

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

Representante legal: Profesor Italo Paolinelli Monti,  
Decano de la Facultad de Derecho y Ciencias  
Sociales. Director: Profesor Agustín Squella  
Narducci. Subdirector: Profesor Aldo Valle. Admi-  
nistrador: Arturo Salas Cáceres. Dirección Postal:  
Casilla 211-Y, Valparaíso, Chile.

# POSITIVISMO JURIDICO Y DOCTRINAS DEL DERECHO NATURAL

## REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES

PUBLICACION DE LA  
FACULTAD  
DE DERECHO Y  
CIENCIAS SOCIALES

UNIVERSIDAD DE VALPARAISO  
(CHILE)



VALPARAISO

Nº 41

PRIMER Y SEGUNDO SEMESTRE  
DE 1995

## EL NUEVO ROSTRO DEL IUSNATURALISMO

ALFONSO GOMEZ-LOBO \*

La disputa entre iusnaturalismo y iuspositivismo no puede ser disminuida al interior de la filosofía del derecho propiamente tal. En efecto, estas posiciones están esencialmente determinadas por las concepciones de la ética que subyacen a cada una de ellas. El rechazo o la modificación radical de la ética que subyace, p. ej., al iuspositivismo, exige, en un sentido bastante estricto, rechazar la posición iuspositivista. Lo mismo vale, por cierto, para el iusnaturalismo.

En este trabajo me propongo en primer lugar reformular nuevamente la disputa misma. En el caso del iuspositivismo lo haré empleando como instrumental hermenéutico algunos supuestos fundamentales del positivismo de la primera mitad del siglo veinte. El iusnaturalismo, por otra parte, lo presentaré en esta sección del artículo como lo suelen entender aquellos filósofos que no lo aceptan. No quiero sugerir que dicha presentación sea en principio arbitraria. Por el contrario, trataré de mostrar que algunas formulaciones tradicionales del iusnaturalismo lo dejan expuesto a las objeciones más importantes de sus antagonistas.

En la segunda parte concentraré la atención en una reformulación reciente del iusnaturalismo que parece ser inmune a los ataques más conocidos. Esto no debe sorprendernos puesto que esa reformulación ha sido concebida teniendo en cuenta dichos ataques. En ambas partes trataré de exponer las objeciones y respuestas que es posible aducir en un examen crítico de las posiciones en pugna.

---

\* Profesor de la Universidad de Georgetown.

## POSITIVISMO

### I

Las expresiones "positivismo" o "positivismo legal" pueden ser usadas en distintos sentidos (1).

No nos interesa aquí el positivismo legal cuando éste es entendido como un programa de estudio analítico del derecho, haciendo abstracción de disciplinas afines o colindantes, p. ej., de la sociología del derecho, y evitando también toda evaluación moral del sistema o norma legal estudiados.

Una estrategia de estudio que busca esta forma de neutralidad podría entenderse como una forma de abstracción que no niega la validez o importancia de aquello de lo cual hace abstracción. Así, por ejemplo, la sociología del arte podría estudiar el impacto o rol social de obras de arte de muy distinta calidad, sin negar que en un segundo momento los críticos de arte puedan sostener, p. ej., que la obra de Rodin es muy superior a las esculturas que en su época se exponían en París en el *Salon des Beaux Arts*, aunque éstas, en su época, hayan tenido una mayor influencia social.

Así también se puede emprender un estudio "puro" de la legislación de un país sometido a un régimen tiránico o dictatorial, sin negar la posibilidad de que una vez concluido el estudio sea perfectamente legítimo juzgar severamente algunas de sus normas.

Si se niega en cambio la posibilidad de emitir un juicio de este tipo se ha dado un paso que permite circunscribir una noción de positivismo jurídico distinta de la concepción programática. Si se sostiene que la evaluación moral es totalmente extrínseca a la noción de ley, es decir, que no hay ningún nexo lógico o de carácter analítico entre ley y moralidad entonces estamos ante un positivismo sustantivo y no meramente metodológico.

¿Cómo explicar la negación de vínculos lógicos o incluso definitorios entre legalidad y moralidad? A simple vista, parecería que tiene que haber alguna conexión conceptual digna de descentrarse entre la norma legal que prohíbe el homicidio y el precepto moral que también

1. En este punto y en mucho de lo que sigue me he basado en Hart (1972). Véase también Hart (1978) p. 253.

lo prohíbe. La tesis de que una norma jurídica podría tener cualquier contenido (incluso un contenido inmoral) y ser a la vez obligatoria parece ser una paradoja.

