

ESTRUCTURA Y CONTENIDO DEL BIEN*

David S. Oderberg
Universidad de Reading

Resumen: Hay dos vías metodológicamente distintas, pero complementarias, de acercarse a la teoría de la ley natural. Una es un enfoque principalmente centrado-en-el-agente, que se concentra en el razonamiento práctico y la inteligibilidad de la acción y presta atención a las inclinaciones y tendencias humanas. El otro enfoque, más tradicional y principalmente centrado-en-el-mundo, se concentra en la metafísica del bien, mediante un análisis de la naturaleza humana y sus facultades y del modo en que ha de ser estructurado el bien, a fin de convertirse en un objeto nuestro de búsqueda, y más específicamente, en un fundamento de la toma de decisiones morales. En este artículo, adopto un enfoque centrado-en-el-mundo respecto a cuestiones fundamentales de contenido y estructura. Mirando, en primer lugar, a algunos ejemplos típicos de las listas de bienes básicos, elaboradas por los teóricos de la ley natural, analizo diversos candidatos (propuestos por ellos) a la lista correcta. Luego, me centro en cuestiones relativas a cómo hay que estructurar la ley natural, en particular, si la lista de bienes básicos es finita, si hay un bien supremo o superordenador y qué tipos de relaciones jerárquicas han de existir –en el interior de los bienes básicos y entre ellos–, a fin de que los bienes básicos sirvan como fundamento para el razonamiento práctico sobre la moralidad. Las conclusiones generales que extraigo son: en primer lugar, que hay que tomar en serio la ontología y evitar los errores categoriales, al identificar los bienes básicos; en segundo lugar, que la estructura del bien exige un sistema de *principios* que hagan posible los diversos tipos de juicios comparativos en el interior de los bienes básicos y entre ellos, a fin de que la teoría de la ley natural sirva como base para guiar decisiones morales concretas.

* Traducción de Gracia Prats Arolas.



Palabras clave: Ontología, enfoque a la ley natural centrado-en-el-mundo, contenido de la teoría de la ley natural, bienes básicos, estructura de la teoría de la ley natural, razonamiento práctico, principios guía para la decisión moral.

Abstract: There are two methodologically distinct but complementary ways of approaching natural law theory. One is a mainly agent-centred approach, focusing on practical reasoning and the intelligibility of action, paying attention to human tendencies and inclinations. The other, more traditional and mainly world-centred approach, focuses on the metaphysics of the good by means of an analysis of human nature and human faculties, and of the way in which the good must be structured for it to be an object of human pursuit, more specifically, a foundation for moral decision-making. In this paper I take a primarily world-centred approach to fundamental questions of content and structure. First, looking at some typical examples from natural law theorists of lists of the basic goods, I analyse various members that they have proposed to see what the correct list must contain. Next, I look at questions concerning how the natural law must be structured, in particular whether the list of basic goods is finite, whether there is a supreme or superordinate good, and what kinds of hierarchical relations within and across goods must exist in order for the basic goods to serve as a foundation for practical reasoning about morality. The general conclusions I draw are, first, that ontology must be taken seriously, and miscategorization avoided, when identifying basic goods; secondly, that the structure of the good requires a system of *principles* enabling various kinds of comparative judgment within and across goods, in order for natural law theory to serve as a basis for guiding concrete moral decisions.

Key words: Ontology, world-centred approach to natural law, content of a natural law theory, basic goods, structure of a natural law theory, practical reasoning, moral decision guiding principles.

1. INTRODUCCIÓN

Una de las virtudes de la Teoría de la Ley Natural (TLN) es que toma la ontología en serio. Más que empezar con una concepción abstracta del deber o de la motivación, del valor o del carácter, toma como punto de partida explicativo de las investigaciones éticas la naturaleza concreta y objetiva de las cosas, en especial, la de los seres humanos. Aquí reside precisamente el defecto que sus detractores reclaman, puesto que a la TLN se le atribuye el estar haciendo siempre suposiciones poco plausibles sobre la naturaleza humana (sobre su existencia, no digamos de los rasgos que la caracterizan) o sobre el carácter fundamentalmente teleológico de la acción, o sobre la existencia de un orden cósmico.

