

LOS AMIGOS MORALES Y LAS ALTERNATIVAS METODOLÓGICAS PARA LA NOCIÓN DE LEY NATURAL

*THE MORAL FRIENDS AND THE METHODOLOGICAL OPTIONS
FOR THE CONCEPT OF NATURAL LAW*

RAÚL MADRID

Pontificia Universidad Católica de Chile. rmadrid@uc.cl

RECIBIDO EL 10 DE ENERO DE 2014 Y APROBADO EL 26 DE MAYO DE 2014

RESUMEN ABSTRACT

El presente trabajo tiene por objeto analizar, a partir de una propuesta contemporánea (Engelhardt y los 'amigos morales'), cuáles son los caminos posibles para reformular una teoría iusnaturalista sobre la universalidad de la ley, dentro de un contexto metodológico en el que se ha suprimido la fundamentación metafísica de cualquier norma. El artículo considera diversas vías para este efecto: (i) insistir en la fundamentación directa, según el modelo clásico; (ii) buscar alternativas a esta fundamentación ontológica, reemplazándola con otra modalidad (Finnis y los neokantianos); o (iii) hacerse cargo de las teorías hermenéuticas contemporáneas, ya sea a través de una hermenéutica de base ontológica, coherente con el iusnaturalismo clásico, o mediante la búsqueda de puntos de contacto con las teorías postestructuralistas.

By using the example of a contemporary thesis (Engelhardt and *moral friends*), this paper seeks to analyze alternative ways to reformulate the natural law theory of the universality of law, within a framework in which all metaphysical grounding of the norms have been suppressed. Different ways are considered to fulfil this task: (i) to insist in direct grounding, as in the classic natural law theory, (ii) to replace ontological foundation by other kind of grounding (Finnis and neokantians), or (iii) to embrace contemporary hermeneutic theories, either by accepting an ontologically-based hermeneutics, consistent with classical natural law theory, or by searching contact points of the latter with poststructuralism.

PALABRAS CLAVE KEY WORDS

Amigos morales, hermenéutica, ley natural, universalidad de la ley.

Moral friends, hermeneutics, natural law, universality of law.

Hablar hoy de iusnaturalismo

Hoy en día, la filosofía del derecho y en general las disciplinas teóricas sobre el fenómeno jurídico parecen estar alejadas del modelo de derecho natural que se juzga como superado y se le moteja de ‘medieval’, como si tal cosa fuera en sí misma una imputación. Efectivamente, la tesis de que el derecho responde a una estructura normativa inherente a la esencia del hombre y que se abre a ciertos fines universales que no dependen de las mayorías sino que poseen, por el contrario, un valor intrínseco, parece estar pasada de moda, en virtud del advenimiento de las hermenéuticas radicales que declaran la muerte de todo fundamento. Esta idea de lo jurídico es lo que se denomina el iusnaturalismo clásico o, en la expresión de Hervada, realismo jurídico clásico (Cf. *Apuntes para* 298-300)¹ para distinguirlo del iusnaturalismo moderno, de vertiente racionalista, pero también de la llamada *New Natural Law Theory* cuyo principal exponente es John Finnis². Es preciso partir de la base de que la denominación ‘iusnaturalismo’ se ha aplicado históricamente a distintas teorías en el ámbito académico, no necesariamente unívocas en significado y justificación. La expresión ‘derecho natural’ indica aquí, pues, la asignación del fundamento de la ley moral, y de la ley moral misma, a una instancia heterónoma —objetiva y exterior— respecto del sujeto agente y de su voluntad arbitraria. Este es el sentido que interesa aquí para aproximarse a la cuestión metodológica de cómo plantear, hoy en día, la vigencia de las tesis iusnaturalistas de un modo epistemológicamente oponible y sustentable.

Lo primero es dirigir la mirada hacia la circunstancia epocal, es decir, hacia el pensamiento dominante y la cultura contemporánea, que hace necesaria la pregunta por las alternativas del iusnaturalismo: dicho sentido de época —que algunos denominan ‘postmoderno’ o ‘postmodernidad’— parece estar cruzado por la ausencia de significados universales y permanentes; lo que algunos expresan como el fin de los grandes metarrelatos, entendiendo por tal los proyectos que fundamentaban y legitimaban las instituciones y las prácticas de la sociedad, así como la consiguiente fragmentación y dispersión de los

¹ “El realismo jurídico clásico es algo bien distinto de los modernos realismos: el escandinavo, el americano, el marxista. Recibe el nombre de realismo, porque ve el derecho en la *res iusta* o cosa justa. Aristóteles, los juristas romanos, Tomás de Aquino y en general los juristas hasta el momento en el que el derecho subjetivo adquirió la primacía, forman la serie de seguidores del realismo jurídico clásico, que no han dejado de existir entre los juristas y los filósofos del derecho hasta hoy” (Hervada, *Apuntes para* 281).

² Existe la versión castellana: *Ley natural y derechos naturales*.

significados³. Por diversos caminos, el pensamiento contemporáneo declara la muerte de la metafísica y la desaparición del concepto de verdad⁴. Esta imposibilidad metodológica para proponer cualquier contenido material con pretensión universal facilita el desarrollo del efecto inverso: la atomización de lo que antes constituyera el centro de un discurso universal, contribuyendo de ese modo a terminar con las posiciones objetivistas en el ámbito moral⁵.