La mejor manera de explicar por qué la tesis positivista ha podido parecer verdadera a muchos filósofos del derecho consiste en observar la idea de ética o filosofía moral que subyace al positivismo.

La forma más influyente de positivismo en nuestro siglo ha sido, sin duda, la desarrollada por el Círculo de Viena y divulgada en inglés por A. J. Ayer (2). En su afán por no dejarse engañar por lo que ellos veían como la palabrería y sin sentido de gran parte de la filosofía europea del momento, los positivistas adoptaron un ascetismo filosófico extremo. Dividieron todas las "proposiciones genuinas" en dos clases: (a) Las proposiciones *a priori* de la lógica y las matemáticas, que son necesarias porque son analíticas, es decir, porque no afirman nada sobre el mundo sino que se limitan a explicar el sentido de los términos mismos. Por ejemplo, "un soltero es un hombre que no se ha casado" explica lo que significa "soltero" pero no dice nada acerca de la existencia de solteros en el mundo. (b) Las proposiciones *a posteriori* acerca de materias empíricas que no pueden ser necesarias porque son siempre sintéticas. Para saber si son verdaderas no basta con entender sus términos. Hay que recurrir a la verificación.

Esa distinción, como se sabe, se remonta a Hume pero los positivistas dieron un paso más y sostuvieron que si una proposición no es analítica y no es verificable en principio entonces, literalmente, carece de sentido. La aplicación sistemática del principio de verificabilidad produjo una serie de paradojas que obligaron a los filósofos de Viena y sus sucesores primero a reformularlo, luego a reemplazarlo por un principio de falsificabilidad, y por último a abandonarlo por completo. No nos interesa aquí rehacer ese camino (3).

2. Ayer (1952) fue escrito en 1935 y tuvo desde el primer momento una enorme difusión, entre otras razones, por su fuerza y admirable claridad. En el prefacio a la primera edición Ayer admite su cercanía al Círculo de Viena, dirigido por Moritz Schlick, y reconoce su deuda para con Rudolf Carnap.

3. Para obtener una visión clara de cómo los argumentos propuestos al interior mismo del positivismo llevaron a reconocer su fracaso conviene consultar Urnson (1978) especialmente las pp. 107-114. El principio de falsificabilidad fue la contribución decisiva de Karl Popper.

Lo importante para nuestros fines es que a primera vista las proposiciones morales no son verificables (los predicados morales, p. ej. "moralmente recto", "inmoral", etc., no corresponden a propiedades observables) ni tampoco son analíticas (no se limitan a explicar el sentido de un término o expresión sino que pretenden tener fuerza normativa). Por ende, se sigue que carecen de sentido.

Como esta conclusión se opone al uso común de las proposiciones morales, los positivistas desarrollaron una interpretación de la semántica de las proposiciones morales que en cierto modo creó una tercera clase de proposiciones que poseen sentido: aquellas que no tienen significado fáctico, es decir, que no son ni verdaderas ni falsas, sino que se usan para expresar un sentimiento de aprobación o desaprobación (<sup>1</sup>). Mi sentimiento p. ej. frente a un homicidio puede ser distinto del que tenga otra persona, pero si yo afirmo que fue un acto inmoral y la otra persona sostiene que fue perfectamente moral, no nos estamos contradiciendo porque no estamos afirmando algo que pueda ser verdadero o falso. Estamos dando rienda suelta a la reacción emotiva que cada uno de nosotros experimenta frente a un hecho. A esta concepción se la ha llamado "ética emotivista".

Ahora bien, si esta concepción es correcta se sigue que por ser una mera expresión de una emoción subjetiva, ningún juicio moral puede expresar una obligación objetiva. Una norma legal, en cambio, tiene una cierta objetividad en cuanto su desobediencia implica sanciones (<sup>2</sup>). No puedo desligarme de una obligación legal aduciendo mi propio estado emotivo.

Dado todo esto resulta explicable que quien sostenga explícita o implícitamente la tesis emotivista en filosofía moral rechazará la idea de que hay un nexo lógico entre legalidad y moralidad. Se trata de dos cosas tan heterogéneas que resultaría absurdo pensar que haya una continuidad entre ellas, sobretodo porque, en rigor, para el positivista no existe una moralidad sino muchas.