Como cualquier teoría ética que afronta las objeciones que se le hacen a sus fundamentos doctrinales, la TLN puede enfrentarse a tales objeciones cara a cara o



de manera indirecta. De manera indirecta, puede demostrar cómo el desarrollo de la teoría desde esos fundamentos da resultados que son coherentes entre sí y con nuestras convicciones morales más profundas (hasta tal punto que todavía pueden ser identificadas en nuestra sociedad actual conceptualmente fragmentada). Al mismo tiempo ofrece soluciones a los problemas centrales comunes a toda investigación ética y evita otros que están presentes en teorías rivales. Cumplir tales requisitos constituirá una prueba indirecta de que la ontología en la que se basa la TLN es plausible. Es típico de los teóricos de la ley natural utilizar una combinación de argumentos directos e indirectos, pero es inevitable ser parcial a favor o en contra de un método u otro.

En general, la nueva generación de teóricos de la ley natural que ha surgido después de John Finnis y Germain Grisez parece estar más inclinada a argumentar de manera indirecta la verosimilitud de la ontología de la ley natural. En particular, estos teóricos se han acercado a ella de manera general desde una perspectiva motivacional: por ejemplo, a través de la comprensión de la inteligibilidad de la acción humana, realizada con la intención de alcanzar algún fin, los teóricos defienden que ese fin es un bien intrínseco y, por tanto, básico. Por otro lado, las argumentaciones que proceden directamente de una consideración de la esencia o de la función tienden a ocupar un lugar secundario¹. Este enfoque *centrado en el agente*, como yo lo llamo, es un elemento fundamental para la teoría de la ley natural. Sin embargo, también está lo que yo denomino *enfoque centrado en el mundo*, que ha sido el sello en la tradición de la ley natural, especialmente el pensamiento de los filósofos escolásticos, sobre todo el de Santo Tomás de Aquino. Para estos pensadores –generalizar siempre es arriesgado, pero en términos generales, preciso– los rasgos objetivos del mundo son el punto de partida para las argumentaciones sobre la estructura necesaria de la motivación humana y los deberes, derechos, virtudes y otros fenómenos morales de los que depende tal motivación.

Una de las cosas en las que el histórico enfoque centrado en el mundo debe diferenciarse de un enfoque contemporáneo del mismo tipo es que ya no es posible, desde un punto de vista dialéctico, considerar como evidentes muchos de los elementos de la ontología que resultaban evidentes a los teóricos del pasado. La existencia de la naturaleza humana es, quizás, el ejemplo más obvio. Por eso, una defensa y una reafirmación exhaustiva y contemporánea de la TLN exigen a los que se adhieren a ella no eludir sus responsabilidades metafísicas, y también hacer uso del ingente número de datos provenientes de la antropología, la biología, la psicología y otras ciencias importantes.

Mi objetivo aquí es, sin embargo, bastante más limitado. Tomando en líneas generales el enfoque centrado en el mundo, quiero examinar algunas de las actuales cuestiones más debatidas en la TLN, y éstas desembocan en dos categorías distintas pero que se solapan: cuestiones sobre el *contenido* de la ley natural, en especial sobre la identidad de los bienes básicos, y cuestiones sobre la *estructura* de la ley natural, en especial sobre

¹ El capítulo 3 de *Natural Law and Practical Rationality* de Mark Murphy (Cambridge: CUP, 2001; en adelante NLPR) es un buen ejemplo de esta tendencia.



aquellas que se refieren a la posibilidad de una jerarquía de bienes básicos, de un bien supremo (o, como dice Mark Murphy, supraordenador) y la naturaleza de la relación entre bienes básicos y no básicos.

