

La actualidad de la ley natural tomista

Aldo Vendemiati

El título de este artículo podría ser una pregunta, que a los oídos de muchos contemporáneos sonaría retórica: ¿hay alguna actualidad en la ley natural de Santo Tomás de Aquino?

¿Será posible volver a proponer el intento de fundar en la naturaleza humana alguna norma del actuar humano, después de Hume, Kant, Moore, Kelsen? Las oraciones fúnebres por el derecho natural son innumerables, sin embargo, parece que el tema sobrevive: pensar que solo en los años noventa del siglo xx fueron publicados aproximadamente unos setecientos volúmenes sobre el tema¹. ¿De dónde proviene tal interés? ¿De una ingenua *ignoratio elenchi*? ¿De un integrismo católico romano oscurantista y moji-gato? ¿De insensatas nostalgias antimodernas?

Ya que la doctrina tomista de la ley natural está expresada prevalentemente en un contexto teológico, seguiré los siguientes pasos: en primer lugar, me referiré a la problemática de la ley natural en teología, luego pasaré a examinar brevemente algunas cuestiones relativas a la filosofía del derecho, para después ocuparme de temas de carácter epistemológico, ontológico y ético.

I. ¿Ley natural o Palabra de Dios?

Desde el punto de vista de la teología, son bien conocidos las críticas de parte del protestantismo a la noción de ley moral natural: pensemos en

Artículo recibido el día 18 de septiembre de 2017 y aceptado para su publicación el 20 de octubre de 2017.

¹ Datos estadísticos publicados en H. P. KAINZ, *Natural Law: An Introduction and Re-examination*, xiv.

las objeciones elevadas por Karl Barth, Reinhold Niebuhr, Jacques Ellul y otros.² Estas se basan fundamentalmente en la unicidad y autosuficiencia de la revelación bíblica, subrayando gravemente la corrupción del pecado, que mina la base de las estructuras antropológicas de comprensión separadamente de Cristo, enfatizando la dinámica de la justificación como recepción en la fe de un don gratuito, al cual se responde únicamente con la obediencia a la Palabra de Dios.

Si estos teólogos afirman la existencia de una cierta sabiduría ética, compartida por la humanidad prescindiendo de la revelación cristiana, tienden, sin embargo, a evitar cuidadosamente la expresión “ley natural”. Esta expresión tendría sustancialmente el carácter de una ideología acomodaticia (*accommodationist ideology*, en palabras de Stanley Hauerwas) para disfrazar de universalidad y divinizar los presupuestos éticos de la sociedad occidental, una ideología sustancialmente violenta, porque su supuesto universalismo haría ipso facto estúpido y merecedor de coacción a cualquiera que no concordase con sus conclusiones.³

Por mi parte, delicadamente, me gustaría hacer notar que también Hauerwas llega a la conclusión que la ley natural es inaceptable y propone tal conclusión como universalmente válida. ¿De esto se sigue que él considera “estúpido” a quien acepta ley natural? ¿El pensamiento de Hauerwas (apóstol de la no violencia) es por lo tanto “sustancialmente violento”?

En una línea similar a la de Hauerwas encontramos también a Hugo T. Engelhardt, que se presenta como exponente de la Iglesia Ortodoxa Antioquina de Texas. Él polemiza con

un cristianismo occidental [...] que, invocando el derecho natural y otros argumentos filosóficos, busca vincular un mundo neopagano al comportamiento moral y a las normas bioéticas propias del cristianismo. Desde el punto de vista espiritual y moral, el cristianismo occidental de nuestro tiempo no parece estar en grado de convivir con el neopaganismo emergente y con su politeísmo de visión moral. La consecuencia es que antes

² Cf. K. BARTH, *Die kirchliche Dogmatik*, II, 2, § 36, 586-591; R. NIEBUHR, *The Nature and Destiny of Man*, 280-300; H. R. DAVIS – R. C. GOOD (EDD.), “Love, Justice and the Question of Natural Law”, 163-179; J. ELLUL, *La subversion du christianisme*. Un panorama sobre el tema en la tradición protestante podemos hallarla en Y. BIZEUL, “Le droit naturel dans la tradition protestante”, 445-461.

³ Cf. S. HAUERWAS, *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*, 50-71.

que tratar de hacerse lugar con la fuerza de la gracia, prefiere contenerlo invocando la coerción del estado.⁴

Una concepción moral se impondría o con la fuerza de la gracia (sobrenatural, evidentemente) o con la coerción del estado: *tertium non datur*. El razonamiento filosófico, la argumentación, el derecho *natural*; no serían otra cosa que disfraces de normas éticas propias del cristianismo. Una suerte de caballo de Troya –que por otro lado ya no se puede utilizar– para penetrar en el mundo secular.

Desde de los pasados años setenta, no faltan por cierto críticas católicas a la noción de ley natural; críticas que se han fusionado en el vasto movimiento de la teología moral “revisionista” con su oposición a la encíclica *Humanae Vitae* de san Pablo VI (1968).⁵ Fundamentalmente se trata de un rechazo de la noción neoescolástica de ley natural, en la que se fundaría la encíclica. El fundamento teórico de estas críticas hay que rastrearlo en la filosofía y la teología de la naturaleza, de la cultura y de la historia elaborada por autores como Karl Rahner y Bernard Lonergan⁶, que niegan la existencia de una naturaleza humana “en estado puro”, inmutable, de la cual las normas podrían ser derivadas. Desde aquí se mueven para criticar la moral católica tradicional (en particular la sexual), acusada de tener una visión “estática” de la naturaleza humana.

En general, los católicos no llegan a negar del todo la idea de una ley natural universal y obligante; pero afirman que ella consiste en las deliberaciones de la razón moral, que pueden ser interpretadas por cada uno en muchos y diversos modos y que llevan igualmente el signo tanto del pecado como de la redención.⁷

Hay, tiene que haber, alguna “fuente de sabiduría ética” fuera de la revelación. Pero ella es necesariamente relativizada, ya que “lo natural” nunca ha existido y todo lleva el signo de la caída y de la redención. La ley natural, tal como se encuentra en los viejos manuales de moral, es criticada fundamentalmente por tres puntos débiles:

⁴ H. T. ENGELHARDT, *Los fundamentos de la bioética*; las citas son de la edición en italiano *Manuale di bioetica*, 51.

⁵ Cf. F. BÖCKLE (ED.), *El derecho natural*; C. E. CURRAN – R. A. MCCORMIK (EDD.), *Readings in Moral Theology*.

⁶ Sobre Rahner, Cf. J. F. BRESNAHAN, “An Ethics of Faith”, 169-184. Sobre Lonergan, Cf. M. HIMES, “The Human Person in Contemporary Theology: From Human Nature to Authentic Subjectivity”, 42-62.

⁷ Cf. J. FUCHS, *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*.

1. Aparece como un sistema filosófico monolítico, convergente en un cuerpo de contenidos éticos, que después son la fuente de gran parte, si no de toda la enseñanza moral católica.

2. Comporta un riesgo de fisicismo, que identifica el acto humano con la estructura física o biológica del acto.

3. Es fruto de una visión del mundo y una metodología superada: ya que la metafísica de la sustancia que ella presupone habría que sustituirla por una metafísica del proceso.⁸

Por lo tanto, en la teología moral, desde muchas partes se tiende a sustituir el concepto clásico de “natura” por la categoría del *Dasein*, el puro ser-en-el-mundo, la existencia que se autocomprende como realidad histórica, pero privada de esencia, que conlleva una “teleología”, pero como un proyecto individual (*Entwurf*) y no como intención inscrita incoativamente en la estructura esencial del hombre.⁹

A pesar de las voces críticas mencionadas más arriba, la teología moral católica no ha renunciado al concepto clásico de ley natural. Es verdad que tiene necesidad de ser purificado de las incrustaciones y de las esclerotizaciones de la neoescolástica: tiene necesidad de aquella nueva perspectiva que la Comisión Teológica Internacional ha intentado dar con el documento *En busca de una ética universal: nueva perspectiva sobre la ley natural* (2009).