Ahora bien, la existencia de opiniones diversas, e incluso, contrapuestas entre sí en el debate de ideas no solo no es reciente sino que aparece como consubstancial a la naturaleza dialéctica del conocimiento humano; no sería en consecuencia privativa de la sensibilidad postmoderna. La diferencia del proceso dialéctico propio del entendimiento humano con esta nueva modalidad de fragmentación contemporánea radica, en mi opinión, en que, en el nuevo modelo, la verdad ha desaparecido estructuralmente del horizonte dialéctico y, por tanto, el juicio moral se configura en el flujo de conciencia de un sujeto cuya densidad ha dejado de ser substancial⁶. Por esto, autores como Lyotard afirman que “en la postmodernidad, es la legitimación de lo verdadero y de lo justo lo que viene a faltar” (1).

A esto debe agregarse la idea de la hermenéutica como *koiné glossa* del lenguaje significativo; un idioma común y único dentro de la filosofía y la cultura (Cf. Vattimo, *Ética* 55). Pero, ¿qué clase de hermenéutica es esta que se ha erigido como *lingua franca*, e impone su paradigma metodológico en la mayor parte de los ámbitos teóricos relevantes del mundo occidental? Se trata de cánones interpretativos postestructuralistas, que se apoyan en la noción de *destruktion* del parágrafo seis de la introducción a *Ser y Tiempo*, pero que acaban afirmando —a diferencia de la ontología heideggeriana— una iteración infinita del significante. Como recuerda Vattimo, al situarse la hermenéutica en contra de la pretensión (aunque solo sea implícita) de neutralidad positivista y estructuralista, reivindica la pertenencia del ‘sujeto’ al juego de la comprensión y al evento de la verdad, pero en vez de encuadrar este evento, como ocurría con Hegel,

³ Cf. Lyotard.

⁴ El caso más destacado, por su hondura teórica, es el de Jacques Derrida cuya declaración de clausura del pensamiento logocéntrico se encuentra influida por Nietzsche, por lo que le permite encaminarse hacia una forma de operación textual no hermenéutica, que denomina ‘deconstrucción’ (Cf. Derrida, *Gramatología*).

⁵ Esto es lo que el postestructuralismo denomina la “liberación del significante” o ‘diseminación’, en la cual resulta imposible rastrear la genealogía del significado original.

⁶ Cf. Maciel-Lima y de Souza-Lima.

en un proceso regido por el *telos* de la autotransparencia que considera la pertenencia, el jugar siendo jugado, como una fase definitiva que no es superable en un momento final de apropiación y de consumación de lo propuesto (Cf. *Ética* 63)⁷. Esta hermenéutica ilimitada no puede evitar traducirse en un nihilismo, teórico o práctico, según sea el caso⁸.

Una propuesta: los amigos morales

La tesis de Engelhardt sobre los 'amigos morales' representa un intento de preservar residuos de objetividad dentro de una supremacía metodológica totalmente adversa a las propuestas integradoras. El autor parte de la base de que *no es posible una ética universal que sea simultáneamente material* (*Los fundamentos* 31). Aunque este presupuesto parece resumir los postulados recién mencionados, Engelhardt no es un postestructuralista en sentido estricto, aunque su razonamiento se vea a veces condicionado por las soluciones metodológicas de su tiempo. Así pues, aunque llega en ocasiones a conclusiones similares, su base argumental es totalmente distinta. De hecho, se declara católico, apostólico y romano (y posteriormente ortodoxo), es decir, declara sustentar una ética de contenidos. Es verdad que hay cierta incoherencia que podría ser calificada de 'postmoderna' en la figura general de su argumentación, al sostener, por un lado, que el hombre es criatura dotada de una ordenación intrínseca (la moral basada en la naturaleza del ser) y, por el otro, que la justificación de dicha moralidad no puede formalizarse racionalmente en virtud de la suscripción de las premisas metodológicas de su tiempo. Esto, sin embargo, no se debe a que suscriba los postulados de una hermenéutica libre en sentido filosófico, sino, más bien, a una suerte de pérdida de confianza en la capacidad del hombre y de las sociedades para alcanzarla, de donde proviene su necesidad de plantear una alternativa al estado fragmentario del debate moral.

⁷ Ver también el siguiente texto: "nuestra relación con el ser sólo puede ser siempre rememoración, un pensamiento que capta ya siempre el ser como ido, pasado o sido [...] No hay otro ser que el que se da en la historia de la metafísica, primero como presencia, y al final como aquello de lo cual no hay ya nada" (Vattimo, *Heidegger* 34-5).

⁸ Varios aurores (Rodolphe Gasché, Christopher Norris) han estimado, por ejemplo, que es errada la interpretación de la obra de Derrida en términos nihilistas, en la medida en que no plantearía —argumento teórico— una inversión de las categorías presencia/ausencia sino que las situaría, más bien, en un nuevo contexto cuyo origen *dislocado*, sin dejar de admitir las nociones logocéntricas, las descentra y borra de tal modo que el resultado no es la entronización de la nada (como ocurre en el nihilismo en sentido estricto), sino más bien la diseminación del sentido ["la huella articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente..." (Derrida, 18)]. Sin embargo, la lectura deconstructiva de un texto cuya interpretación nunca se puede fijar es, en los hechos, tan nihilista como la del que afirma ya en plan teórico, como Foucault, que el conocimiento de la realidad consiste en "hacer tajos" infinitamente.

De hecho quisiera (según él mismo declara) encontrar un paradigma moral común a todas las comunidades humanas [“la catástrofe fundamental de la cultura contemporánea es este fracaso en encontrar dicha moral secular canónica dotada de contenido” (*Los fundamentos* 15)], pero su ‘razón’ se lo impide, por ello considera que no queda otra posibilidad que formular la noción de ‘extraños morales’. ¿Por qué se lo ‘impide’ su ‘razón’? Porque su punto de partida no es el realismo jurídico clásico, sino la pretensión de la modernidad de fundar una moralidad canónica dotada de contenido, pero al margen de la naturaleza del hombre en sentido trascendente, aspiración que fracasa con los grandes proyectos de la ilustración moderna, ya bien entrado el siglo XX.