El campo de investigación que abre la TLN contemporánea es rico y seguro que dará frutos sólidos. Los teóricos de la ley natural pueden sentirse orgullosos de haber vuelto a poner en el candelero una teoría que, para los filósofos analíticos, no tenía ningún interés sólo unas pocas décadas atrás. La siguiente argumentación se propone, pues, como una contribución limitada a ese debate fértil y floreciente.

2. CUESTIONES DE CONTENIDO

Todos los teóricos de la ley natural consideran los bienes básicos como fundamento de la moralidad. Es sorprendente y gratificante (dado el estado de la teoría ética contemporánea) observar hasta qué punto están de acuerdo en qué son esos bienes básicos. Aquí hay algunos ejemplos:

– John Finnis: la vida, el conocimiento, el juego, la experiencia estética, la amistad, la religión, la razón práctica².

– Alfonso Gómez-Lobo: la vida, la familia, la amistad, el trabajo y el juego, la experiencia de belleza, el conocimiento y la integridad³.

– Timothy Chappell: la vida, la verdad, y el conocimiento de la verdad, la amistad, el valor estético, la salud física y mental y la armonía, el placer y la evitación del dolor, la razón, la racionalidad y la razonabilidad; el mundo natural; las personas; la imparcialidad (*fairness*); los logros; la contemplación de Dios (si Dios existe)⁴.

– Mark Murphy: la vida, el conocimiento, la experiencia estética, la excelencia en el juego y en el trabajo, la excelencia en el actuar, la paz interior, la amistad y la comunidad, la religión, la felicidad⁵.

– En mi libro *Moral Theory* yo propuse: la vida, el conocimiento, la amistad, el trabajo y el juego, la apreciación de la belleza, las creencias y las prácticas religiosas⁶.

Todos los teóricos anteriores, incluido yo, están de acuerdo en que la vida, el conocimiento, la amistad y la experiencia estética aparezcan en la lista. Esto es esperanzador, pero también aparecen algunas diferencias. No sería una postura realista esperar que

² J. Finnis (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press, cap. IV (en adelante NLNR).

³ A. Gómez-Lobo (2002). *Morality and the Human Goods*. Washington, D. C.: Georgetown U.P., cap. 2 (en adelante MHG).

⁴ T. D. J. Chappell (1998). *Understanding Human Goods*. Edinburgh: Edinburgh U.P., cap. 2 (en adelante UHG).

⁵ NLPR, cap. 3.

⁶ D. S. Oderberg (2000). *Moral Theory: A Non-Consequentialist Approach*. Oxford: Blackwell, cap. 2.



todos los teóricos de la ley natural coincidieran en todos los bienes básicos, pero sí sería deseable que coincidieran en todo lo posible. A modo de incursión, quisiera centrar mi atención en lo que, desde mi punto de vista, son algunas de las áreas importantes en las que los teóricos difieren, las ya citadas y otras.

2.1. *El placer y la evitación de dolor*

Los teóricos de la ley natural tienden a no poner el placer y/o la evitación de dolor en la lista de bienes básicos. Aunque esto sea correcto, no se detienen a menudo en averiguar por qué el placer debería estar ausente. (En lo sucesivo emplearé el término *placer* como una abreviatura de “placer y/o evitación de dolor”). Por su parte, Tim Chappell pone el placer en la lista de bienes básicos⁷. Él afirma que una acción puede ser completamente inteligible únicamente porque ha sido realizada con la intención de experimentar placer (pone como ejemplo oler el café en un *delicatessen*) o de evitar dolor (tomarse una aspirina para paliar el dolor de cabeza).