Pero aquí se abre también una alternativa: si la concepción emotivista de la ética es falsa, vale decir, si hay obligaciones morales objetivas, entonces es posible que haya conflictos entre obligaciones morales

y obligaciones legales. Se abre la posibilidad de que alguna tenga una obligación moral objetiva de desobedecer un precepto legal. Si esto ocurre, el iuspositivismo debe ser abandonado. La aceptación o rechazo del iuspositivismo se reduce entonces a la aceptación o rechazo de la ética emotivista.

En realidad, la ética emotivista no es ni puede ser un sistema de ética normativa. Es una posición en meta-ética, es decir, en la disciplina que no pretende examinar críticamente las normas morales (como pretende, por ejemplo, el utilitarismo de Bentham y Mill), sino únicamente el lenguaje moral. En meta-ética de lo que se trata es de explicar la semántica de los predicados morales y las pretensiones (en inglés, *claims*) de los juicios correspondientes. Los filósofos que sucedieron a los positivistas e hicieron del análisis del lenguaje su preocupación central han insistido con vigor en que la interpretación emotivista es errónea: en el trato cotidiano suponemos que las afirmaciones morales pueden contradecirse y que por lo tanto son verdaderas o falsas, y que están sujetas, por ende, a la lógica (<sup>3</sup>).

Hemos descrito en forma esquemática uno de los actores de nuestro drama y hemos sugerido también una vía de examen crítico. Avancemos ahora a la presentación de la posición antagónica conforme a una de sus versiones más difundidas.

## IUSNATURALISMO

Al iniciar su famoso estudio de los orígenes del derecho natural en Grecia (<sup>4</sup>), Víctor Ehrenberg sostuvo que "toda doctrina de un derecho natural se basa sobre la antitesis entre una idealidad, objeto de fe o de razón, y una realidad fáctica que nos rodea". El derecho positivo es lo fáctico, lo accesible, aquello que la religión o un impulso racionalista intenta fundamentar apelando a algo sobrehumano, a una dimensión superior. En definitiva, el derecho natural es "el derecho que está en las estrellas (*das Recht, das in den Sternen steht*)" (<sup>5</sup>).

6. Para el estudio de una severa crítica al emotivismo desde una perspectiva muy lejana al iusnaturalismo cf. Hare (1975).

7. Ehrenberg (1923).

8. Ehrenberg (1923) 119.

4. Cf. Ayer (1952) pp. 102-113.

5. Cf. Hart (1978) p. 35.

Esta parece ser una formulación extrema pero coincide, sin embargo, con la concepción de fondo que aparece unos cinco años después de la publicación del artículo de Ehrenberg en un pequeño libro de Kelsen (9). El derecho natural, según Kelsen, se explica como una manifestación de un dualismo metafísico generado por la tendencia epistemológica a indagar la "esencia" de las cosas. Esta indagación a su vez es entendida como una búsqueda de algo que está "detrás" de las cosas mismas y por ende en una dimensión inaccesible a la experiencia humana. Esto lleva a la postulación de "modelos de todas las cosas del más acá" (*Urbilder aller Dingen der Diesseits*) que funcionan como fundamentos "y causas del mundo experimentable. Según Kelsen, este es "el núcleo esencial de toda metafísica y religión" (*der wesentliche Kern aller Metaphysik und Religion*) (10).

La tesis de que existe una vinculación estrecha entre el iusnaturalismo y un dualismo de tipo platónico es, a primera vista, bastante atractiva, pero no expresa en forma correcta los compromisos ontológicos de los fundadores del iusnaturalismo tradicional. En primer lugar, los grandes impulsores del iusnaturalismo fueron los estoicos y éstos rechazaban de plano el platonismo y su tesis de que existen en la realidad dos dominios de objetos con propiedades radicalmente distintas (11). Los estoicos eran abiertamente materialistas y para ellos el *logos* o razón que forma parte de la constitución de cada ser humano es, como dice Ario Dídimo, maestro y amigo del emperador Augusto, *fyset nomos*, "ley por naturaleza" (12). Esta razón es también divina, pero no por eso

pertenece a un dominio diferente de la realidad. Es la misma razón la que, según Cicerón, está *diffusa in omnis* (13). Para los estoicos dios es, al fin y al cabo, un agente causal inmanente en la materia.