La ley natural está así introducida por la encíclica *Veritatis splendor* de san Juan Pablo II:

Dios provee a los hombres de manera diversa respecto a los demás seres que no son personas: no *desde fuera*, mediante las leyes inmutables de la naturaleza física, sino *desde dentro*, mediante la razón que, conociendo con la luz natural la ley eterna de Dios, es por esto mismo capaz de indicar al hombre la justa dirección de su libre actuación. De esta manera, Dios llama

⁸ Cf. C. E. CURRAN, “Natural Law in Moral Theology”, 247-295, p. 264; Curran no atribuye estas debilidades a Santo Tomás, sino a sus “intérpretes”, a excepción de la segunda. A propósito de la tercera, también, con B. LONERGAN, “A Transition from a Classicist Worldview to Historical Mindedness”, 126-133 y J. C. MURRAY, “The Declaration on Religious Freedom”, 3-16, afirma que “una metodología moderada históricamente, consistente, está en continuidad con la mejor parte del pensamiento tomista”.

⁹ Cf. F. BÖCKLE, “Sguardo retrospectivo e veduta d’insieme”, 173; J. ARNZ “La legge naturale e la sua storia”, 104-ss.; E. CHIAVACCI, *Studi di teologia morale*, 45; J. FUCHS, “Vocazione e speranza. Indicazioni conciliari per una morale cristiana”, 504.

al hombre a participar de su providencia, queriendo por medio del hombre mismo, o sea, a través de su cuidado razonable y responsable, dirigir el mundo: no sólo el mundo de la naturaleza, sino también el de las personas humanas. En este contexto, como expresión humana de la ley eterna de Dios, se sitúa la *ley natural*: “La criatura racional, entre todas las demás –afirma santo Tomás–, está sometida a la divina Providencia de una manera especial, ya que se hace partícipe de esa providencia, siendo providente para sí y para los demás. Participa, pues, de la razón eterna; ésta le inclina naturalmente a la acción y al fin debidos. Y semejante participación de la ley eterna en la criatura racional se llama ley natural” (n.43).

El autor de la naturaleza ha creado cada cosa conforme a su sabiduría y conduce cada cosa hacia su completo desarrollo con su providencia (“ley eterna”). En esta economía, la creatura racional tiene un estatuto especial: ella es imagen de Dios, es decir que está llamada a ser “providencia” para sí misma y para el prójimo, en base a un proyecto que corresponda a aquello que Dios ha concebido. El hombre no ve a Dios, por lo tanto, no tiene un conocimiento adecuado de la ley eterna; sin embargo, tiene a su disposición signos, los rastros de aquella ley, que piden ser conocidos e interpretados para revelar la intención originaria del Creador. Dios gobierna cada cosa imprimiendo en ella una inclinación correspondiente a su naturaleza; el “bien”, es decir, la perfección de la cosa está en alcanzar el fin a la que está inclinada, en fuerza de su naturaleza (es decir de su esencia considerada como principio del desarrollo dinámico).

En esta dirección, con varios matices importantes, encontramos a numerosos autores católicos.¹⁰ Pero se asiste a una recuperación de la noción de ley natural también de parte de teólogos protestantes.¹¹ Debería recordar que la crítica barthiana no fue seguida unánimemente: pensadores notables como Emil Brunner, por ejemplo, se han referido al pensamiento cristiano tradicional sobre la ley natural como una “tercera vía” para evitar los dos males del colectivismo y del individualismo; aunque afirmando que un tal camino, para

¹⁰ Enumerarlos todos aquí sería imposible; envío a mi: “Orientamenti di ricerca sulla legge naturale negli ultimi trent’anni”, en L. CONGIUNTI – G. PERILLO (EDD.), *Studi sul pensiero di Tommaso d’Aquino*, 71-100.

¹¹ Además de la ya mencionada BIZEUL, “Le droit naturel dans la tradition protestante”, cf. también D. LITTLE, “Calvin and the Prospects for a Christian Theory of Natural Law”, 175-197; más recientemente: S. J. GRABILL, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*.

poder disponer eficazmente las relaciones entre los hombres corruptos por el pecado, tiene necesidad de ser reorientado hacia Dios por la revelación.¹²

James Gustafson argumenta que la ley natural nos permite dar importancia a la naturaleza, como creación de Dios y objeto de su cuidado: en cuanto tal, ella no puede no tener relevancia moral.¹³ A su juicio, la reivindicación protestante de la Historia de la Libertad (divina y humana) como única categoría de la moral es errónea; por otra parte, la concepción católica no es sostenible a la luz de la ciencia moderna. Por lo tanto, ambas tradiciones tendrían que elaborar alguna cosa nueva para volver a dar a la naturaleza su justo lugar.

En esta línea, se mueven explícitas posiciones de estudiosos protestantes, para una recuperación del derecho natural, en orden a la problemática ecológica y política.¹⁴

II. ¿Derecho natural o historia?

De frente a un panorama filosófico-jurídico que en gran parte desdeña la ley natural, Carlos I. Massini de Correas¹⁵ se ha hecho portavoz de cuantos temen que los defensores del derecho natural se dejen atrapar en una condición “autista”, rechazando la confrontación con las instancias actuales, cerrándose en conciliábulo de cenáculos, exponiendo sus razones con un lenguaje escasamente comprensible a los contemporáneos, condenándose a la esterilidad e irrelevancia cultural. Si bien existe tal tipo de estudiosos, otras contribuciones han traído nuevamente las categorías de ley y de derecho natural incluso en contextos de los cuales parecían haber sido expulsados por parte del positivismo jurídico, del pensamiento analítico y del constructivismo ético: podemos pensar en figuras como Jacques Maritain, Johannes Messner, Alessandro Passerin d’Entrèves, Leo Strauss, Michel Villey, John Finnis y otros.¹⁶

¹² E. BRUNNER, *Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung*.

¹³ Cf. J. M. GUSTAFSON, *Protestant and Roman Catholic Ethics*; ID., “Nature: Its Status in Theological Ethics”, 5-23.

¹⁴ Cf. J.-L. BLONDEL (ED.), *Science sans conscience? Foi, science et avenir de l’homme*, Travaux de la conférence du Conseil Œcuménique des Eglises (Boston 1979); T. RENDTORFF, *Vielspältiges. Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur*.

¹⁵ Cf. C. I. MASSINI CORREAS, *La ley natural y su interpretación contemporánea*, 20.

¹⁶ Cf. J. MARITAIN, *Los derechos del hombre y la ley natural. Cristianismo y democracia*;

Nadie, obviamente, pretende negar la importancia de la promulgación positiva del derecho. Pero muchos hacen notar que, si todos los derechos fueran “positivos”, quedaría ante todo fundar el derecho del legislador mismo a “poner” alguna cosa; además, la experiencia histórica demuestra que de cada uno de los derechos positivos se pueden plantear la cuestión de si es también “justo”: en estos casos el término “justo” no indica –evidentemente– la conformidad al orden positivo, más bien a un “metaderecho” anterior a todo derecho puesto. Hans Jonas ha escrito: “Si se le pidiese a un ciudadano de la República Federal Alemana: ¿usted posee los derechos fundamentales porque la constitución se los concede? ¿O la Constitución ha sido redactada tal como es porque estos derechos le corresponden? La respuesta sería espontáneamente casi siempre en el segundo sentido”.¹⁷

Jonas no teme usar para designar este metaderecho el término de “derecho natural”, como núcleo connaturalizado de derecho inalienable del individuo, que en el contexto social se impone como “ley natural”, haciendo posible la mutua relación de los sujetos en la búsqueda del bien común.