Para dilucidar por qué esta visión de las cosas es errónea debemos fijarnos en el modo en que el placer y el dolor deben integrarse en la ontología moral. La primera cosa relevante es que Chappell confiesa que si el placer es un bien básico, sólo puede ser o una pura sensación física o un deleite mental y psíquico (“un estado de ánimo o una emoción”⁸), ya que los otros posibles sentidos de *placer* son demasiado vagos y heterogéneos. Podemos estar de acuerdo con esto último, pero también podemos ir más allá, puesto que no hay una *facultad* de placer como tal, es decir, que no hay una *capacidad activa* de disfrute (o aversión) en esencia, en oposición al disfrute de esta o aquella actividad. Y esto se aplica a sentimientos corporales o psíquicos. Este punto puede clarificarse si lo confrontamos con el bien del conocimiento. Sí hay una facultad de conocimiento como tal porque hay un único género de objeto al que el conocimiento se dirige, por ejemplo, la verdad. Los teóricos de la ley natural afirman que la verdad como tal es un bien, por lo que el conocimiento es un bien. (Algunas veces el teórico de la ley natural se refiere a la búsqueda y la adquisición de la verdad o del entendimiento, en lugar del conocimiento, pero eso no tiene importancia). No tiene sentido hablar de una verdad *mala*, pero sí de una verdad desagradable, inconveniente, trivial y cosas por el estilo. Lo mismo sirve para bienes tales como la vida, la amistad o la belleza. Cuando se trata del placer, la cosa cambia. No existe una búsqueda del placer *como tal*, ni siquiera el hedonista acérrimo busca el placer por el placer, sino que busca el placer en *cierto tipo de actividades*, en el caso del hedonista acérrimo, placeres carnales. El mismo hecho de que tengamos que clasificar los placeres en corporales y mentales demuestra que no existe una habilidad humana o una capacidad activa dirigida exclusivamente al placer, sino que el placer se fragmenta y se acopla al uso de otras facultades, como la razón, el

⁷ UHG, p. 38.

⁸ UHG, p. 8.



sentido, la voluntad, el apetito, la emoción y otras. Es, pues, cierto que “el placer no es otra cosa sino el acompañamiento al ejercicio normal de habilidades que se realiza para el cumplimiento de otro propósito”⁹.

Sin embargo, no podemos presuponer que *actividad* es el género de objeto al que se dirige el placer –tal como lo hacemos cuando decimos que la verdad es aquello a lo que el conocimiento o el entendimiento se dirigen–. Puesto que *actividad* es demasiado heterogéneo para poder ser considerado como un objeto al que podemos llamar –como la verdad, los amigos o la belleza– un *bien en sí mismo*. Por decirlo de otra manera, en respuesta al pensamiento de que *actividad* es un bien en sí mismo, sería lógico preguntar: ¿Qué tipo de actividad? Podemos dar la respuesta de “depende” y observar que no puede aplicarse a la verdad o a los amigos, por ejemplo. Sería un error responder al pensamiento de que los amigos o la verdad son bienes en sí mismos diciendo “depende”, puesto que la verdad y los amigos son precisamente el tipo de cosa cuya posesión es buena en sí misma. No existe una verdad mala o un amigo malo en el sentido específico que le damos aquí, lo cual es compatible con la posibilidad de amigos que hacen cosas malas o verdades cuya posesión tiene consecuencias negativas. Los teóricos de la ley natural aceptan que la búsqueda o la adquisición de bienes básicos puede conllevar efectos negativos (de ahí la importancia de la distinción entre intencionado-previsto). También aceptan que los bienes pueden buscarse por medios ilegítimos (de ahí la necesidad del Principio de Doble Efecto, que abarca la distinción previa).

Lo que sucede con el placer es que puede acompañar a una actividad mala, en el sentido de que puede ser mala por su propio *contenido*. Por ello, no se podrá poner objeciones a Chappell diciendo que uno experimenta placer siendo un adicto a la heroína o robando bancos, porque ello implica la violación de otros bienes tales que la prohibición de aquélla es compatible con la consideración del placer como bien fundamental. Una vez más, existe un conocimiento malo, en el sentido de que puede dársele un mal uso (aprender cómo construir una bomba para llevar a cabo un acto terrorista) o que puede ser adquirido por medios perversos (experimentos científicos con pacientes que no han dado su consentimiento). Pero aprender cómo se fabrica una bomba o los resultados derivados de un experimento pernicioso no son malos *en sí mismos*; simplemente son verdades cuya búsqueda, si se prohíbe, se prohíbe por otras razones que no son el contenido de esas verdades mismas. Por otro lado, experimentar placer contemplando la tortura de animales es malo *por su propio contenido*, por la naturaleza de la actividad en la que se experimenta placer. De ahí que el placer no pueda ser bueno en sí mismo¹⁰.

