resultan aquí intercambiables, ya que “todo agente obra por algún fin... el fin es para cada uno el bien deseado y amado. Luego es evidente que todo agente, cualquiera que sea, ejecuta todas sus acciones por amor”⁴⁵. Por cierto, el reconocimiento del modo en que, en realidad, los agentes estructuran la búsqueda de bienes básicos en sus vidas refuerza la plausibilidad del enfoque a la ley natural *centrado-en-el-agente* y la estrategia metodológica de combinar las aproximaciones a la ley natural *centrada-en-el-mundo* y *centrada-en-el-agente*.

⁴² Y debido al hecho de que, como criatura, todo ser humano es llamado al amor de amistad y a la amistad (caridad) con Dios. Cf. SS. Benedicto XVI, *Deus Caritas est*, 25 de diciembre del 2005.

⁴³ ECB.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Santo Tomás de Aquino. *Suma de Teología*, I-II, c.28, a.6.



Como yo lo veo, no dejar de lado el papel del amor en nuestras vidas supone una psicología moral acertada –complemento indispensable de una ética de la ley natural⁴⁶–. Esta propuesta habría de ayudarnos a conocer en detalle “la manera en que las consideraciones estructurales en la ontología moral recaen sobre la toma de decisiones prácticas”⁴⁷, una parte de la ética de la ley natural en que el profesor Oderberg hace algunas observaciones iluminadoras. Así:

– la inconmensurabilidad de los bienes básicos excluye la maximización, pero no los juicios comparativos de importancia entre bienes (o la discusión respecto a la existencia de un bien superordenador);

– el orden moral correcto exige considerar que:

i) Las cosas han de subordinarse a las personas.

ii) Los bienes útiles han de subordinarse a los bienes necesarios (hay bienes que son parte de la vida y comparables a la vida misma: en este sentido, el derecho a la defensa propia se extiende a temas de salud, libertad, libertad sexual y a bienes materiales de gran valor para las personas).

iii) Las necesidades menos urgentes han de subordinarse a las más urgentes.

No resulta *prima facie* contencioso decir que el discurso sobre derechos (y la resolución de conflictos aparentes de derechos), habría de quedar regulado mediante una explicación de los juicios comparativos sobre bienes.

No es difícil imaginarnos en nuestras vidas cotidianas en situaciones de conflictos de promesas y deberes, por ejemplo, en las que hemos de recurrir a juicios de importancia relativa (hay reglas especiales relativas a la promesa y hay circunstancias que eximen de su cumplimiento). Aquí es decisivo tener una descripción adecuada de la situación en que nos hallamos implicados, ya que estamos acostumbrados a contemplar en nuestras vidas diarias “qué complejos pueden llegar a ser los casos reales, y con qué rapidez se llegan a complicar”⁴⁸.

Oderberg suministra un esquema de cómo habría de tratar con estos casos nuestra racionalidad práctica, advirtiendo que ésta es guiada por consideraciones que tienen

⁴⁶ No soy el único que cree que la ética necesita urgentemente del complemento de una psicología moral adecuada. Haciendo la recensión de una importante contribución reciente a la ética de las virtudes, escribe Oderberg: “lo que falta ampliamente en el libro es una teoría de la psicología moral que apunte a la propuesta, una teoría que analice y distinga los diversos tipos de hábitos, entre los que están las virtudes (mejor definidas como *hábitos morales buenos*)”, D. S. Oderberg (2002). “Review of Rosalind Hursthouse’s *On Virtue Ethics*”, *op. cit.*, p. 160.

En general, tampoco la filosofía de la mente ha atendido la importancia que el amor tiene en las vidas de los seres humanos, olvidando, por ejemplo, la contribución del amor en la génesis de nuestras actitudes proposicionales (en este sentido y desde una perspectiva freudiana no ortodoxa, véase J. Lear (1998). *Love and Its Place in Nature. A Philosophical Interpretation of Freudian Psychoanalysis*. New Haven & Londres: Yale University Press).

⁴⁷ ECB.

⁴⁸ *Ibid.*



que ver con la importancia de los bienes. El esquema incluye más principios relativos al orden moral correcto (lo que completa los principios *i*, *ii* y *iii*).

iv) Los bienes sociales y cívicos se subordinan a los bienes necesarios personales y familiares.

v) Las sociedades libres, convencionales, se subordinan a las sociedades naturales. Este principio se relaciona con el hecho de que cada bien básico contiene partes con un carácter esencialmente privado (beneficios familiares, por ejemplo) y partes con un carácter esencialmente público (digamos, beneficios públicos). ¿Cómo alcanzar un balance adecuado entre lo privado y lo público? Hemos de subordinar los bienes personales no necesarios a los bienes cívicos. Como ilustra Oderberg, esto es algo que está en la base, por ejemplo, del pago de impuestos, aunque los gobiernos habrían de evitar que las vidas de las familias y los individuos quedaran obstruidas por los bienes sociales derivados de contribuciones financieras. Por consiguiente, el balance entre lo privado y lo público viene regulado por el principio *v*), en realidad, una reproposición del bien conocido, y no muy aplicado, Principio de Subsidiariedad.