En realidad, como bien lo ha notado Francesco Gentile, las declaraciones de los derechos humanos han “puesto en evidencia el problema del enraizamiento de la experiencia jurídica en algo que no es puramente convencional y opinable, condicionado por las circunstancias materiales y pasajeras, a merced del espacio y el tiempo, prefigurando la necesidad de referirse de alguna manera a la naturaleza”.¹⁸

Muchos parecen olvidarse de que aquel que es considerado como uno de los padres nobles del positivismo jurídico europeo, Norberto Bobbio, en realidad afirmaba ser positivista en cuanto al método, pero ante el choque entre ideologías era iusnaturalista, a causa del déficit de justicia que comporta una concepción exclusivamente positiva del derecho.¹⁹

Es verdad que existen diversas teorías de la justicia, pero aquella que excluye el derecho natural, ¿qué tipo de justicia propone? Ésta –nota Danilo Castellano– simplemente “no existe: su existencia está dada por la ley positiva (un conjunto de normas positivas), actos de la voluntad, acompañados

J. MESSNER, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*; A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Derecho Natural*; L. STRAUSS, *Derecho natural e historia*; M. VILLEY, *Le droit et les droits de l'homme*; J. FINNIS, *Ley natural y derechos naturales*.

¹⁷ H. JONAS, *Técnica, medicina y ética. sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Las citas han sido tomadas de la traducción italiana Torino 1997, 225; cf. 223-229.

¹⁸ F. GENTILE, “Una nuova via al diritto naturale”, 186.

¹⁹ Cf. N. BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 127; 144; 146.

por el poder de hacerlas efectivas, o por el estado o por la mayoría de los ciudadanos”.²⁰ Esto comporta no pocos problemas: el más importante es que, siendo capaz de imponer la ley, tendría siempre razón ipso facto. “Para no estar obligados a reducir el derecho a la voluntad enmascarada de los más fuertes, para no tener que considerar al jurista como mera enzima del poder dominante, es necesario reconocer que ‘detrás’, en el sentido de ‘más allá’, del derecho impuesto desde el poder del Estado está ‘la justicia de un derecho natural’”.²¹

Ciertamente tiene que estar salvaguardada la juridicidad del derecho positivo y su historicidad: el derecho positivo es, de hecho, un intento de reglamentar los comportamientos según la justicia, y la justicia comporta que en situaciones diversas se den respuestas diversas, sin embargo, se trata de responder a la misma exigencia: aquella de imponer un comportamiento conforme a la justicia. La historicidad “no debe entenderse como relativismo, sino como una continua adecuación de los instrumentos positivos (leyes) a las exigencias (eternas) de la justicia que, aunque histórica, es (tiene que ser) ante todo metahistórica”. Lo justo legal tiene también una dimensión convencional, “pero puede ser ‘puesto’ solo en ausencia de lo justo natural, y no lo puede contradecir jamás; tanto menos puede tener pretensión de ‘instituirlo’”.²²

III. ¿Hechos o valores?

El problema es que el modelo empírico nos ha habituado a considerar “la naturaleza” como el objeto de las ciencias “naturales” matemático-experimentales, las cuales, por una precisa opción metodológica se piensan como no-valorativas: en la naturaleza habría “hechos”, no “valores”. Por lo tanto, una base “natural” de la ética no sería viable.²³

Según Umberto Scarpelli, “el golpe de gracia al iusnaturalismo ya casi muerto” viene de la consideración que su meta-ética comporta el pasaje de algunas aserciones sobre el hombre, la sociedad y su naturaleza, a la afirmación de normas éticas o jurídicas:

²⁰ D. CASTELLANO, “Introduzione”, 4.

²¹ GENTILE, “Una nuova via al diritto naturale”, 175.

²² CASTELLANO, “Introduzione”, 16; 17.

²³ Cf. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, L. III, P. I, sez. 1.

Tal modo de proceder va contra el principio lingüístico y lógico llamado *ley de Hume* que puede recibir el siguiente enunciado sintético. Entre las proposiciones descriptivas de caracteres, estados, asuntos, relaciones de cosas (que pueden ser verdaderas o falsas) y las proposiciones normativas, en vía directa a través de prescripciones de comportamientos o en vía indirecta a través de atribuciones de valores (que no son ni verdaderas ni falsas) hay un salto lógico: como de premisas normativas no se puede consentir de deducir conclusiones descriptivas, así, de premisas descriptivas no es consentido deducir conclusiones normativas.²⁴

El concepto de naturaleza, para no caer en “un irremediable vicio lógico”, según Scarpelli, tendría que ser “neutralmente descriptivo” y por lo tanto no daría lugar a ningún tipo de evaluación. La naturaleza sería una fuente de “información”, y la información –se dice– no produce imperativos. Como ya es conocido, George Edward Moore acusó de falacia toda tentativa de fundar en la naturaleza el valor.²⁵ A su juicio, el predicativo “bueno” sería simple e indefinible, y por lo tanto irreductible a otros términos como aquellos descriptivos de “deseado” o “agradable” o “aprobado”; si se usase uno de estos términos para definir el término “bueno”, quedaría abierta la cuestión de si aquello que es deseado (agradable o aprobado) es realmente bueno; esto daría testimonio que la definición no es adecuada, porque si lo fuese, la pregunta no tendría sentido.

Este es el pronunciamiento definitivo de la epistemología contemporánea. ¿O no?

Desde el punto de vista estrictamente lógico, William K. Frankena había formulado serias dudas sobre la posibilidad de considerar efectivamente una “falacia” aquella “naturalista” denunciada por Moore.²⁶ Es sabido que John R. Searle ha demostrado, con el ejemplo de la promesa, que de un enunciado descriptivo –es decir del ser– es posible derivar un tener que ser.²⁷ En tiempos más recientes, Hilary Putnam ha indicado claramente el “fin” de la dicotomía entre el hecho y el valor.²⁸

Los planteos epistemológicos más agudos han demostrado la ingenuidad del modelo empírico presupuesto.²⁹ La condición no valorativa de las ciencias

²⁴ U. SCARPELLI – C. LUZZATI, “Filosofía del diritto”, 239.

²⁵ Cf. G. E. MOORE, *Principia ethica*, 3.

²⁶ W. K. FRANKENA, “IV. The Naturalistic Fallacy”, 464-477.

²⁷ J. R. SEARLE, “How to derive «Ought» from «Is»”, 43-58.

²⁸ H. PUTNAM, *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*.