⁹ A. Fagothey (1963). *Right and Reason*. St Louis: C. V. Mosby, 3.^a ed.

¹⁰ Véase la discusión de Aristóteles en *Ética a Nicómaco* 1174a9: “Está claro, entonces [puesto que existen cosas que no deben buscarse, no importa lo placenteras que sean, y cosas que deberíamos buscar aunque no nos produzcan placer*], que el placer no es un bien ni todos los placeres merecen ser elegidos [*hairete*], y que algunos placeres merecen ser elegidos por sí mismos, diferenciándose así de los otros en el tipo de origen”. Santo Tomás ratifica el análisis de Aristóteles en su *Comentario a la Ética a Nicómaco*, Libro X, lectura 4, trans. C. I. Litzinger, O. P., Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993, pp. 600-601.



Volvamos, pues, a los ejemplos de Chappell, ¿qué diremos sobre oler el café o tomarse una aspirina? Debemos dudar de su inteligibilidad en los términos que él propone. En otras palabras, debemos ir más allá del pensamiento de que lo que hace inteligible estas actividades es el hecho de que son buscadas con la intención de experimentar placer y evitar dolor; y debemos mirar a las actividades de las que el placer y el alivio son acompañantes. En general, debemos considerar que mientras que la salud física o la posesión de amigos, por ejemplo, son elementos constitutivos de un adecuado funcionamiento del ser humano y que, siendo puntos terminales de una explicación teleológica, son componentes *fundamentales* de la misma, sencillamente no podemos decir que el placer *per se* sea un elemento constitutivo de un adecuado funcionamiento (menos aún fundamental) o que, al contrario, el dolor *per se* sea un elemento constitutivo del *mal* funcionamiento. El placer de percibir el atrayente aroma de un café recién hecho sólo es inteligible como acompañamiento a una actividad que, en sí misma, participa en algún bien, ya sea el descanso y la relajación de la mente (como parte de la vida), ya sea la adquisición de conocimiento acerca de un nuevo fenómeno (por ejemplo, la cata de un vino), incluso podría ser la apreciación de la belleza (aunque la cuestión de si los olores y sabores pueden ser bellos, en oposición a imágenes y sonidos es difícil de dilucidar). Asimismo, tomarse una aspirina para aliviar un dolor de cabeza sólo es inteligible como acompañamiento a una actividad de búsqueda de un estado de integridad física y mental (como parte de la salud, que es parte de la vida). Sin una mayor explicación acerca de querer eliminar el dolor de cabeza, considerado como un mal funcionamiento o, mejor, como una obstrucción al funcionamiento físico y mental normal, tomarse la aspirina simplemente para aliviar el dolor es una explicación insuficiente del acto¹¹. Lo mismo ocurre cuando hablamos de oler el café: el placer que se deriva de ello podrá inspirar o relajar o estimular, pero sea cual sea su papel en la actividad, debe ser un acompañamiento al ejercicio normal de las habilidades que existen para tal propósito y, en realidad, una intensificación de las mismas. Es precisamente por ello por lo que *no* recurrimos a un analgésico cada vez que sentimos dolor, y consideramos a la gente que lo hace como gente trastornada; *mutatis mutandis* cuando se trata de una persona que se ocupa en buscar fragancias agradables con mayor frecuencia que la de un pasatiempo ocasional, a no ser que lo haga por otra cosa (como la cata de vinos, que como cualquier otro *hobby* es un tipo de recreación)¹².

¹¹ ¡No queremos decir que aquel que se toma la aspirina tenga que articular la explicación completa!