El empeño moderno consistía —según Engelhardt— en proporcionar una moral *secular* que estuviera dotada de algún contenido⁹, que abarcara diversas comunidades religiosas o ideológicas y pudiera ser aceptado por ellas. Existía la esperanza de encontrar una concepción concreta de la justicia y de la acción correcta que expresara las exigencias de la razón y de la humanidad y no solo una visión (religiosa) del mundo o una ideología a la que define como una “concatenación de ideas, imágenes, valores morales, supuestos metafísicos y epistemológicos que proporcionan a un conjunto de personas una concepción de la moralidad, de la justicia, de las estructuras sociales adecuadas y de la autoridad política legítima. Es el equivalente secular del nexo de interpretaciones morales, axiológicas, políticas, epistemológicas y metafísicas que proporciona una religión (*Los fundamentos* nota 3 cap. I), que desempeña, por tanto, su mismo papel. Estima que el proceso de eliminación de las éticas totales, y su reemplazo por el modelo de éticas fragmentarias, es cada vez más aceptado como un dogma en el debate público y doctrinal. Se habría desarrollado una amplia y bien articulada coalición de diferentes tendencias permisivas; pero incluso en esto la aparente coincidencia pone en evidencia profundos desacuerdos, que están a su debido tiempo entrelazados con otros desacuerdos (*Cf. Los fundamentos* 16) tales como quién debe definir el bien, cómo y con respecto a qué norma. El carácter radical de estos desacuerdos demostraría, según Engelhardt, la incapacidad de la razón secular (de la modernidad) para presentar una base concluyente que permita resolver las controversias. Se trata de una imposibilidad de hecho, que

⁹ Es sabido que el primer impulso moderno de este razonamiento se encuentra ya en la hipótesis *etiamsi daremus*, de Grocio, según la cual cabe sostener que “si Dios no existiese □ cosa que no puede afirmarse sin grave herejía □ la ley natural seguiría existiendo en el corazón de los hombres”.

es el único modo de imposibilidad real que puede producirse, en la medida en que la ausencia o presencia de fundamento es una cuestión que se sitúa más allá de lo comprensible teóricamente. Engelhardt sostiene que, al no escuchar todos los seres humanos a Dios de la misma manera y no encontrar argumentos racionales (aceptables por cualquier comunidad) para resolver las controversias morales, no queda otra alternativa que ponerse de acuerdo para la mutua colaboración. Por esta razón, en los Estados seculares de grandes dimensiones, habría que aceptar ciertos hechos que nos parecen equivocados o, incluso, prueba de desorden moral. Estos Estados abarcan de hecho numerosas comunidades morales pacíficas que carecen —según el autor— del derecho de suprimir semejante diversidad. En estas circunstancias, los individuos (su conciencia, se refiere) tienen prioridad, ya que la autoridad moral no procede de una visión material, racional universal, sino, por el contrario, todo contenido éticamente normativo se encuentra indefectiblemente vinculado a la naturaleza concreta del ambiente moral (la comunidad singular de valores) del agente (Cf. Engelhardt, *Moral Autonomy* 213).

Engelhardt se enfrenta, pues, a la búsqueda de prescripciones que sean más que un procedimiento que vinculen, incluso, a personas moralmente desconocidas, es decir, una “moralidad dotada de contenido”, como opuesta a la moralidad de procedimiento (aquella en que los sujetos imprimen a sus esfuerzos colectivos la autoridad moral de su consentimiento, pero no encuentran otras señales morales que les sirvan de guía y que todos puedan compartir). Una moral de contenido entrega orientación sobre lo que es bueno o malo más allá de la simple exigencia de que no se debe utilizar a otros sin su autorización o acuerdo.

Para explicar este problema propone las ideas de ‘extraños morales’ y ‘amigos morales’. Estos últimos, se definen como aquellos que comparten una moralidad dotada de contenido, por lo que pueden así resolver sus disputas mediante argumentos racionales, o bien apelando a una autoridad reconocida por todos cuya jurisdicción todos aceptan y que procede de una fuente distinta del mutuo acuerdo. En cambio, los extraños morales —los que no poseen o comparten una moralidad de contenido, ni tampoco una autoridad común— se ven obligados a resolver sus conflictos éticos no por la vía de la racionalidad o de un paradigma común, sino abordando sus diferencias exclusivamente a través del mutuo acuerdo, lo que en sí mismo entraña una opción de naturaleza procesal. El autor los define del siguiente modo:

utilizo la expresión “extraños morales” para indicar las relaciones entre las personas cuando se encuentran en controversias morales, pero no comparten una misma perspectiva moral que proporcione las bases para la resolución de éstas, sino que se consideran mutuamente como actuando desde objetivos morales fundamentalmente divergentes. (Engelhardt, *Bioethics* XIII)

Por esto considera que el humanismo secular exige nuestra atención porque es esencial al desafío moral y cultural contemporáneo, que consiste en justificar un marco moral que pueda ser compartido por los extraños morales en un tiempo de fragmentación y apatía (Cf. *Bioethics* XI).