A pesar de esto, las propiedades de la razón o ley natural (no se la puede cambiar, derogar o abolir, no es diferente en Roma o Atenas, es eterna, inmutable y válida para todos y para siempre) parecerían asegurarle a ésta un lugar en un dominio ontológico superior, pero Cicerón insiste en que se trata de algo que está presente en todo ser humano y que no cambia porque la naturaleza humana es la misma dondequiera se encuentre: un romano y un ateniense son y serán, por igual, seres humanos. Por eso, la desobediencia a la ley natural es ante todo una desadecuación de un ser humano consigo mismo: *cui qui non parebit, ipse se fugiet*, "quien no la obedece está huyendo de sí mismo" (14).

Este último punto es importante porque en algunas formulaciones estoicas el *telos* o fin de la vida, es decir, la felicidad, es definido como "vivir en conformidad con la naturaleza" (15), sin que se especifique a qué se refiere este último término: ¿a la naturaleza en su conjunto o a la naturaleza humana?

Es probable que para los fundadores del estoicismo la adecuación con la naturaleza en totalidad haya sido la doctrina fundamental (16). Esta tesis ha provocado dos críticas que suelen esgrimirse en contra del iusnaturalismo: (a) La posición iusnaturalista confundiría dos sentidos del término "ley". Esta palabra se usa para describir el comportamiento regular de los objetos naturales y tiene por lo tanto un valor primariamente descriptivo. La confusión surge porque el mismo término se emplea también para expresar lo que los seres humanos deberían hacer. En este caso, "ley" tiene un valor primariamente normativo (17). El

9. Kelsen (1928). En Kelsen (1960) pp. 402-444 hay una crítica más madura de la doctrina iusnaturalista tomando en cuenta las etapas estoica, medieval y moderna.
10. Kelsen (1928) 41-42.
11. Si se quiere obtener información sólida pero sucinta sobre estoicismo conviene leer Long (1986) 107-209. Para el estudio exhaustivo de los estoicos en general la obra fundamental es Pohlenz (1964) y, para el caso específico de la ética, Forstner (1981). Las fuentes aparecen en von Arnim (1964) pero esta clásica compilación adolece de varios defectos (p. ej. excluye importantes textos de Cicerón y de Séneca). Long y Sedley (1987) publican una excelente selección de fuentes en griego y latín (vol. 2) con traducción al inglés y comentarios de alto valor filosófico (vol. 1).
12. Eusebio, *Præparatio Evangelica*, 15, 15, 5 (=v. Arnim 2,528; Long y Sedley 67L). Sobre Ario Dídimo, quien es probablemente el autor de la epítome de ética estoica en el libro II de Estobeo, cf. Kahn en Fortenbaugh (1983).

13. Cicerón, *Rep.* 3,33 (=v. Arnim 3,325; Long y Sedley 67S).
14. *Ibid.*
15. Según Estobeo (o Ario Dídimo, su fuente), Cleanthes fue quien completó una definición previa de Zenón ("vivir en conformidad") Cf. Estobeo 2, 75, 11-76, 8 (=Long y Sedley 63B).
16. Este punto lo ha enfatizado recientemente John Cooper en su importante reseña de un libro de J. Annas sobre ética helenística. Cf. Cooper (1995) y Annas (1993).
17. Cf. Wollheim (1972) quien atribuye la objeción a J. S. Mill T. H. Huxley y V. Pareto.

iusnaturalismo, al caer en esta confusión, cometería la falacia naturalista, es decir, el error lógico de inferir proposiciones normativas a partir de proposiciones descriptivas<sup>(18)</sup>. (b) El segundo tipo de objeción apela a la dificultad que genera el hecho de que si se atribuye fuerza normativa al comportamiento natural, por ejemplo, de los animales, habría que aceptar el derecho del más fuerte<sup>(19)</sup> y cosas peores. Por lo tanto, para ser viable, la imitación de la naturaleza en general tendría que ser altamente selectiva: habría que aceptar ciertos comportamientos naturales y rechazar otros. Esto genera la necesidad de un criterio de selección que necesariamente pasaría a ocupar un lugar privilegiado dentro del sistema.

Debido a estas dificultades, ha existido una tendencia a presentar el iusnaturalismo en una forma más cercana a la formulación de Cicerón mencionada más arriba. El fundamento de la normatividad para el comportamiento humano no radicaría en la naturaleza en general sino, más específicamente, en la naturaleza del ser humano.

Esta versión ha resultado ser muy atractiva porque se le puede dar un sesgo aristotélico: la naturaleza humana puede ser concebida en forma teleológica de modo que la normatividad moral se derivaría simplemente de una consideración del fin del ser humano y de sus respectivas facultades o capacidades.