¹² Murphy, que también rechaza el placer como bien básico (NLPR, pp. 96-100), llega a las mismas conclusiones por medio de la consideración de la supuesta capacidad de suministrar razones por parte del placer y del dolor. Mi argumentación coincide perfectamente con su propio análisis, por medio del cual el placer y el dolor dan razones para la realización del acto sólo a través del deseo de búsqueda de placer o evitación del dolor. Murphy argumenta con persuasión (pp. 71-76) –si no necesariamente fuera de toda duda– que el deseo de *x* sólo da lugar a una razón para buscar *x* o *perder el deseo de x*. Si lo aplicamos al placer y al dolor, se puede, entonces, negar que sean razones fundamentales para actuar,



2.2. Paz interior; felicidad; logros

Un candidato importante para la lista de bienes básicos propuesta por Murphy es el que él denomina “paz interior”¹³; lo define como un “estado en el que no se sienten deseos que uno cree insatisfechos”¹⁴. Para que no se piense que la paz interior es una privación y, por tanto, metafísicamente no apta para ser clasificada junto a la realidad positiva de otros bienes, Murphy clarifica que “es un estado de equilibrio, y que ese equilibrio puede caracterizarse sin distorsión alguna como una realidad positiva”¹⁵.

Murphy considera que incluir la paz interior puede ser ventajoso para la TLN *qua* explicación objetivista del bienestar, porque integra el deseo de una manera correcta, no como las teorías subjetivistas. Dado que el deseo de *x* genera únicamente una razón o bien para asegurarse *x* o bien para deshacerse del deseo de *x*, las teorías subjetivistas del cumplimiento del deseo (que proponen que la simple razón para asegurarse *x* proviene del deseo de *x*) no pueden ser correctas. Por otro lado, se puede buscar la paz interior de la manera correcta, puesto que asegurarse *x* o deshacerse del deseo de *x* pondrá al agente en un estado de posesión de deseos no insatisfechos (de lo cual es consciente).

Desgraciadamente, sin embargo, el postulado de la paz interior como bien básico está sujeto a mayores objeciones. La primera tiene que ver con el propio intento de Murphy de eludir la crítica a que alude Derek Parfit¹⁶, a saber: que si satisfacer los deseos fuera un aspecto del bien-estar, uno tendría razones para inventar deseos por el mero hecho de satisfacerlos. Cuanto más fáciles de satisfacer fueran, sería más fácil alcanzar el bienestar en ese sentido, de ahí que, en igualdad de condiciones, uno podría tener razones para inventar tantos deseos de nivel inferior, sencillos y fáciles de satisfacer como fuera posible, lo cual resulta absurdo. Al adoptar la idea de tener todos los deseos satisfechos –argumenta Murphy–, uno niega que haya razones para inventar deseos sólo por el hecho de satisfacerlos: “Puedes tener una razón para asegurar que careces de deseos no satisfechos, pero no hay razón para esforzarse en tener deseos satisfechos”¹⁷.

Esta respuesta pasa por alto que “S no tiene deseos que no están satisfechos” es lógicamente equivalente a “S tiene todos los deseos satisfechos o S no tiene deseos”. Esto es un doble golpe, porque no sólo en la definición que da Murphy de paz interior uno tiene razones para inventar deseos que sean fáciles de satisfacer (ésta es una de las maneras de alcanzar un estado en el que no se tienen deseos insatisfechos), sino que también se pueden tener razones para no tener deseos en absoluto, es decir, para alcanzar

puesto que no dan razones para evitarlos/buscarlos en sí mismos, únicamente para evitarlos/buscarlos o eliminar el deseo de evitarlos/buscarlos.

¹³ NLPR, pp. 118-126.

¹⁴ NLPR, p. 123.

¹⁵ NLPR, p. 125.

¹⁶ D. Parfit (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: OUP, p. 497.

¹⁷ NLPR, p. 119.



un estado de pura *anorexia* (en el sentido etimológico de la palabra)¹⁸, ya que *también* es una manera de no tener deseos insatisfechos. Además, si éstas son vías alternativas y excluyentes de lograr la paz interior, debe ser incorrecto postular que la paz interior es un bien básico¹⁹.