El autor de *Los fundamentos de la bioética* distingue entre grandes grupos o sectores humanos enfrentados al conflicto (Cf. *Moral Autonomy* 19): (i) los que llama “ecumenistas cosmopolitas”, es decir, aquellos que niegan la existencia de una diversidad real entre las distintas perspectivas morales, al igual que sea *realmente* posible descubrir un consenso dotado de contenido y autoritativo. El argumento es que, si existe o se produce al fin una discusión suficiente, las comunidades se darán cuenta de que comparten una moral común, aunque el área de coincidencia sea pequeña. Otros (ii), serían partidarios de visiones morales particulares y mantendrían, por tanto, que la razón puede proporcionar una ética material. Este contenido, en realidad (sostiene Engelhardt), procedería de compromisos morales que son el marco de sus postulados y no de la razón misma. Quienes sustentan doctrinas iusnaturalistas, por tanto, serían ‘cosmopolitas’ al creer que tienen a nuestra disposición una moral secular material y canónica, así como que ella es justificable al margen de toda tradición particular (accidental), como por ejemplo la religión católica que sería solo una tradición entre muchas, pero que considera que la observación puede arrojar un conjunto de acciones formalmente idénticas entre individuos de diferentes comunidades culturales. Ahora, en cuanto a la posibilidad de sustentar una ética racional universal que proviene desde una sola tradición (sentido material), la teología moral católica se vincularía con el segundo grupo, es decir, con los partidarios de visiones morales particulares. Engelhardt afirma críticamente sobre este punto que el problema de dicha tesis residiría en que supone lo que quiere demostrar.

A partir de esto, Engelhardt formula lo que denomina el “principio de autoridad moral”, que indica que cuando no todos oyen a Dios de igual modo, y no todos pertenecen a una comunidad claramente definida, la autorización moral justificada secularmente no se deriva de Dios ni de la visión moral de una comunidad, ni de la razón, sino de los individuos. El Estado es, en consecuencia, inevitablemente ‘politeísta’ (se refiere a la aceptación de diversas posibilidades de acción, incluso contrapuestas). Por el contrario, el ‘monoteísmo’ consistirá en creer que una forma de vida tiene prioridad sobre las otras, por lo que puede integrar todos los aspectos de lo humano en una única visión moral. Hay muchas visiones y estilos de vida alternativos. Esta diversidad puede ser con frecuencia negativa, pero no podría ser eliminada por el Estado. Por ello declara que su empeño consiste, más bien, en ofrecer medios seculares para adaptarse al caos y la diversidad de la postmodernidad.

Hasta aquí el ejemplo de Engelhardt y la ética procedimental. Su propuesta constituye un intento de conservar, al igual que Habermas, alguna dimensión de racionalidad extensiva, una vez supuesto el desencanto con la razón productora de grandes narraciones y el advenimiento de las teorías de la hermenéutica libre. Sin embargo, su tesis adolece de serias objeciones (que no es del caso tratar aquí), y tampoco constituye una reivindicación del iusnaturalismo, por cuanto se basa, más bien, en un resultado de naturaleza formal que no consigue ofrecer las bases para un ‘acuerdo’ sustentado en bienes universales.

Si la teoría de los amigos morales carece de viabilidad para acercar posiciones con el iusnaturalismo, ¿qué alternativa puede haber para configurar una defensa del derecho natural en las actuales condiciones de la metodología teórico-jurídica, que ya hemos descrito en sus grandes líneas? La pregunta es mañosa, por cuanto se plantea desde la perspectiva de acatar los mandatos metodológicos impuestos por la filosofía contemporánea, que ha ido encerrándose sobre sí misma hasta quedar inmóvil, hasta cierto punto asfixiada, dirigiendo la mirada hacia otras ciencias para poder romper su enclaustramiento¹⁰. Efectivamente, hasta los modernos prekantianos todavía podrían sostener que la filosofía (y, como ontología regional, la filosofía del derecho) se ocupaba de realidades. Después del giro kantiano, la filosofía abandona las realidades noumenales y se confina en el ‘espíritu’, que

¹⁰ Este es el caso de la matriz disciplinaria llamada ‘teoría del derecho’, que incorpora el llamado ‘pluralismo metodológico’ (Cf. Peces-Barba 129).

pasa a convertirse en el campo verdadero y exclusivo de las ciencias humanas. Con posterioridad al fallido intento hegeliano de unir ambos mundos, Wittgenstein da un paso más en este laberinto y declara que la filosofía no es ese espíritu autónomo concebido de un modo general y confuso, sino clara y distintamente el lenguaje¹¹. Por último, y tras el pensamiento heideggeriano, se impone la idea de que el objeto de las ciencias teóricas y del espíritu se encuentra exclusivamente en el texto cuya genealogía se hace indescifrable en términos objetivos¹². Dentro de este pantextualismo a ultranza es desde el cual se plantean los parámetros hermenéuticos y metodológicos desde los cuales parece necesario formalizar cualquier retorno al pensamiento iusnaturalista, al menos, para que su planteamiento sea oponible y tenga vigencia dentro del debate doctrinal contemporáneo.

No parece aconsejable argumentar la recuperación del derecho natural de modo ‘inocente’, es decir, como si los debates posteriores al realismo filosófico clásico no hubieran existido. En otros términos: insistir en un planteamiento directamente metafísico para la fundamentación de la norma moral y jurídica puede acarrear el efecto de que sus sostenedores sean marginados del debate doctrinal, en virtud de la descalificación a la metafísica impuesta desde la modernidad prekantiana y consumada gracias a los experimentos postmodernos. Si se rechazan *ex ante* las objeciones formuladas por el pensamiento moderno y por el postestructuralismo, el diálogo se cierra naturalmente en virtud de un razonamiento que no cambia de base, es decir, que no asume ni considera la lógica interna de la formulación controvertida por los pensadores posteriores, sino que simplemente la ignora¹³. Esta actitud metodológica tiende a enfrentar las objeciones contemporáneas a la idea de ley natural desde puntos de partida igualmente metafísicos, que es justamente lo que la argumentación contraria no acepta de entrada, haciendo de este modo inoponible la respuesta en la medida en que no se discute sobre una base común¹⁴.