²⁹ Cf. W. V. O. QUINE, *Dos dogmas del empirismo*, 49-81.

es una opción de tipo abstractivo: en un cierto sector se decide, metodológicamente, no considerar los valores, prescindir de los fines y no tomar en consideración la cuestión de sentido. Ciertamente tal opción es legítima, como es legítimo cada nivel de abstracción; sin embargo, hay que ser conscientes de que el mundo de los “hechos neutros” ofrecidos por las ciencias particulares es una construcción, una interpretación activa y hasta operativa de la realidad.³⁰ El reduccionismo implícito en el empirismo ha sido puesto en grave crisis por el estudio de la complejidad y por la reflexión sobre las “emergencias”.³¹

IV. ¿Metafísica?

Desde el punto de vista más amplio, en la variedad de la atmósfera post-moderna no falta quien, como Hans Jonas, reivindica la libertad de formularse un interrogante radicalmente inactual: ¿la oposición “moderna” entre hombre y naturaleza, entre sujeto y objeto, entre el mundo nouménico de la libertad y el mundo fenoménico de la necesidad, entre la ciencia moral y las ciencias naturales, no fue acaso un error que necesitamos corregir? Y siempre está más difundida la convicción de que la naturaleza es algo más amplio que aquello que se encierra en el paradigma de las ciencias naturales analíticas, con sus tendencias a reducir la existencia a la dinámica de las partículas y las subpartículas físicas: lo real es “de naturaleza holística” y por tanto “aprehensible solo con un tipo diverso de planteo cognitivo”.³² Si el *homo faber* ha tomado el dominio sobre el *homo sapiens*, ahora aparece indispensable cambiar la perspectiva: el gobierno de la tecnología contemporánea requiere una suma sabiduría y el drama es que el hombre contemporáneo no la posee, es más, está orientado a negar la existencia del objeto de tal virtud, es decir “el valor absoluto y la verdad objetiva”.³³

A juicio de Jonas es necesario contradecir dos “dogmas” del pensamiento moderno:

³⁰ Cf. T. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*; P. K. FEYERABEND, *Tratado contra el método*; L. LAUDAN, *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del progreso científico*, 986; M. HESSE, *Revolutions and Reconstruction in the Philosophy of Science*.

³¹ Cf. respectivamente: E. MORIN, *Introducción al pensamiento complejo*; R. VAN GULICK, “Reduction, Emergence and other Recent Options, in the Mind-Body Problem: A Philosophical Overview”, 1-34.

³² H. JONAS, *Sull'orlo dell'abisso. Conversazioni sul rapporto tra uomo e natura*, 139

³³ H. JONAS., *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*; las citas refieren a la edición italiana Torino 1990, p. 29.

- a) que no existe una verdad metafísica.
- b) que no sea posible deducir el deber ser del ser.

En realidad, la tarea no es tan ardua. La afirmación ‘b’, en efecto, presupone un concepto de ser “neutralizado” en cuanto “no-valorativo”: por lo tanto es una tautología. Habiendo definido arbitrariamente el considerar al ser en modo no-valorativo, los empiristas (y después los positivistas) declaran que de aquel “ser” –que no es el ser, sino el ser-no-valorativo-abstracto– no deriva el deber ser.

Por otro lado, este deslizamiento del plano del método abstractivo de las ciencias particulares a aquel de la epistemología general conduce al empirista (y después al positivista) a cumplir aquello que considera la más grave impropiedad filosófica: conduce a una afirmación metafísica. En cuanto es una afirmación sobre el ser, en efecto, ‘b’ es una afirmación metafísica; pero como tal se pone en contradicción con ‘a’.

Con el debido respeto a Hume y Kant, se puede laicamente admitir la posibilidad de una metafísica racional y de superar el movimiento del saber moderno de las ciencias naturales, que le ha quitado todo valor primero a la naturaleza y después también al hombre, dejándonos temblando “en la desnudez de un nihilismo en el cual el máximo poder se une al máximo del vacío”.³⁴

Vale la pena gastar algunas palabras acerca de la unanimidad de tantos pensadores del siglo XX, en afirmar la urgencia de deshacerse de la “metafísica”:³⁵ un horizonte común desde Heidegger a Carnap; el hecho que éste entendiéndose por “metafísica” el discurso sobre cosas que trascienden el mundo de la experiencia, mientras que aquel entendiéndose una metodología del pensamiento que presupone una contraposición entre el sujeto y el objeto, no ha tenido grandes consecuencias sobre la historia del pensamiento. La palabra “metafísica”, después de Kant, se volvió antipática y por esto se la abolió. Hasta hoy en día, la metafísica muy frecuentemente es presentada como pseudo-saber contrapuesto a la ciencia, privada de rigor y de respeto por el límite del lenguaje; o también es vista como ideología alienante, sutil aliada de la ciencia, en su pretensión de obtener neutralidad y rigor descriptivo en la representación de la realidad.

Ahora bien, estas concepciones de la “metafísica”, aunque encuentren una justificación en los diversos racionalismos y neo-escolásticos moder-

³⁴ JONAS, *El principio de responsabilidad*, 31 e 55.

³⁵ Me permito referir a mi: *Universalismo e relativismo nell’etica contemporanea*, 19-54.

nos, no tienen nada que ver con el ejercicio de la “filosofía prima” en la edad antigua, ni con la vertiente medieval de tal investigación. La metafísica clásica no es ni representadora ni totalizante: ella tiene por objeto el ente en cuanto ente, y si llega a la existencia de Dios es porque lo reconoce como causa última; pero no pretende decir lo que él es, sino más bien lo que él no es.³⁶ En cuanto a la sustancia de este ejercicio, no creo que sea posible que renunciemos a él,³⁷ también porque como quizás se ha comenzado a intuir para negar la posibilidad de hacer metafísica, es necesario... hacer metafísica! En cuanto al nombre, si alguno se encuentra incómodo con el término, la puede llamar de otra manera: *vanum videatur contendere de nominibus, ubi constat de rebus*.³⁸

V. ¿Naturaleza?

Entre las palabras que resultan simpáticas y fascinantes para nuestra época, resaltan ciertamente “naturaleza” y natural”. El lenguaje de la pu-

³⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 3.

³⁷ “Es necesaria una filosofía de alcance *auténticamente metafísico*, capaz de trascender los datos empíricos para llegar, en su búsqueda de la verdad, a algo absoluto, último y fundamental. Esta es una exigencia implícita tanto en el conocimiento de tipo sapiencial como en el de tipo analítico; concretamente, es una exigencia propia del conocimiento del bien moral cuyo fundamento último es el sumo Bien, Dios mismo. No quiero hablar aquí de la metafísica como si fuera una escuela específica o una corriente histórica particular. Sólo deseo afirmar que la realidad y la verdad trascienden lo fáctico y lo empírico, y reivindicar la capacidad que el hombre tiene de conocer esta dimensión trascendente y metafísica de manera verdadera y cierta, aunque imperfecta y analógica. En este sentido, la metafísica no se ha de considerar como alternativa a la antropología, ya que la metafísica permite precisamente dar un fundamento al concepto de dignidad de la persona por su condición espiritual. La persona, en particular, es el ámbito privilegiado para el encuentro con el ser y, por tanto, con la reflexión metafísica. Dondequiera que el hombre descubra una referencia a lo absoluto y a lo trascendente, se le abre un resquicio de la dimensión metafísica de la realidad: en la verdad, en la belleza, en los valores morales, en las demás personas, en el ser mismo y en Dios. Un gran reto que tenemos al final de este milenio es el de saber realizar el paso, tan necesario como urgente, del *fenómeno* al *fundamento*. No es posible detenerse en la sola experiencia; incluso cuando ésta expresa y pone de manifiesto la interioridad del hombre y su espiritualidad, es necesario que la reflexión especulativa llegue hasta su naturaleza espiritual y el fundamento en que se apoya. Por lo cual, un pensamiento filosófico que rechazase cualquier apertura metafísica sería radicalmente inadecuado para desempeñar un papel de mediación en la comprensión de la Revelación.” JUAN PABLO II, *Fides et ratio* (14.09.1998), n. 83.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Responsio ad lectorem venetum de articulis XXX*, ad 7m; ID., *Responsio ad lectorem venetum de articulis XXXVI*, a. 9.

blicidad, sintomáticamente, ha tomado nota desde hace tiempo y no duda en hacer más atractivos los productos con eslóganes como: “toma la naturaleza!”, “enteramente natural”, “directamente de la naturaleza”, “como la naturaleza crea”, etc.