En segundo lugar, Murphy afirma que los deseos están, al menos implícitamente, sujetos al tiempo. Yo no sólo quiero escribir una novela, sino que la quiero escribir antes de morir. Fred no sólo quiere cenar, quiere cenar a las 18.30 h. Por tanto, no se puede poner como objeción a que la paz interior sea un bien básico el hecho de que tener, como todos los agentes tienen normalmente, muchos deseos pendientes e insatisfechos en un momento dado contribuya a la carencia de paz interior: sólo cuando el deseo no se satisfaga en un momento dado o antes del momento en que el agente quiere que quede satisfecho es cuando la paz interior del agente quedará perturbada²⁰. Sin embargo, una vez más, esto nos lleva a una conclusión extraña, que si yo deseo ϕ en un tiempo t , y t pasa, es lógicamente imposible que ese deseo quede satisfecho jamás y, así, en la medida en que la falta de satisfacción desvirtúa mi paz interior, mi paz interior se ve comprometida para siempre. Por supuesto, podría *renovar* mi deseo (“Quiero empezar mi novela el año que viene”) –es lo que suelen hacer los agentes–, pero Murphy considera que se trataría de un deseo *distinto*, cuya satisfacción nunca podría sustituir al deseo anterior, no satisfecho en el tiempo²¹. Se puede constatar que los agentes tienen, en un momento dado, muchos deseos sujetos al tiempo y que, a medida que pasa el tiempo, una cantidad cada vez mayor de ellos queda sin ser satisfecha. Es más, el efecto es acumulativo: cuanto más mayor eres, más se acumulan los deseos atrasados en el tiempo. Así, al final de la vida de una persona, ésta con toda probabilidad habrá quedado sepultada bajo el peso de tantos deseos no satisfechos en el tiempo (si Murphy tiene razón) que apenas habrá encontrado la paz interior. Es un triste destino para todos nosotros, incluso podría ser peor si pensamos que, lógicamente hablando, no hay *nada* que ninguno de nosotros pueda hacer para recuperar la paz interior. Ningún experto

¹⁸ La cuestión es independiente de si “S tiene razones para ϕ o ψ ” es equivalente a “S tiene razones para ϕ o S tiene razones para ψ ”, cuya equivalencia Murphy niega de modo verosímil (NLPR: 72). La cuestión podría formularse sencillamente en los siguientes términos: S tiene razones para satisfacer todos sus deseos o para no tener deseos en absoluto.

¹⁹ Puede que la extinción de todo deseo sea el objeto de algunas formas extremistas de doctrina religiosa, pero ningún teórico de la ley natural se adherirá a ello, no deben.

²⁰ NLPR, p. 122.

²¹ Murphy podría responder que el último deseo en el tiempo *cancela* el deseo anterior en el tiempo que no fue satisfecho, y así se restablece la paz interior. Pero *si* ello tiene sentido, se debe únicamente a que no existen deseos no sujetos al tiempo *simpliciter* cuya satisfacción no suponga una restauración de la paz interior (actuando como contenido común de los dos deseos sujetos al tiempo y haciendo posible, así, la cancelación). Pero si ello fuera de este modo, volveríamos a que los deseos no sujetos al tiempo son los que hacen la verdadera contribución al logro de paz interior y la objeción inicial volvería a surgir de nuevo, aquella que Murphy quiso contrarrestar en primer lugar introduciendo deseos sujetos al tiempo.



en ética, mucho menos un teórico de la ley natural, puede aceptar este resultado con ecuanimidad. No obstante, si volvemos a creencias no sujetas al tiempo, en tanto que criterio nuestro de si la paz interior puede lograrse (por ejemplo, mi deseo *simpliciter* de escribir una novela), entonces la objeción primera que Murphy intentó evitar surge: que uno puede tener muchos deseos no satisfechos y seguir teniendo lo que podríamos llamar razonablemente paz interior.