¹¹ Wittgenstein contribuye a iniciar el ‘giro lingüístico’ tanto en la filosofía analítica británica como en la norteamericana de principios del siglo XX y, posteriormente, tuvo influencia en la hegemonía del positivismo en las ciencias sociales. Así, a través de la aplicación de la lógica moderna a la metafísica, el ‘primer’ Wittgenstein consigue reformular la relación entre lenguaje, pensamiento y realidad, no obstante, al cabo de treinta años reniega de esta visión, adoptando una perspectiva más hermenéutica, en la línea del ‘segundo’ Wittgenstein. Este último modelo sobre la naturaleza del lenguaje desde una perspectiva hermenéutica, también ha tenido influencia en las ciencias sociales.

¹² “No hay nada fuera del texto” (Derrida, 159).

¹³ De esto es ejemplo el propio Hervada, en la crítica al argumento de Kelsen sobre el carácter tautológico de la definición clásica de justicia (Cf. *Introducción crítica* 33ss).

¹⁴ MacIntyre ha descrito admirablemente este fenómeno en el primer capítulo de *Tras la virtud*.

Los defensores de esta posición argumentan que carece de importancia el hecho de que sus contradictores —que dominan una mayoría significativa de los espacios académicos internacionales— ni siquiera se molesten en analizar sus razonamientos a favor de la ley natural o que les ridiculicen mediante infinidad de tópicos o expedientes que, en realidad, carecen de valor argumental la mayoría de las veces, pero que producen gran efecto en las audiencias, las cuales normalmente no disponen de los instrumentos intelectuales apropiados para desentrañar el sentido y el rigor de las posiciones calificadas como ‘metafísicas’. La causa de esta desaprensión hay que buscarla, me parece, en el convencimiento que asiste a estos iusnaturalistas de que están *completamente en lo cierto* y que, por consiguiente, todo aquel que sostenga lo contrario está equivocado, careciendo el error de derechos. Por ello, en su fase más aguda, los sostenedores de esta actitud suelen recomendar “no perder el tiempo” reflexionando sobre la argumentación moderna o postmoderna, sino dedicar la inteligencia exclusivamente a desentrañar el sentido último de las instituciones metafísicas, de preferencia en la obra de Aristóteles o santo Tomás de Aquino.

Sin entrar ahora en la cuestión sobre si el fondo de esta actitud es acertado o erróneo, el efecto de tal metodología es profundamente contrario a la supervivencia cultural de una moral natural y universal cuyo contenido sea aplicable más allá de las diferencias entre los seres humanos. Por ‘cultural’ aquí, quiero indicar aquello que está presente en la conciencia de una época y de una civilización; en este caso, la occidental; no apunta a la verdad intrínseca de las conclusiones de base tomista las cuales, personalmente, tiendo a compartir. Esta actitud es proclive a la formación de *ghettos* académicos, ignorados y estigmatizados ideológicamente por los grupos dominantes, que no se ven forzados a tomar sus argumentos en serio en la medida en que cualquier descalificación *a priori* por el estigma ‘metafísico’ resulta suficiente para desestimar el valor de sus postulados, lo cual le hace un flaco favor a un sistema de pensamiento que merece el mayor de los respetos.

En este sentido, el propio santo Tomás es un ejemplo de la actitud contraria, pues en su momento analizó en profundidad las opiniones de su tiempo, para luego contestarlas desde el centro mismo de su argumentación. Es cierto que las tesis contra las que escribía el Aquinate poseían una base metafísica común con sus propias opiniones, pero la ausencia de esa base común no puede ser considerada un elemento invalidante de la metodología dialéctica, pues en la posibilidad misma

de la argumentación se encuentra justamente en la posibilidad de comprenderse¹⁵. De este modo, en su segunda estancia en la Universidad de París (1268-1272), se enfrentó directa y apasionadamente con las controversias contemporáneas de su época, lo que le atrajo el respeto de sus contradictores, como es el caso de Siger de Brabante y muchos otros (Cf. Torrel 215ss). La experiencia histórica demuestra, por tanto, que puede ser necesario un esfuerzo para el diálogo, con objeto de hacer comprensibles las propias posiciones doctrinales en un ambiente que desconoce o rechaza sus presupuestos más fundamentales.

Una segunda manera de enfrentar la posible recuperación de las doctrinas del derecho natural en el tiempo presente consiste en suprimir el fundamento metafísico para la justificación de esta moral de contenido universal, apoyándose en otros elementos que, a juicio de los autores, podrían constituir un punto de partida para su empeño de recuperación metodológica de los postulados iusnaturalistas. Hay varias especies de esta modalidad.

Primero, reemplazar la base ontológica y el concepto de naturaleza por, decirlo de alguna manera, una actitud reflexiva sobre lo que es un bien de modo auto-evidente para el ser humano y no mediante la observación de la naturaleza humana¹⁶. Existirían, de acuerdo con esta opinión, ciertas formas básicas del desarrollo humano que serían utilizadas por todo el que reflexiona sobre una determinada acción¹⁷, más un conjunto de exigencias metodológicas igualmente básicas que, en unión con las primeras, constituirían los principios universales e inmutables de la ley natural, los cuales no requerirían de una fundamentación de base ontológica para la demostración de su existencia, sino solo subjetiva¹⁸.