Si Bobbio, todavía en el año 1965, pudo escribir que la doctrina del derecho natural era destituida de la fuerza persuasiva, “en un mundo en el cual los principales modelos de vida no proceden de la naturaleza, sino de la lucha contra la naturaleza”,³⁹ hoy en día aparece pasado el paradigma del hombre “moderno” que interpreta la propia subjetividad como “protagonista” y opuesta a una naturaleza “antagónica”. El homo faber, que intenta ante todo, transformar la tierra antes que cultivarla, aparece cada vez más asustado de sus propias acciones; el hombre post-industrial se da cuenta dramáticamente que se está moviendo “en el borde del abismo”.⁴⁰

La experiencia de la catástrofe ecológica ha llevado a cabo una lenta pero profunda reflexión sobre la tecnología y sobre sus posibilidades destructivas: se ha intensificado en el mundo científico y filosófico la toma de conciencia que la técnica está yendo mucho más allá del mero significado instrumental que tenía al origen; estamos tratando con una técnica que cambia la naturaleza, las condiciones de vida del hombre y también los objetivos de la vida humana.

Una gran contribución a la recuperación de la ley natural nos viene del “viraje ecológico” de la cultura contemporánea, gracias a la cual, está emergiendo la conciencia que nuestro accionar produce efectos irreversibles. La naturaleza se está rebelando, no acepta ser tratada como un mero objeto de explotación arbitraria. Se difunde la convicción que a las cosas de la naturaleza se les tiene que reconocer una específica finalidad, que supera la utilidad que el hombre pueda sacar de ellas. La conclusión es que no se puede seguir adelante con la ligereza de las hipótesis; “de lo que tenemos necesidad es de convicciones fuertes, espíritu de verdad y una capacidad de testimoniarla con firmeza y sin fanatismos”.⁴¹

Esta persuasión está atestiguada por una notable producción literaria reciente, de la cual se demuestra que “el antinaturalismo de la ética de la primera parte del siglo XX, que tiene una impostación intuicionista o emo-

³⁹ BOBBIO, *Giusnaturalismo e positivismo giuridico*, 177.

⁴⁰ Así fue traducido al italiano el ya citado libro entrevista a H. JONAS, *Dem bösen Ende näher*, Frankfurt/M 1993.

⁴¹ S. BELARDINELLI, *Il gioco delle parti. Identità e funzioni della famiglia in una società complessa*, 32; 36.

tivista o existencialista, se está retirando gradualmente, dejando espacio a una recuperación del naturalismo ético”.⁴²

Jean Porter individua tres tipos de argumentos con los cuales diversos filósofos contemporáneos vuelven a afirmar la importancia moral de la naturaleza humana:⁴³

1. Presuposición: si la moral concierne el bienestar y el daño del hombre, entonces los hechos que conciernen la naturaleza del hombre son relevantes, porque permiten reconocer lo que hace bien o lo daña;⁴⁴

2. Principio originante: la moralidad está fundada en nuestra naturaleza de animal social y debe ser interpretada en base a este origen;⁴⁵

3. Perfeccionismo: algunas capacidades o tendencias naturales son normativas porque requieren ser saciadas o desarrolladas lo más posible.⁴⁶

¡Pero –se afirma– el golpe de gracia al naturalismo en ética fue ya dado por Darwin! El evolucionismo, ¿acaso no ha minado la noción de naturaleza humana y de especie?

Muchos autores han empeñado todas sus energías en demostrar que esto no es verdad y que el concepto clásico y tomista en particular de “ley natural” es compatible con la visión de la naturaleza propia de los evolucionistas. En esta línea, Porter evidencia que para todos los escolásticos medievales, aquellos procesos naturales que compartimos con los otros animales son intrínsecamente dotados de valores y forman una parte importante de formas específicas humanas de la ley natural, en modo particular la unión sexual y la crianza de la prole, pero también el no matar y no dañar a los otros.⁴⁷ Entonces, continúa la escritora americana, éste es un punto donde la sensibilidad contemporánea acerca de la evolución de las especies y el sentido moral parecen coincidir: hay una línea de continuidad orgánica entre nuestras actitudes y las respuestas pre-rationales, y nuestros juicios mo-

⁴² F. BOTTURI – R. MORDACCI – C. VIGNA, “Presentazione”, en F. BOTTURI – R. MORDACCI (Eds.), *Natura in etica*, VII. El libro también proporciona una útil (aunque limitada) revisión bibliográfica sobre el tema (249-265).

⁴³ J. PORTER, *Natural Law and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, 107.

⁴⁴ Cf. J. KEKES, “Human Nature and Moral Theories”, 231-245; B. WILLIAMS, *Ethics and the Limits of Philosophy*, 1985.

⁴⁵ Cf. M. MIDGLEY, *Beast and Man: The Roots of Human Nature*; EAD., *The Ethical Primate: Humans, Freedom, and Morality*; O. J. FLANAGAN JR., “Quinian Ethics”, 56-74; ID., *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*.

⁴⁶ Cf. T. HURKA, *Perfectionism*.

⁴⁷ Cf. PORTER, *Natural and Divine Law*, 80-83.

rales más desarrollados. Este sentido de continuidad presupone que haya alguna cosa más fundamental que la rectitud humana, que es la bondad de cada vida que se desarrolla en obediencia a sus principios intrínsecos de operaciones. En tal perspectiva, la moralidad en los seres humanos puede ser leída como un recurso conveniente para la sobrevivencia de la especie, producto de la evolución natural.

Entre los estudiosos que han tomado esta pista de investigación, se evidencia la contribución de Stephen J. Pope. Él considera que la postura darwiniana y la tomista no son contrastantes ni simplemente extrañas: “un dialogo recíproco favorecería ambas perspectivas. A los tomistas les ayudaría a comprender el comportamiento humano y el neodarwinismo se aprovecharía en comprender más claramente los límites intrínsecos de sus mismos métodos”.⁴⁸ Pope sostiene también que la teleología no es incompatible con el mecanismo neo-darwiniano; el neodarwinismo explicaría la dinámica de las inclinaciones naturales que Tomás se limita a describir, mientras que éste aportaría una visión de la naturaleza humana en su complejidad a nivel más alto y profundo.

Más osado todavía fue Larry Arnhart, sosteniendo que la sociobiología de E. O. Wilson puede ofrecer una estructura científica para la teoría tomista de la ley natural.⁴⁹ Parecen muy pertinentes las críticas realizadas por Craig A. Boyd:⁵⁰ el planteo de Wilson es fundamentalmente reduccionista; en ello la razón es y debe mantenerse al servicio de la pasión; en la visión de Tomás, en cambio, se pone en evidencia el rol de los bienes propiamente racionales. Boyd considera que la doctrina tomista es compatible con otras posturas sociobiologistas, no reduccionista como aquella de Wilson.

VI. ¿Autonomía?

Una objeción fuerte proviene del hecho que una cierta parte de la cultura académica hodierna rechaza el concepto de “natura humana” en cuanto tal, ya que el término “naturaleza” presupondría fijación y determinismo, mientras la existencia humana estaría caracterizada de cambio y libertad.