Hay una primera objeción a esta tesis que sostiene que en realidad la meta primaria del ser humano es la supervivencia y que debido a ello los seres humanos se comportan con mucha frecuencia en forma cruel, despótica y despiadada. La reflexión sobre este comportamiento ha generado una visión pesimista que concibe la naturaleza humana como definida por una fuerza interna que se manifiesta especialmente en el afán de dominación, en la agresividad y la codicia: *homo homini lupus*. Esta versión de la naturaleza humana es la que aparece retratada magistralmente en las páginas de Tucídides, de Maquiavelo y de Hobbes.

Pero ¿es correcto el retrato del ser humano que nos ofrecen estos pensadores? Desde la tradición aristotélica se podría responder que es

18. Sobre la falacia naturalista cf. Moore (1903) y Gómez-Lobo (1984).

19. El derecho del fuerte a dominar al débil había sido defendido por Calicles en el *Gorgias* de Platón apelando a la "ley natural" (482c-483e). Resulta notable observar que un par de siglos antes, el poeta Hesíodo de Ascria percibió la dificultad y rechazó con firmeza la idea de que los seres humanos deberían comportarse como "los peces, las bestias y las volátiles aves que se devoran mutuamente" (Los Trabajos y los Días 277-278).

irrelevante que dicho retrato sea correcto o incorrecto, puesto que el concepto de naturaleza no es una noción fáctica sino una noción normativa. No importa que los seres humanos se comporten de una manera desastrosa. La noción de naturaleza humana define cómo *deberían* comportarse.

Pero esto a su vez vuelve a generar viejas dificultades. Si la noción de naturaleza humana es normativa, ¿cómo la obtenemos puesto que no podemos apelar a generalizaciones empíricas? La dificultad se ha vuelto cada vez más aguda por dos razones: por una parte, a partir del renacimiento la visión teleológica a ultranza del aristotelismo primitivo ha sido paulatinamente abandonada como interpretación válida para muchos aspectos de la naturaleza. Esto ha generado escepticismo con respecto a su aplicación al dominio humano propiamente tal. Si es falso que existe una naturaleza intrínseca a la piedra que la mueve hacia el centro del universo, ¿por qué pensar que los seres humanos poseemos un principio de movimiento análogo al de la piedra que nos mueve hacia una meta única?

Por otra parte, sigue en pie la objeción mencionada a propósito de la naturaleza en general: la noción de naturaleza humana podría ser el resultado de generalizaciones empíricas selectivas y por lo tanto se estaría operando también en este caso con un criterio de selección no explicitado. ¿Cómo decidir si es "natural" la tendencia del ser humano a la verdad puesto que muchas veces los seres humanos tienden a engañar y sobretodo, a engañarse? ¿Por qué habría de ser la valentía más "natural" que la cobardía?

No quisiera sugerir que estas objeciones sean válidas, pero las menciono porque han sido dificultades de este tipo las que explican por qué el nuevo iusnaturalismo tiene el rostro que posee.

## II

La vigorosa discusión actual del iusnaturalismo en lengua inglesa se inició sin duda con la publicación en 1980 del libro del profesor de Oxford John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*<sup>(20)</sup>. Finnis sin em-

20. Finnis (1980). La controversia actual está bien representada en George (1992), un libro reseñado agudamente por Robinson (1991). Resulta interesante observar un proyecto paralelo al de Finnis en Höffe (1980).

bargo no fue un primer motor inmóvil. Como él mismo lo reconoce, muchas de sus ideas matrices fueron inspiradas por Germain Grisez, un filósofo norteamericano que enseñaba en la Universidad de Georgetown cuando Finnis se familiarizó con sus ideas (21).

No es éste el lugar adecuado para presentar en forma exhaustiva el iusnaturalismo de Finnis. En el *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* ha aparecido ya una exposición que sigue de cerca la estructura general del pensamiento de Finnis y debo remitir a ella (22). Sólo quien haya tomado nota de la exposición más extensa podrá juzgar adecuadamente la segunda parte de este trabajo. En efecto, lo que me propongo hacer es indicar cómo una formulación actual del derecho natural puede responder a las objeciones que han sido mencionadas en la primera parte.

El iusnaturalismo Grisez-Finnis asume la verdad de un principio formal basado en un concepto primitivo. El concepto primitivo es el concepto de bien y el principio es "hay que hacer y proseguir lo bueno". Este principio gobierna la racionalidad práctica, es decir, la racionalidad en la *praxis* o acción. Si algo es malo es irracional actuar de manera de obtenerlo. Lo racional en la acción es el apuntar, perseguir, tratar de alcanzar, etc. lo bueno.