¹⁵ Esto lo ha visto con claridad la filosofía contemporánea. Por ejemplo, los modelos de pragmática de Apel o Habermas: ambos dirigen la mirada hacia el *faktum* de la argumentación cuyos presupuestos permitirían la posibilidad de comprensión universal.

¹⁶ En este sentido, Finnis, cuando afirma que “las formas básicas del bien obtenidas por el entendimiento práctico constituyen lo bueno para los seres humanos según su naturaleza. Santo Tomás considera que el razonamiento práctico no comienza por la comprensión de esta naturaleza desde el exterior, como si estuviera definiéndola por observaciones y juicios psicológicos, antropológicos o metafísicos; sino por el experimentar nuestra propia naturaleza por así decirlo desde el interior, en forma de sus propias inclinaciones. Pero, nuevamente, no existe un proceso de inferencia, Uno no juzga “yo tengo (o todos tienen) una inclinación a saber sobre las cosas”, y entonces infiere que “el conocimiento es un bien que debe buscarse”. Más bien, por un simple acto de comprensión sin inferencia, se obtiene que el objeto de la inclinación que se experimenta es una instancia de una forma general de bien para uno mismo (y para otros como uno) (Finnis 34).

¹⁷ Vida, conocimiento, juego, experiencia estética, amistad, razonabilidad práctica y religión.

¹⁸ La búsqueda del bien, un plan de vida coherente, ausencia de arbitrariedad en las preferencias entre valores o personas, entre otros.

El reemplazo de la 'visión exterior' (realismo jurídico clásico según su interpretación tradicional) por la 'visión interior' (que representaría la hermenéutica 'correcta' del pensamiento de santo Tomás para estos autores) puede ser más exitoso desde el punto de vista de la estrategia metodológica en ámbitos analíticos; puede incluso entrar en diálogo con posiciones contemporáneas, soslayando aparentemente la imputación de fisicismo que desde los tiempos modernos (específicamente desde Hume, con su argumento de la falacia naturalista) sigue al iusnaturalismo; pero a expensas del mecanismo de alterar el significado de la tesis clásica cuyo sentido último era, precisamente, la fundamentación metafísica de las inclinaciones naturales; sin la cual, al interior de este modelo explicativo llamado 'derecho natural', no resulta posible comprender ni la materialidad de la norma moral, ni mucho menos su universalidad.

Este camino resulta interesante para un análisis del proceso interno por el cual se determinan los bienes morales que complementa la fundamentación metafísica, mas parece insuficiente a la hora de fundar una moral material realmente universal porque —como señalaba ya el iusnaturalismo clásico— la generalidad de la naturaleza es lo que fundamenta la generalidad de lo psíquico (y no al revés); no parece posible, en categorías escolásticas, hablar de absolutos morales sin considerar lo *absoluto* en sentido estricto, esto es, la esencia como forma idéntica substancialmente en las partes subjetivas, la existencia como cualidad común a todo lo que se encuentra fuera de la nada, y Dios creador como causa eficiente perfecta y trascendente. En este sentido, la atención dirigida a la 'visión interior' puede probablemente prestar muchos servicios a la comprensión del proceso por el que la mente capta los bienes implícitos en los distintos grupos de principios de la ley natural, pero desde luego no constituye un hito en el que apoyarse para recuperar el concepto clásico de una moral universal, precisamente, porque lo despoja de su fundamento. Esta corriente de pensamiento es *otra cosa*; no un intento de recuperación del iusnaturalismo clásico el cual, en su interpretación, resulta expoliado de su núcleo más íntimo y relevante: el carácter ontológico de la ley natural. En esta perspectiva, no parece una metodología apropiada para replantear dichos contenidos, sino más bien un intento distinto —que no comparte las bases conceptuales de la teoría clásica del derecho natural—, con todo lo que ello tiene de apreciable a la hora de intentar proponer alguna justificación a los bienes universales.

La segunda modalidad antes mencionada consiste en no mencionar u omitir el problema de la fundamentación, apelando a otras razones para buscar el estatuto de una moral universal. Es, entre otros, el ejemplo de Apel y en general todas las formas de ética discursiva. Los presupuestos inevitables de la argumentación justificarían el carácter obligatorio de una ética universal, una ética de la corresponsabilidad por las consecuencias de las acciones colectivas. Cualquiera que argumente con seriedad —se afirma— debe reconocer que todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, ya que la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión (Cf. Apel 380). Esta tesis esquiva el problema de remitirse a la razón última por la que dos seres humanos pueden comunicarse conceptualmente, información que no pueden trasladar a los entes brutos; simplemente describe un proceso que, según ello, justifica un modo general de conducta para los seres capaces de dicha comprensión. Entonces, el argumento discurre apelando a la convicción interna, nuevamente:

la sola coacción es impotente para configurar una humanidad responsable: es necesaria la convicción interna de que estamos ligados a algo o a alguien y por *eso* estamos obligados a hacernos responsables de ese algo o alguien.
(Cortina 23)

Sin perjuicio de que este modelo puede, eventualmente, ser complementario de una fundamentación moral en sentido estricto, lo cierto es que no constituye, en mi opinión, una vía para *recuperar* una concepción radical de la ley moral, precisamente, porque la evita. En un plano de carácter político traduce la misma idea que se halla en la noción de ‘democracia procesal’ que se encuentra en Bobbio, según la cual ya no es necesario proceder a la fundamentación teórica de las instituciones porque esta se encuentra implícita en el consenso¹⁹.