Tales principios “encarnan diferentes tipos de juicios comparativos que la teoría de la ley natural emite, y debe emitir, para que sirvan como guía de los actos que el sujeto realiza”⁴⁹. Además, la aceptación de estos principios revela el orden natural que la teoría de la ley natural da por sentado que existe. De hecho, “los principios *encapsulan* ese orden”⁵⁰.

No obstante, hay un segundo punto importante que olvida la excelente contribución de Oderberg a la ética de la ley natural⁵¹. Me refiero al lado epistemológico de la teoría. Este asunto es muy significativo, a causa del desacuerdo moral radical en que estamos inmersos y a causa de que, si hay leyes naturales, los seres humanos habrían de conocer, por ejemplo, los principios que hemos repasado⁵². Una precisa y adecuada teoría de la ley natural debería darnos una explicación de cómo conocemos y cómo tenemos acceso a los preceptos de la ley natural y a principios suplementarios tales como los que van del *i*) al *v*).

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ El primero, como hemos visto antes, es la alusión al marco de relaciones interpersonales amorosas, en el seno de las cuales ocurre la búsqueda de bienes por parte de los agentes.

⁵² Véase la sugerencia (interesante e insuficiente) de MacIntyre: “quizás no sea tanto mediante la reflexión sobre nuestras inclinaciones individuales, como mediante la reflexión sobre y en las situaciones en que algún bien común está en juego, que nosotros –simples personas– llegamos a nuestros juicios básicos sobre bienes y preceptos. Cuando en tales situaciones pongo en peligro nuestro bien común, negando algún bien genuino... a otro, o cuando ese otro lo pone en peligro, negándome ese mismo tipo de bien, reconozco y no puedo sino reconocer la autoridad del precepto de ley natural que nos prescribe mutuamente no negarnos ese bien particular... Por tanto, es general y característicamente en y a través de ciertos tipos de conflicto dentro de las familias, de las escuelas, de las comunidades políticas locales –cada una con su bien propio– que captamos juntos bienes y preceptos en virtud del reconocimiento práctico de su autoridad” (A. MacIntyre (1997). “Natural Law Reconsidered. Review



Por supuesto, Oderberg no parece soslayar la existencia de conflictos o contradicciones. Toma nota de la existencia de conflictos de derechos, pero esto no es el mismo punto que acabo de manifestar, aunque está relacionado con él. A fin de manejarse con estos conflictos, nos recuerda un principio metodológico de la ética de la ley natural:

vi) La moralidad objetiva es coherente y consistente.

De todos modos, al repasar los conflictos de derechos que inundan nuestras vidas cotidianas, no es extraño plantearse si un sistema moral armónico es algo más que un ideal regulativo, inalcanzable de hecho. La respuesta a esta suposición es la elaboración de una ética de la ley natural, según Oderberg.

Por tanto, respecto a cualquier conflicto, habríamos de descubrir qué factores se hallan implicados en las manifestaciones de cada uno de los contendientes. Necesitaríamos una descripción detallada de los elementos que hay en juego en cada conflicto. Tal descripción presupone los límites establecidos por la ley. Y un subyacente conjunto de principios “que ponen en relación los derechos con los bienes que protegen”⁵³.

El objetivo de la teoría de la ley natural es “hallar un principio (o principios) aplicable a casos concretos que, sin lugar a dudas, valga más que los otros principios que se consideran relevantes”⁵⁴, es decir, principios como los anteriores (del *i*) al *v*) y otros principios como éstos: los derechos naturales tienen precedencia sobre los civiles; cuanto más noble sea el tema de un derecho, mayor es su precedencia sobre otros de tema menos noble; los derechos inalienables⁵⁵ prevalecen sobre los alienables; la relación más estrecha prevalece sobre la más distante, y “esto se funda en el orden natural de los propios intereses”⁵⁶.

Este último principio o subprincipio tiene que ver con un asunto moral que es objeto de discusión en el debate contemporáneo: el de la parcialidad y la imparcialidad. Desde luego,

la parcialidad moral “es central para la teoría de la ley natural” y “se fundamenta” en las ideas de sentido común acerca del actuar y de la posibilidad, y explica intuiciones centrales que tenemos acerca de por qué ciertas personas tienen obligaciones para con otras⁵⁷.

of Anthony J. Lisska’s *Aquinas’s Theory of Natural Law: An Analytical Reconstruction*, *International Philosophical Quarterly* 37, pp. 95-99, en pp. 98-99).

Cf. también, A. MacIntyre (2000). “Theories of Natural Law in the Culture of Advanced Modernity”. En E. B. MacLean (ed.). *Common Truths. New Perspectives on Natural Law*. Wilmington, Delaware: ISI Books, pp. 91-115.

⁵³ ECB.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ La inalienabilidad tiene que ver con el hecho importante de que los bienes básicos son tan centrales para la dignidad humana que no pueden ser abandonados.