Este principio no puede ser probado, pero tampoco requiere de prueba. Lo puede aceptar cualquier persona que entienda el término "bueno". Si alguien lo rechaza quiere decir que no ha entendido lo que queremos decir cuando decimos que algo es bueno.

Este principio es formal en el sentido de que provee un criterio general de racionalidad, pero no nos dice qué cosas son buenas. Por eso el sistema requiere de principios adicionales que tengan un contenido, es decir, que especifiquen una lista de bienes o cosas buenas. Obviamente la lista, al nivel de los principios más generales del sistema no incluirá bienes particulares ("mi Toyota es un buen auto") sino que especificará los bienes básicos. Se entiende por bienes básicos aquellos bienes cuya posesión nos hace ser seres humanos florecientes o felices. Por felicidad no se entiende un estado de ánimo placentero ni la satisfacción de todos los deseos sino una vida de cierta calidad, una vida con preponderancia de bienes básicos.

21. Aparentemente uno de los libros que más influyó sobre Finnis fue Grisez y Shaw (1974). El trabajo decisivo es sin embargo Grisez (1965).

22. Cf. Gómez-Lobo (1985).

La lista de bienes básicos ofrecida por Finnis incluye la vida, el conocimiento, la experiencia lúdica, la experiencia estética, la amistad, la racionalidad práctica y la 'religión'. Una vida agobiada por superstición e ignorancia, sin goce de la belleza y sin amigos, etc., es necesariamente una vida de poca calidad, una vida a la cual sería irracional apuntar.

Si es irracional esforzarse por vivir una vida desprovista de bienes, también lo es el atacar o destruir instancias de bienes en uno mismo y los demás. Matar a alguien, engañar, traicionar a un amigo, son todos actos irracionales y en la medida en que son actos deliberados son también inmorales.

El principio que determina la moralidad de los actos no es un principio primitivo sino un principio derivado pues se funda en la bondad no-moral de ciertas cosas: "Es siempre moralmente ilícito el atacar, destruir, dañar, etc. deliberada e intencionalmente una instancia de un bien básico". El asesinato es moralmente ilícito porque la vida humana es un bien básico.

La manifestación social de la racionalidad práctica es la ley. Una ley que no favorezca, directa o indirectamente, los bienes básicos sino que, por el contrario, tienda a destruir, directa o indirectamente sus instancias, crea una situación de contradicción práctica para quienes perciban su efecto último. Por una parte esas personas comprenden que la amistad civil implica la obligatoriedad de cumplir la ley pero por otra parte comprenden que es irracional hacer algo que dañe los bienes que justifican la existencia de la ley. Es esta contradicción en el imperativo de racionalidad la que aparece expresada en la máxima *lex iniusta non est lex*. No es obligatorio hacer algo que es moralmente ilícito.

De esta presentación esquemática se siguen algunas consecuencias para la discusión actual.

En primer lugar, se puede observar que es perfectamente posible concebir una forma de iusnaturalismo que no supone en absoluto la ontología del platonismo. No se necesita postular dos mundos o dominios ontológicos con propiedades opuestas. La noción de bien que hace de piedra angular del sistema no es una Idea o Forma situada en un más allá sino simplemente aquello que tienen de común todas aquellas cosas que calificamos de buenas a nuestro alrededor. Cuando decimos que la salud es un bien o algo bueno estamos valorando un estado de nuestro cuerpo que con toda racionalidad tratamos de obtener. Se trata de un bien, de algo que posee un atributo valorativo que está ligado a ciertos atributos descriptivos y observables que los médicos saben describir. Una falta de

glóbulos blancos en la sangre es mala. El médico no ve la maldad sino sólo la desproporción de glóbulos sanguíneos de ese tipo y como conoce la proporción correcta puede decir sin vacilación que lo que ve es malo para el paciente. Al cuestionar la obligatoriedad de una ley el iusnaturalista actual no necesita invocar "un derecho que está en las estrellas".

Si bien la inspiración del nuevo iusnaturalismo no es de tipo platónico, tampoco se trata de un sistema que siga de cerca las ideas matriciales del estoicismo. No invoca ni una racionalidad immanente al mundo ni la necesidad de vivir conforme a la naturaleza en su totalidad. La ética estoica depende directamente de la física desarrollada por el estoicismo y difícilmente puede responder a la objeción de que requiere un criterio para decidir cuáles son las regularidades naturales que justificarían los actos humanos moralmente lícitos.