⁴⁸ Cf. S. J. POPE, “Familial Love and Human Nature. Thomas Aquinas and Neo-Darwinism”, 461.

⁴⁹ L. ARNHART, “Thomistic Natural Law as Darwinian Natural Right”; O. E. WILSON, *Sociobiology: The New Synthesis*.

⁵⁰ C. A. BOYD. “Was Thomas Aquinas a Sociobiologist? Thomistic Natural Law, Rational Goods, and Sociobiology”, 659-680.

Ya Marx sostenía que el hombre no tiene una naturaleza en sentido propio, es decir una esencia estable: su ser resulta encuadrado, vez por vez, en las relaciones con los otros hombres y con el mundo externo que le provee de medios de subsistencia. El hombre sería un ser privado de naturaleza, que se crea a sí mismo la propia forma de existencia específica, mediante la producción y el trabajo.⁵¹

Sartre, por su parte, había definido el existencialismo como la doctrina según la cual la existencia precede a la esencia; en esta perspectiva el hombre no tiene una “naturaleza” esencial: él es lo que “se hace” en virtud del propio proyecto fundamental. Pudiendo hacerse por sí mismo, él puede hacerse cualquier cosa: no existen esencias, valores o normas naturales que predispongan, guíen o limiten de algún modo, su hacerse.⁵²

En el planteo estructuralista de Michel Foucault, “el hombre no es más que una invención reciente, una figura que no tiene menos de dos siglos, un simple pliegue en nuestro saber, y que desaparecerá ni bien éste tomará una nueva forma”.⁵³ Con esto quiere decir: lo que nosotros entendemos por “hombre”, y lo que creemos ser una indicación de su naturaleza, en realidad es un producto cultural de la modernidad, que se acompaña a una concepción ideológica de su valor: todo esto está destinado a desaparecer en la era post-humana, que ya ha comenzado.

Obviamente, si no hay una naturaleza humana, a fortiori no habrá ningún valor o norma que pueda fundarse en la misma. La natura no constituiría de ninguna manera una fuente de conocimiento ético o jurídico: el sentido, los fines y los objetivos tendrán que ser elegidos con toda libertad por los sujetos humanos.

Pero se nos plantearía la siguiente pregunta: ¿por qué de parte de sujetos humanos y no de sujetos equinos o paseriformes? ¿Quizás porque los sujetos humanos presentan determinadas características específicas por las cuales se pueden plantear libremente algunos objetivos? ¿Pero con esto no se corre el riesgo de decir que existe una naturaleza humana? ¿Y cuándo se afirma que estos “deben” elegir los propios objetivos, no se afirma que el deber de elegir es parte de la naturaleza humana?

⁵¹ Cf. K. MARX – F. ENGELS, *La ideología alemana* (1846). La cita sigue la edición italiana: Roma 1958, 17.

⁵² Cf. J. P. SARTRE, *El existencialismo es un humanismo*.

⁵³ M. FOUCAULT, *Las palabras y las cosas*. La cita sigue la edición italiana: Roma 1998 (3. ed.), 13.

Sin embargo, los valores –afirman– no se fundarían sobre la verdad, sino, por el contrario, en las “elecciones” individuales incuestionables. Los valores serían “propuestas”, “ideales de vida”, que deben convivir en un “politeísmo” de hecho y de derecho; la tarea de la razón en la ética sería la de poner orden en los medios para alcanzar los fines elegidos, evaluar la posibilidad de combinar valores diversos, de calcular los costos-beneficios de determinados comportamientos... pero de ninguna manera podría fundar un sistema normativo.⁵⁴ La ética tendría la función de regular los comportamientos de manera tal de hacer lo más compatible que se pueda la realización de los fines y de los deseos de cada uno.⁵⁵

En esta perspectiva, Karl-Otto Apel ha reformulado el imperativo categórico en estos términos:

Actúa solo según la máxima de la cual puedas reclamar, en un experimento de pensamiento, que las consecuencias y los efectos secundarios que derivan presumiblemente de su universal observancia para la satisfacción de los intereses de cada individuo involucrado puedan ser aceptadas sin coerción en un discurso real si pudiese ser realizado junto con los sujetos involucrados – ‘de parte de todos los sujetos involucrados’.⁵⁶

Si se admite esta formulación, no se puede omitir la pregunta, de cuáles son los criterios en base a los cuales los sujetos involucrados aceptarían o no tales consecuencias y efectos. La formulación apeliiana no puede sino referirse, al menos implícitamente, a una concepción sustancial y universal de la vida buena, es decir deseable/aceptable, que pueda ser anticipadamente representada por el sujeto que valora; ella hace referencia a “intereses” de todos los sujetos singulares involucrados, que no solo deben ser protegidos, sino que también tienen que ser necesariamente conocidos previamente por los sujetos que valoran. ¿Cuáles son estos intereses? ¿Cómo conocerlos? Si deben ser conocidos previamente y hasta hipotetizados por todos los posibles sujetos involucrados, deben ser concebidos como condiciones estructurales de los sujetos mismos, como características de su naturaleza:

⁵⁴ Cf. E. LECALDANO, “Ética”, *La filosofía*, vol. 3, *Le discipline filosofiche*, 323-436.

⁵⁵ Cf. S. TOULMIN, *An Examination of the Place of Reason in Ethics*; K. BAIER, *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*.

⁵⁶ K.-O. APEL, “Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz”, 3-31. Citado según la traducción italiana en T. BARTOLOMEI VASCONCELOS – M. CALLONI (EDD.), *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*, 44.

“intereses” naturales constituyentes de una indicación objetiva para el seguimiento de la vida buena.

VII. Aperturas

También, de parte de teorías de pensamiento que hasta hace pocos años parecían decididamente refractarias a la idea de ley natural, como el feminismo, existen aperturas muy significativas. Por ejemplo, se observe el interesante ensayo de Cristina L. H. Traina⁵⁷, cuya tesis central es que, para tener éxito en la propia línea, la ética contemporánea de la ley natural debería adoptar conscientemente los criterios y métodos feministas de reflexión moral, mientras que, para cumplir los propios proyectos, la ética femenina tendría que tributar seria atención a la ley natural.

Tampoco es válida la amarga constatación de Strauss, según la cual, la referencia a la ley natural sería una prerrogativa casi exclusiva de los católicos: el mismo Strauss, constituye una significativa, pero no única excepción. Entre los autores hasta aquí citados figuran hebreos, protestantes, agnósticos e incluso ateos declarados como Philippa Foot,⁵⁸ que además encuentran en la síntesis de la naturaleza y la razón la base para una ética plenamente humana.

Si estamos intentando encontrar las bases para una ética universal, que nos consienta el diálogo intercultural en el respeto del pluralismo y de la diferencia, y que además se ponga como búsqueda de la convergencia concreta sobre temáticas esenciales para la construcción de la paz, y porque también en el futuro exista un planeta apto para ser habitado por una humanidad digna de este nombre,⁵⁹ si buscamos “las reglas universalmente válidas del comportamiento y de la convivencia humana, y por consecuencia de la genuina humanidad del hombre”,⁶⁰ es inevitable intentar de determinar cuál sea el bien del hombre, y es evidente que esto debe ser buscado en la humanidad del hombre.

Ahora bien, esta humanidad no es una idea hiperuránica, ni una forma que encontramos actualizada en nosotros o en los demás de una ma-

⁵⁷ C. L. H. TRAINA, *Feminist Ethics and Natural Law. The End of the Anathemas*; Cf. anche N. SNOW, “Feminism and Natural Law Theory: Irreconcilable Differences?”, 5-21.