⁵⁶ ECB: “el parcialismo ético puede exhibir estos valores/equidad, igualdad de oportunidades.../ como descendientes naturales de un modelo de vida buena construido ‘desde dentro hacia fuera’” (J. Cottingham (1998). “The Ethical Credentials of Partiality”, *Proceedings of the Aristotelian Society* 98, pp. 1-21, en p. 12).

⁵⁷ ECB.



Así, el principio de que “la relación más estrecha prevalece sobre la más distante” y de que “los deberes de una persona se expanden hacia fuera, desde los más cercanos que reclaman su atención moral hasta los más alejados”⁵⁸ es un modo de tenérselas con el enfoque de la mirada igualitaria (*equal regard*) o del interés igualitario (*equal concern*) y que inspira una parte nada insignificante de la teoría moral contemporánea. Los teóricos del interés igualitario (*equal concern*) afirman que cualquier tipo de parcialidad amenaza la moralidad, cuyo núcleo auténtico es la imparcialidad.

¿No se debe esta sospecha a una concepción demasiado astringente de la moralidad? En realidad, “si consideramos que una exigencia moral es un juicio sobre el tipo de conducta que es tolerable desde una perspectiva imparcial, no parece realista esperar que la gente se comprometa con la moralidad de modo incondicional”⁵⁹.

Por el contrario, la teoría de la ley natural defiende la prioridad moral de las relaciones más cercanas sobre las más distantes. Creo que esta precedencia se funda en la existencia de una adecuada jerarquía de amores (*ordo amoris*), la cual va de la mano con los preceptos de la ley natural y con sus principios suplementarios (como los que van del *i*) al *v*)).

Recordemos que nuestra jerarquía de amores es el marco en el que perseguimos los bienes básicos o no básicos y el marco en el que nos los comunicamos mutuamente. Ese marco es un haz ordenado de relaciones amorosas (nuestras razones para amar a aquellos con los que me relaciono). Esta estructura funda desde luego una serie de obligaciones y éstas, a su vez, están en la base de un conjunto de deberes (respecto a los que amamos). Esta observación complementa la afirmación de Oderberg de que “derechos y deberes emergen del bien”. En suma: distintos tipos de derechos y deberes emergen de diferentes tipos de bienes comunicados en nuestras relaciones interpersonales amorosas.

¿Y qué decir respecto aquéllos a quienes no amamos (por ejemplo, esos seres humanos con los que no me he encontrado aún o con los que nunca me cruzaré en mi vida)? Desde luego, tengo algo en común, no poco, con ellos: nuestra naturaleza humana o la común humanidad. Ésta no es una relación histórica, por supuesto, sino, en todo caso, la condición de posibilidad de cualquier relación histórica. En efecto: la humanidad común es el marco último en el que se desenvuelven las relaciones interpersonales.

Pero, tener en cuenta la existencia de este marco puede empujarnos al *reconocimiento* de todo ser humano como persona –si equiparamos *miembro de la humanidad* con *persona*–. Como hemos apuntado, este reconocimiento es la condición de posibilidad de toda relación real y nos mueve a actuar, por ejemplo, con confianza ante cada miembro de la especie humana, con pena o preocupación respecto a quien está angustiado o afligido...

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ S. Wolf (1992). “Morality and Partiality”, *Philosophical Perspectives* 6, pp. 243-259, especialmente en p. 256.



¿No es este reconocimiento una respuesta al valor que acompaña al hecho de ser miembros de la especie humana?⁶⁰ ¿Está este reconocimiento tan lejos del amor (adecuadamente entendido)? No lo creo. A lo que esto apunta es a la posibilidad de universalizar el amor y de universalizar los derechos y los deberes que emergen de los bienes comunicados en las diferentes relaciones amorosas que constituyen nuestra jerarquía de amores, teniendo en mente que el trasfondo de todo esto es el hecho de que, nosotros, los seres humanos, compartimos una naturaleza humana, una humanidad común.

Por último, vale la pena subrayar que, en la más que notable contribución de Oderberg a la ética de la ley natural, su última observación no se referirá ni a un principio ni a un procedimiento de decisión mecánico, sino a una virtud intelectual y moral, la *prudencia*. El sabio moral está en el corazón de la ética de la ley natural. Su papel en la educación moral del lego es fundamental. Este héroe moral es la personificación de todo el andamiaje de una comprensiva teoría de la ley natural: es decir, de aquella teoría que no deja fuera de su explicación a las virtudes, a los principios y subprincipios morales, a los bienes básicos y a los marcos en que los seres humanos van tras esos bienes y se los comunican mutuamente.

⁶⁰ Responder afirmativamente a esta pregunta suministra una solución a un desafío como éste: “la idea de que todo ser humano, sencillamente en virtud de su humanidad, tiene igual dignidad y valor, que toda vida es inmensamente preciosa, es una idea de gran resonancia y nobleza; pero me parece un truco para sacar un magnífico conejo del sombrero del puro y distanciado interés imparcial” (J. Cottingham (1998). “The Ethical Credentials of Partiality”, *op. cit.*, p. 4).