Pero contrariamente a lo que cabría esperar, el nuevo iusnaturalismo tampoco sostiene que las normas que deben regir el comportamiento humano estén fundadas sobre la naturaleza humana. Esto vale para los dos sentidos posibles de esta noción. La naturaleza humana como una generalización *descriptiva* del comportamiento humano fáctico no juega ningún papel dentro del sistema. Esto se debe en gran parte a que Finnis está consciente de que cualquier inferencia de valores a partir de hechos es inválida.

Si el fundamento del sistema fuese en cambio la noción *normativa* de naturaleza humana ciertamente no se cometería la falacia naturalista porque la inferencia no iría de hechos a valores sino de valores a valores. Si una premisa afirma cómo debería ser el ser humano, no hay vicio lógico en inferir de ella cómo debería actuar el ser humano.

Aparentemente esta sería una buena solución aristotélica al desafío de proveer un punto de partida para el iusnaturalismo, pero en realidad no lo es. Aristóteles mismo evita deliberadamente esta estrategia de fundamentación en su propia ética<sup>(23)</sup> y tampoco la emplea Tomás de Aquino, el pensador que sirve de inspiración y modelo para el iusnaturalismo que estamos discutiendo.

La estrategia no es buena porque si el iusnaturalismo pretende ser una teoría correcta de filosofía moral, una de sus tareas principales será la de proveer una justificación de las normas morales habituales y exigibles

de toda persona. Si se sostiene, por ejemplo, que la norma moral que prohíbe la tortura es válida para cualquier persona, no se puede pretender que su justificación esté fuera del alcance de esa persona. Lo extraño si esa justificación consistiera en ofrecer una exposición de los rasgos esenciales de la naturaleza humana puesto que dicha exposición sería una empresa teórica. La justificación exigiría familiaridad con una teoría filosófica bastante compleja y sofisticada.

Lo que se requiere es una justificación que no sea *teórica* sino que quede totalmente dentro del dominio de la razón *práctica*, es decir, se debe apelar sólo a aquellas nociones que capta todo agente que actúa racionalmente. Para el ejemplo de la tortura, lo único que se requiere es la noción abstracta de bien y la convicción de que infligir dolor arbitrariamente es malo porque priva a la víctima de un bien para el cual no tenemos un término unívoco pero que es fácilmente capturable: el bien que consiste en estar libre del dolor, la humillación y las mutilaciones que son parte esencial de la tortura. El torturador no necesita ser un filósofo para darse cuenta de que lo que hace es inmoral: basta con que entienda que él no quisiera verse privado del bien del cual está privando a su víctima. No quiero sugerir que esto baste para detener un caso concreto de tortura. En filosofía moral de lo que se trata es de entender por qué podemos denunciar un acto como inmoral sin que el hecho tenga derecho a disculparse diciendo que no sabía que los actos de esa clase son inmorales.

La idea matriz en este contexto es que los principios últimos de la razón práctica no son accesibles solamente para los especialistas, sino para toda persona normal. Esto no quiere decir que las mentes no se ofusquen o que no exista la tendencia al autoengaño. Pero ofuscación o autoengaño suponen estructuralmente la posibilidad de saber. Si no tengo ninguna posibilidad de saber lo que ocurre en un planeta remoto, tampoco tiene ningún sentido de que hable de mi ofuscación o autoengaño con respecto a ese conocimiento.

En resumen, la nueva versión del iusnaturalismo no está basada ni en una ontología platónica, ni en una concepción estoica de la naturaleza en su totalidad o de la naturaleza del hombre. Tampoco está fundamentada sobre una concepción aristotélica, y por ende, normativa, de la naturaleza humana. Su fundamentación, por lo tanto, no consiste en una inferencia, necesariamente falaz, desde premisas de la razón teórica a conclusiones de la razón práctica. Su fundamentación parte de la noción práctica de bien y sigue con premisas prácticas acerca de los bienes hu-

23. Esta afirmación la he tratado de justificar con análisis de los textos pertinentes en Gómez-Lobo (1991).

manos básicos. Las normas morales resultan ser a su vez conclusiones prácticas que obligan a todo agente que pretende actuar racionalmente.