¹⁹ Bobbio estima que la fundamentación de los derechos humanos es un problema real, pero que ha sido resultado de un modo satisfactorio a partir de la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*. El jurista italiano considera que el documento aprobado por los miembros de las Naciones Unidas en 1948 representa la manifestación de la única prueba por la que un sistema de valores puede ser considerado humanamente fundado y, por tanto, reconocido. Esta prueba sería el consenso general acerca de su validez (64).

La última de las posibilidades que me gustaría plantear es la que se hace cargo de las teorías hermenéuticas contemporáneas, en relación con la posibilidad de una moral universal y material. Me parece que se advierten dos modelos distintos, en consonancia con lo expresado por Gadamer cuando afirma que,

después de los intentos de Heidegger de abandonar el 'lenguaje de la metafísica' con ayuda del lenguaje poético, me parece que sólo ha habido dos caminos transitables, y que han sido transitados, para franquear una vía frente a la autodomesticación ontológica propia de la dialéctica. Uno de ellos es el regreso de la dialéctica al diálogo, y de este a la conversación...el otro es el de la deconstrucción, estudiada por Derrida. (355)

Aparentemente, caben pues las siguientes posibilidades:

(i) Abordar una hermenéutica de base ontológica. Es decir: aceptar el modelo hermenéutico de que la realidad depende en ciertos aspectos del sujeto, pero convenir en que dicha subjetividad no se extiende a todos los aspectos de la realidad, sino que reconoce una especie de 'núcleo ontológico' más allá del cual la actividad hermenéutica no puede continuar, sino que se fundamente justamente en la posibilidad de alcanzar una esencia indudable; lo que equivale a reconocer la existencia del mencionado núcleo anterior al proceso hermenéutico y que en cierta medida lo dirige. Tal es la opinión de algunos autores contemporáneos, como es el caso del propio Gadamer, y por la cual se podría proceder a una recuperación de la dialéctica en sentido clásico. De hecho, pueden advertirse ciertas dimensiones 'históricas' en la gnoseología tomista que permiten abrir espacios para la cuestión del horizonte hermenéutico y combinar de ese modo la *episteme* y la *doxa* en sentido clásico (Cf. Zanotti 16).

Este camino resulta perfectamente transitable por el iusnaturalismo de corte metafísico, en la medida en que sea capaz de comprender e incorporar las nuevas categorías hermenéuticas al pensamiento ontológico y esencialista, lo que no entraña en mi opinión ningún problema de fondo²⁰. Sostengo, pues, que la aceptación de un centro ontológico no hermenéutico en la realidad es un punto de partida para afirmar una ética objetiva, material, canónica y universal con sentido

²⁰ Interesante es el análisis que sobre este particular realiza Beuchot (Cf. Beuchot).

metafísico, a diferencia de lo que ocurría en los casos anteriores. Desde luego, como he dicho antes, no se trata de proponer aquí el modo concreto y específico para alcanzar una justificación de la moral universal desde categorías hermenéuticas; el objetivo es, simplemente, considerar o no la posibilidad metodológica de tal objetivo, el cual parece perfectamente viable. En otros términos: me parece totalmente posible, utilizando el instrumental hermenéutico contemporáneo, encaminar la reflexión hacia la recuperación de un horizonte de significado que reconozca un cierto núcleo en el actuar moral, dotando de esa manera de un contenido específicamente valórico la naturaleza de los actos.

(ii) Un segundo camino, más complejo, podría ser tomar como punto de partida la hermenéutica nihilista o pseudo-nihilista como se encuentra mencionada en el texto de Gadamer citado anteriormente, y que él personaliza en la figura indiscutible de Jacques Derrida, pero que —en lo que respecta al tema que nos ocupa— puede valer para todos los autores que admiten la imprecisa calificación de postestructuralistas. Es decir: que nuestro punto de partida sea la afirmación de que toda la realidad es un proceso hermenéutico infinito y que cada acto de comprensión particular y subjetivo no puede ser medido ni comparado con referentes exteriores, por lo que jamás puede ser verdadero, falso o contradictorio, puesto que el sujeto no es más que un flujo de conciencia. Esta especie de paroxismo individualista resulta, en principio, opuesto por naturaleza a la unidad de una moral objetiva; al contrario, es la afirmación final de la diferencia²¹. La cuestión es saber si es posible, por tanto, justificar un marco moral, por el que individuos pertenecientes a comunidades morales diferentes puedan considerarse vinculados por una estructura moral común. El objetivo consistiría en justificar una perspectiva moral que pudiera abarcar la diversidad postmoderna de narrativas morales y proporcionar una *lingua franca* moral desde una base metafísica.

Me parece, en principio, que un empeño de esa naturaleza podría llegar a ser exitoso, y puede que esta declaración resulte polémica dentro del mismo ambiente iusnaturalista, lo cual hace todavía más interesante la cuestión. Pienso que los caminos para intentar una recuperación de prescripciones morales con base metafísica desde

²¹ “No puede pensarse la huella instituida sin pensar la retención de la diferencia en una estructura de referencia donde la diferencia aparece como tal, y permite así una cierta libertad de variación ente los términos plenos [...] La huella, donde se marca la relación con lo otro, articula su posibilidad sobre todo el campo del ente, que la metafísica ha determinado como ente-presente a partir del movimiento ocultado de la huella. Es necesario pensar la huella antes que el ente” (Derrida, 61).

estos planteamientos podrían ser los siguientes: (i) una *reductio ad absurdum* de las proposiciones nihilistas, mediante la radicalización de sus consecuencias. Y no me refiero solo a la imposibilidad de sostener seriamente determinadas proposiciones en el orden teórico, sino también a la consideración inversa del *caos emancipador* al que hace referencia Gianni Vattimo: alcanzar un punto en que las comunidades no sean capaces de resistir la brutalidad radical de la diferencia (Cf. *El fin* 52-3). No es labor de un académico propiciar este final, pero sí el adelantar conceptualmente sus resultados.