⁵⁸ P. FOOT, *Natural Goodness*.

⁵⁹ Cf. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 15.

⁶⁰ H. KÜNG, *Una ética mundial para la economía y la política*. Citado según la edición italiana, Brescia 2002, 145

nera estática (como la forma de un Hermes en la piedra estatuaria):⁶¹ la humanidad consiste en el ser-hombre que es siempre un devenir-hombre, un hacerse-hombre, un convertirse cada vez más y mejor lo que se es. El ser humano es estructuralmente indigente: necesita del alimento, de la casa, de cuidados, de compañía, de cultura, etc. Esta indigencia estructural no es un simple “hecho”, es la indicación de una tarea, y la gramática de un deber: la tarea y el deber de colmar la indigencia. La indigencia permite reconocer la imperfección del hombre; pero esta revela por contraste, en cuál dirección tiene que ser buscada la perfección. Ser hombres, por lo tanto, no es simplemente un hecho: es una tarea.

Es interesante la reflexión de Jürgen Habermas, que ve la moral como un mecanismo de defensa, un acto para compensar la vulnerabilidad humana.⁶² Es propiamente la pista de la vulnerabilidad, o como yo prefiero decir de la indigencia que marca, negativamente, el camino de la ética: el reconocimiento de una vulnerabilidad y de una indigencia (Jonas individuo como paradigma de esto, el llanto de un neonato)⁶³ indica el estado en que esta vulnerabilidad es tutelada y que esta indigencia es quitada: un tal estado constituye al mismo tiempo el bien del sujeto paciente y el deber del sujeto agente, en una óptica de responsabilidad.

Esta dinámica de vulnerabilidad/indigencia y búsqueda de perfección fue formulada por Santo Tomás de Aquino mediante la doctrina de la inclinación natural.⁶⁴ Nuestra estructura somática es portadora de un finalismo intrínseco (como ha indicado egregiamente Jonas):⁶⁵ conservar el ser y propagar la especie; en un nivel superior encontramos en nosotros mismos la exigencia de conocer la verdad, de tener amigos, de vivir en paz, etc. Estos finalismos, estas exigencias ontológicas se configuran como inclinaciones, cuyos objetos aparecen a nuestra razón práctica como bienes por realizar y perseguir, y sus contrarios (la muerte, la extinción de la especie, la ignorancia, la enemistad, la falta de paz) como males a evitar. Por lo tanto, el

⁶¹ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica*, L. V, 7 (1017 b 7).

⁶² Cf. J. HABERMAS, “Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?”, 16-37. Citado según la edición italiana en BARTOLOMEI VASCONCELOS – CALLONI, *Etiche in dialogo*, 59-77, 62.

⁶³ Cf. JONAS, *El principio de responsabilidad*, 167.

⁶⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Dionysii De divinis nominibus*, c. 10, l. 1; *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c. Sobre este tema me permito remitir a mi trabajo, *La legge naturale nella Summa Theologiae di san Tommaso d'Aquino*, 83-150.

⁶⁵ Cf. H. JONAS, *El principio vida. Hacia una biología filosófica*; Cf. anche ID., *El principio de responsabilidad*, 58-63.

seguimiento de estos bienes se revela adecuado y necesario a la existencia humana porque la naturaleza está hecha así. Clásicamente, esta adaequatio se llama “justo natural” o derecho natural (*ius naturale*).

Al captar el derecho natural, la razón llega también a conocer que en las inclinaciones y en las obligaciones que se siguen hay un orden, fundado –en último análisis– sobre el hecho que el sujeto de estas inclinaciones es uno: quien tiene derecho a la vida y a la integridad física es el mismo que tiene derecho a vivir en sociedad y derecho a la libertad de conciencia: es el mismo individuo. Se puede llegar así a comprender que los “bienes humanos” están ordenados al “bien del hombre”, que los finalismos descubiertos en nuestro cuerpo y en nuestra mente están a su vez, dirigidos al bien total de la persona.

A la luz de todo lo que se ha dicho, se comprende el aforismo central de la doctrina de la ley natural: *Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae*.⁶⁶ Las inclinaciones naturales son un sistema ordenado de relaciones, orientado armónicamente al bien del hombre. Sobre la base de este orden se funda el sistema normativo de la ley natural,⁶⁷ que será también ordenado y orientado armónicamente al bien del hombre, un sistema inevitablemente destinado a quedar “abierto”, en cuanto la razón humana no puede nunca pretender haber hecho su tarea exhaustivamente: la de conocer y formular las exigencias morales correspondientes.

Aldo Vendemiati
Pontificia Università Urbaniana
a.vendemiati@urbaniana.edu

Referencias bibliográficas

APEL K. O. (1987). Grenzen der Diskursethik? Versuch einer Zwischenbilanz. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1, 3-31.

ARISTÓTELES (1994). *Metafísica*. Gredos: Madrid.

⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, c.

⁶⁷ El término “ley”, obviamente, no puede ser tomado en modo univoco: Cf. mi “Analogía della legge. Uno studio su s. Tommaso d’Aquino”, 468-490.

ARNHART L. (2001). Thomistic Natural Law as Darwinian Natural Right. In E.F. PAUL – F. MILLER JR. – J. PAUL, *Natural Law and Modern Moral Philosophy*. Cambridge University Press: Cambridge-New York.

BAIER K. (1958). *The Moral Point of View. A Rational Basis of Ethics*. Cornell University Press: Ithaca/NY.

BARTH K. (1942). *Die kirchliche Dogmatik*, 30 voll. Theologischer Verlag: Zürich 1983-1993.

BARTOLOMEI VASCONCELOS M.T. – CALLONI M. (1990). *Etiche in dialogo. Tesi sulla razionalità pratica*. Marietti: Genova.

BELARDINELLI S. (1996). *Il gioco delle parti. Identità e funzioni della famiglia in una società complessa*. AVE: Roma.

BIZEUL Y. (1999). Le droit naturel dans la tradition protestante. *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 79, 445-461.

BLONDEL J.-L. (ed.). (1980). *Science sans conscience? Foi, science et avenir de l'homme*, Travaux de la conférence du Conseil Œcuménique des Eglises (Boston 1979). Labor et Fides: Genève.

BOBBIO N. (1972²). *Giusnaturalismo e positivismo giuridico* (1965). Edizioni di Comunità: Milano.

BÖCKLE F (ed.). (1971). *El derecho natural*. Herder: Barcelona.

BOTTURI F. – MORDACCI R. (edd.). (2009). *Natura in etica*. Vita e Pensiero: Milano.

BOYD C.A. (2004). Was Thomas Aquinas a Sociobiologist? Thomistic Natural Law, Rational Goods, and Sociobiology. *Zygon* 39, 659-680.

BRESNAHAN J.F. (1980). An Ethics of Faith. In L.J. O'DONOVAN (ed.), *A World of Grace: An Introduction to the Themes and Foundations of Karl Rahner's Theology*. The Seabury Press: New York, 169-184.

BRUNNER E. (1943). Gerechtigkeit. Eine Lehre von den Grundgesetzen der Gesellschaftsordnung. Zwingli Verlag: Zürich.

CASTELLANO D. (ed.). (2002). *Diritto, diritto naturale ordinamento giuridico*. CEDAM: Padova.

CHIAVACCI E. (1970). *Studi di teologia morale*. Cittadella: Assisi.

CURRAN C.E. –McCORMIK R.A. (edd.). (1991). *Natural Law and Theology*. (Readings in Moral Theology, 7). Paulist Press: Mahwah (NY).