La idea de que pueda existir uno o más sistemas normativos (por ejemplo, los sistemas legales de distintos estados) que sean lógicamente independientes de los principios o axiomas que expresan los bienes básicos es insostenible. Esos sistemas tienen que tener intenciones prácticas, es decir, tienen que permitir ciertos actos y prohibir otros. La distinción entre actos de una u otra clase podría ser irracional y arbitraria, en cuyo caso no obligaría a un agente que pretendiera actuar en forma racional y razonable. Pero si la distinción no es totalmente irracional, entonces aparecerá a la única noción que puede fundamentar en última instancia la racionalidad práctica: a la noción de bien.

A estas alturas lo que cabría disputar es que la lista de bienes básicos sea correcta, pero este paso, el paso que apunta al punto álgido del iusnaturalismo actual, supone conceder la tesis fundamental: que existe un sistema único de normatividad práctica y esto es suficiente para que caiga lo que parecía ser la barrera infranqueable entre derecho positivo y derecho natural.

#### BIBLIOGRAFÍA

- ANNAS, J. (1993). *The Morality of Happiness*. New York.
- AYER, A. J. (1952). *Language, Truth and Logic*. New York.
- COOPER, J. M. (1995). "Eudaimonism and the appeal to nature in the morality of happiness". *Philosophy and Phenomenological Research* 55: 587-598.
- EHRENBERG, V. (1923). "Anfänge des griechischen Naturrechts". *Archiv für Geschichte der Philosophie* 35: 119-143.
- ESTOBEQ, Ioannis Stobaei *Anthologii Libri Duo Priores* recensuit C. Wachsmuth. Berlin, 1884. Reimpresión Berlin, 1974.
- FINNIS, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford.
- FORTENBAUGH, W. W. (1983). *On Socratic and Peripatetic Ethics. The Work of Arius Didymus*. New Brunswick/London. Incluye el importante artículo de C. H. Kahn, "Arius as a doxographer" pp. 3-13.
- FORSCHNER, M. (1981). *Die Stoische Ethik*. Stuttgart.
- GEORGE, R. P. (1992). *Natural Law Theory. Contemporary Essays*. Oxford.
- GOMEZ-LOBO, A. (1984). "Natural law and naturalism". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 56: 232-249.
- GOMEZ-LOBO, A. (1985). "Derecho Natural: un análisis contemporáneo de sus fundamentos". *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* 3: 177-198.

- GOMEZ-LOBO, A. (1991). "La fundamentación de la ética aristotélica". *Dianoia* (México) 37: 1-15.
- GRISEZ, G. y SHAW, R. (1974). *Beyond the New Morality. The Responsibilities of Freedom*. Notre Dame.
- GRISEZ, G. (1965). "The first principle of practical reason: a commentary on the *Summa Theologiae* 1-2, Question 94, Article 2". *Natural Law Forum* 10: 168-196.
- HARE, R. M. (1952). *The Language of Morals*. Oxford.
- HART, H. L. A. (1972). "Legal positivism". P. Edwards (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*. New York/London. Vol. 4: 418-420.
- HART, H. L. A. (1978). *The Concept of Law*. Oxford. Primera edición 1961.
- HÖFFE, O. (1980). *Naturrecht (Vernunftrecht) ohne naturalistischen Fehlschluss*. Wien.
- KELSEN, H. (1928). *Die philosophischen Grundlagen der Naturrechtslehre und des Rechtspositivismus*. Charlottenburg.
- KELSEN, H. (1960). *Reine Rechtslehre*. Wien. Segunda edición con un apéndice sobre el problema de la justicia.
- LONG, A. A. (1986). *Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley. Segunda edición.
- LONG, A. A. and SEDLEY, D. N. (1987). *The Hellenistic Philosophers*. 2 Vols. Cambridge.
- MOORE, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge.
- POHLENZ, M. (1964). *Die Stoa*. Göttingen. Tercera edición.

- ROBINSON, D. N. (1991). "Antigone's defense: a critical study of *Natural Law Theory. Contemporary Essays*". *Review of Metaphysics* 45: 363-392.
- URMSON, J. O. (1978). *Philosophical Analysis*. Oxford.
- VON ARNIM, H. (1964). *Stoicorum Veterum Fragmenta*. Stuttgart Reimpresión de la edición de Leipzig, 1903-24.
- WOLLHEIM, R. (1972). "Natural Law". P. Edwards (ed.) *Encyclopedia of Philosophy*. New York/London. Vol. 5: 451-454.