(ii) El segundo procedimiento podría ser el mostrar cómo algunas de las conclusiones de los autores que hemos llamado postmodernos o 'nihilistas' se acercan a posiciones iusnaturalistas en sentido clásico, e incluso que las suponen. Para este empeño resulta ser un gran aliado, desde el punto de vista cultural, la fuerte influencia que ejerce la noción de 'derechos humanos' en la conciencia moral de nuestra época y cuyo fundamento resulta un problema, precisamente, por la supresión del recurso metafísico. Nociones como "el fundamento místico de la autoridad"²² de Derrida o "el rostro del otro" de Lévinas (120ss) poseen la ambivalencia necesaria para que de ellas se pudiera intentar una recuperación de postulados 'logocéntricos' que, por lo demás, si seguimos la lógica del propio Derrida, no pueden ser rechazados en la medida en que son el resultado de una determinada operación (deconstructiva) de lectura²³.

De acuerdo con lo expuesto, y sin ánimo de agotar la cuestión debatida, me parece que hay dos caminos metodológicos a través de los cuales se puede argumentar a favor de una moral universal y material en el sentido clásico sin traicionar su fundamento, ya que ambos pasan por la aceptación del modelo hermenéutico en sus dos *variantes*; cada una de estas peregrinaciones tiene sus propios protocolos, que suponen la suficiente ductilidad para aceptar las correcciones accidentales que los modelos contemporáneos pudieran suponer para las estructuras escolásticas; aunque, al mismo tiempo, ser capaces de actualizar el razonamiento clásico a los nuevos presupuestos filosóficos de nuestro tiempo, sin que ello suponga la desestructuración de su contenido. Se

²² Cf. Derrida (*Fuerza de*).

²³ "Por razones esenciales: la unidad de todo aquello que se deja mentar actualmente a través de los más diversos conceptos de la ciencia y de la escritura está en principio, más o menos secretamente pero siempre, determinada por una época histórico-metafísica cuya clausura no hacemos más que entrever y no decimos su *fin*" (Derrida 9).

trata de un trabajo intelectual que requiere una gran finura y, de igual forma, una gran erudición. Por ello pienso que debe ser efectuado en equipo, en comunidades de investigación coordinadas y convergentes, orientadas por una finalidad común; a saber, como se decía al principio de este texto: encontrar la forma de reformular, de manera sustentable ante a los contradictores contemporáneos, la posibilidad epistemológica y metodológica, de elaborar una moral universal, objetiva y material, con base ontológica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Apel, Karl-Otto. *La transformación de la filosofía*. Madrid: Taurus, 1985. Impreso.

Beuchot, Mauricio. "La hermenéutica de santo Tomás de Aquino". *Seminarios de Filosofía*. 1997: 15-26. Impreso.

Bobbio, Norberto. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Editorial Sistema, 1991. Impreso.

Cortina, Adela. "Una ética transnacional de la corresponsabilidad". Vicente Serrano (ed.). *Ética y globalización. Cosmopolitismo, responsabilidad y diferencia en un mundo global*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2004. Impreso.

Derrida, Jacques. *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1999. Impreso.

---. *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad*. Madrid: Tecnos, 1989. Impreso.

Engelhardt, Tristram. "Moral Autonomy and the Polis: Response to Gerald Dworkin and Gregory Vlastos". Tristram Engelhardt and Daniel Callahan. *Morals Science and Sociability*. New York: The Institute of Society, Ethics and Life Sciences, 1978. Print.

---. *Bioethics and Secular Humanism. The Search for a Common Morality*. Michigan: Trinity Press International, 1991. Print.

---. *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Paidós, 1995. Impreso.

Finnis, John. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1980. Print.

Hervada, Javier. "Apuntes para una exposición del realismo jurídico clásico". *Persona y Derecho*. 1988: 298-300. Impreso.

---. *Introducción crítica al derecho natural*. Pamplona. EUNSA, 1993. Impreso.

Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1992. Impreso.

Lévinas, Emmanuel. *Totalité et Infini*. La Haya: Martinus Nijhoff, 1961. Imprimé.

Liotard, Jean Francois. *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra, 1984. Impreso.

Maciel-Lima, Sandra Mara y José Edmilson de Souza-Lima. "El sujeto posmoderno en el debate cultural contemporáneo". *Polis*. Dic. 2010: 199-217. Impreso.

Peces-Barba, Gregorio et. al. *Curso de teoría del derecho*. Madrid: Marcial Pons, 2000. Impreso.

Torrell, Jean-Pierre. *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*. Pamplona: EUNSA, 2002. Impreso.

Vattimo, Gianni. *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa, 1986. Impreso.

---. *Ética de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós, 1992. Impreso.

---. "Heidegger y la superación (Verwindung) de la modernidad". *Filosofía, política y religión. Más allá del "pensamiento débil"*. Oviedo: Ediciones Nobel, 1996. Impreso.

Zanotti, Gabriel. "Hacia una hermenéutica realista sobre la base de Santo Tomás-Husserl". *Sapientia*. 2001: 81-108. Impreso.

Como citar:

Madrid, Raúl. "Los amigos morales y las alternativas metodológicas para la noción de ley natural". *Discusiones Filosóficas*. Jul.-dic. 2014: 149-166.