DAVIS H.R. – GOOD R.C. (EDD.). (1960). Love, Justice and the Question of Natural Law. In Reinhold Niebuhr on Politics. *His Political Philosophy and Its Application to Our Age as Expressed in His Writings*. Charles Scribner's Sons: New York, 163-179.

ELLUL J. (1984). *La subversion du christianisme*. Seuil: Paris.

ENGELHARDT, H. T. (1995). *Los fundamentos de la bioética*. Paidós: Barcelona.

FEYERABEND P. K. (2015). *Tratado contra el método*. Tecnos: Madrid.

- FINNIS J. (2000). *Ley natural y derechos naturales* (1980; 1992 [7. ed.]). Abeledo-Perrot: Buenos Aires.
- FLANAGAN O.J. JR. (1982). Quinian Ethics. *Ethics* 93, 56-74.
- (1991). *Varieties of Moral Personality: Ethics and Psychological Realism*. Harvard University Press: Cambridge (Mass.).
- FOOT P. (2001). *Natural Goodness*. Clarendon: Oxford.
- FOUCAULT M. (1978). *Las palabras y las cosas*. Siglo XXI: Madrid.
- FRANKENA W.K. (1939). IV. The Naturalistic Fallacy. *Mind* 48, 464-477.
- FUCHS J. (1955) *Lex naturae. Zur Theologie des Naturrechts*, Pathmos Verlag, Düsseldorf.
- (1971). Vocazione e speranza. Indicazioni conciliari per una morale cristiana. *Seminarium* 23, 491-511.
- GRABILL S.J. (2006). *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*. Eerdmans: Grand Rapids (Mich.).
- GUSTAFSON J.M. (1982). Nature: Its Status in Theological Ethics. *Logos. Philosophical Issue in Christian Perspective* 3, 5-23.
- GUSTAFSON J.M. (1978). *Protestant and Roman Catholic Ethics*. The University of Chicago Press: Chicago-London.
- HABERMAS (1986). Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?. In *Moralität und Sittlichkeit*. Suhrkamp: Frankfurt a. M., 16-37.
- HAUERWAS S. (1983). *The Peaceable Kingdom: A Primer in Christian Ethics*. University of Notre Dame Press: Notre Dame (Ind.).
- HIMES M. J. (1989). The Human Person in Contemporary Theology: From Human Nature to Authentic Subjectivity. (1983). In R.R. HAMEL – K.R. HIMES (edd.), *Introduction to Christian Ethics: A Reader*. Paulist: New York, 42-62.
- HUME D. (2008). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos: Madrid.
- HURKA T. (1993) *Perfectionism*. Oxford University Press: Oxford.
- JONAS H. (1995). *El principio de responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder: Barcelona.
- (1997). *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de responsabilidad*. Paidós: Barcelona.
- (2017). *El principio vida. Hacia una biología filosófica*. Trotta: Madrid.
- KAINZ H.P. (2004). *Natural Law. An Introduction and Re-examination*. Open Court: Chicago.
- KEKES J. (1985). Human Nature and Moral Theories. *Inquiry* 28, 231-245.
- KUHN T. S. (2013). *La estructura de las revoluciones científicas*. Fondo de Cultura económica: México D.F.
- LAUDAN, L. (1986). *El progreso y sus problemas. Hacia una teoría del progreso científico*. Encuentro: Madrid.

LECALDANO E. (1995). Ética. In P. ROSSI (ed.), *La Filosofía*, vol. 3, *Le discipline filosofiche*. UTET: Torino, 323-436.

LITTLE D. (1968). Calvin and the Prospects for a Christian Theory of Natural Law. In G.H. OUTKA – P. RAMSEY (edd.), *Norm and Context in Christian Ethics*. Charles Scribner's Sons: New York, 175-197.

LONERGAN B. (1967). A Transition from a Classicist Worldview to Historical Mindedness. In J.E. BIECHER (ed.), *Law for Liberty: The Role of Law in the Church Today*. Helicon: Baltimore, 126-133.

MARX K. – ENGELS F. (2014). *La ideología alemana* (1846). Akal: Madrid.

MASSINI DE CORREAS C.I. (2006). *La ley natural y su interpretación contemporánea*. Ediciones Universidad de Navarra: Pamplona.

MIDGLEY M. (1978). *Beast and Man: The Roots of Human Nature*. Meridian: New York.

MIDGLEY M. (1994). *The Ethical Primate: Humans, Freedom, and Morality*. Routledge: London.

MOORE G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge University Press: Cambridge.

MORIN E. (1996). *Introducción al pensamiento complejo* (1990). Godisa: Barcelona.

NIEBUHR R. (1953). *The Nature and Destiny of Man I. Human Nature*. Scribner's: New York.

PASSERIN D'ENTREVES. (1972). *Derecho Natural*. Aprilia: Madrid.

POPE S.J. (1995). Familial Love and Human Nature. Thomas Aquinas and Neo-Darwinism. *American Catholic Philosophical Quarterly* 69, 447-469.

PORTER J. (1999). *Natural Law and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*. Eerdmans: Grand Rapids (Mich.)-Ottawa (Ont.).

PUTNAM H. (2004). *El desplome de la dicotomía hecho/valor y otros ensayos*. Paidós: Barcelona.

QUINE W. V. O. (1985). *Desde un punto de vista lógico*. Orbis: Barcelona.

RENDTORFF T., *Vielspältiges*. (1991). *Protestantische Beiträge zur ethischen Kultur*. Kohlhammer: Stuttgart-Berlin-Köln.

SARTRE J. P. (1973). *El existencialismo es un humanismo*. Sur: Buenos Aires.

SCARPELLI U. – LUZZATI C. (1995). Filosofía del derecho. In P. ROSSI (ed.), *La Filosofía*, vol. 1, *Le filosofíe specialí*. UTET: Torino, 221-312.

SEARLE J.R. (1964). How to derive "Ought" from "Is". *Philosophical Review* 73, 43-58.

SNOW N. (2003). Feminism and Natural Law Theory: Irreconcilable Differences? *Vera Lex* 4, 5-21.

STRAUSS L. (2015). *Derecho natural e historia*. Prometeo: Buenos Aires.

THOMAE AQUINATIS. (1888-1906). *Opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita*, tt. 4-12, *Summa theologiae*, Ex Typographia Polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae.

— (1950). *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. Marietti: Taurini-Romae.

— (1979). *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita*, t. 42. Editori di San Tommaso: Roma.

TOULMIN S. (1970). *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (1950). Cambridge University Press: Cambridge.

TRAINA C.L.H. (1999). *Feminist Ethics and Natural Law. The End of the Anathemas*. Georgetown University Press: Washington D.C.

— (2010). Legge naturale femminista. *Concilium* 46, 507-519.

VENDEMIATI A. (1994). Analogia della legge. Uno studio su s. Tommaso d'Aquino. In *Rivista di filosofia neoscolastica*, 86 468-490.

— (1995). *La legge naturale nella Summa Theologiae di san Tommaso d'Aquino*. Urbaniana University Press: Roma.

— (2007). *Universalismo e relativismo nell'etica contemporanea*. Marietti: Genova-Milano.

— (2009). Orientamenti di ricerca sulla legge naturale negli ultimi trent'anni. In L. CONGIUNTI – G. PERILLO (edd.), *Studi sul pensiero di Tommaso d'Aquino. In occasione del XXX anniversario della S.I.T.A.* LAS: Roma, 71-100.

WILSON E.O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Harvard University Press: Cambridge (Mass.).