Entonces quizás deberíamos mantener la paz interior como bien básico, pero decir que es algo más, ¿algo que no tiene relación con la falta de satisfacción del deseo *per se*? Aquí entra en juego mi tercera objeción a Murphy: la falta de fundamentos teóricos, como él afirma²², al postular que la paz interior es un bien básico. Él acepta que “nosotros podríamos, entonces, negar que la paz interior sea un aspecto de la prosperidad; más bien, el logro de paz interior es normalmente, aunque no siempre, un medio de participación en otros bienes”²³. Esta concesión tiene algo de verdad, pero no da cuenta de toda la cuestión. La primera pregunta que uno debe hacerse al determinar si un concepto denota algo que puede ser considerado verosímilmente como bien básico es: ¿Existe una facultad o capacidad humana tal que su uso propio satisfaga la naturaleza humana, de modo que no sea necesaria una explicación posterior en términos de alguna facultad o capacidad más general? Se puede considerar que ésta es la *pregunta fundamental* de la TLN y al responderla como lo hemos hecho anteriormente se demuestra que el placer no puede ser un bien básico. Lo mismo sucede con cualquier cosa que uno pudiera denominar paz interior; de hecho, si aplicamos la pregunta fundamental a la paz interior nos resultará chocante, de un modo que no lo es cuando hablamos de placer. Pues ¿en qué podría consistir esta supuesta facultad para la paz? La paz interior, sea lo que sea, se parece a algo demasiado vasto y heterogéneo como para ser un bien básico. De hecho, cuanto más analizamos el término *paz interior*, más nos damos cuenta de que denota un complejo de estados y propiedades que se atribuyen a agentes humanos de diferentes maneras. En particular, cualquier cosa que pueda ser la paz interior incluye un complejo de *virtudes* que son, entre otras cosas, instrumentos para la participación en otros bienes. Cuando pensamos en una persona que posee paz interior, pensamos en alguien que posee (*inter alia*) templanza, prudencia, modestia y discreción: este tipo de virtudes, de un modo u otro, manifiestan una cierta armonía y proporción en las actividades que realiza un agente. El agente que las posee busca el bien en general, y bienes individuales en particular, de una manera que refleja un proyecto de vida armonioso, bien pensado (aunque sólo sea de manera implícita) y bien estructurado. Y ello es consecuente con que el agente dé una importancia primordial a cierto bien o conjunto de bienes a costa de otros. Entendida pues como un complejo de virtudes, la paz interior sencillamente no es la categoría de cosa que puede considerarse como bien básico, ni siquiera como bien en su propio derecho. Además, esta categorización metafísica errónea está (como

²² NLPR, pp. 125-126.

²³ NLPR, p. 125.



veremos) en el centro de todos los demás errores que se cometen cuando se postulan bienes básicos.

Se puede pensar que la paz interior es una propiedad *estructural* de nivel superior respecto a la búsqueda del bien en general; más en concreto, una propiedad del agente, una vez la búsqueda del bien que él mismo realiza llega a su fin natural. Dejando a un lado, de momento, cuestiones acerca de la vida futura (una vez más, se puede pensar que la paz interior es un estado de santidad), podemos decir que la paz interior, en este aspecto, es una propiedad terminal del agente que va en busca del bien, lo que el agente podría lograr (no necesariamente) o, mejor, la posición moral que el agente podría alcanzar (no necesariamente) cuando la búsqueda del bien ya no es posible. Ello no significará la adquisición de un bien distinto, sino de un estado del alma adquirido gracias a la manera en que (y en la medida en que) los bienes básicos de primer orden hayan sido buscados durante toda la vida del agente.

Si consideramos esto último, la paz interior es similar a otro bien básico propuesto por Murphy: la felicidad²⁴. Él la define como “el éxito en el logro de un proyecto de vida razonable”, aunque para Murphy la estructura de un proyecto de vida no se da con anterioridad a los compromisos reales del agente. (Esto supuestamente va contra Aristóteles y Tomás de Aquino, aunque Murphy no acaba de aclarar dónde estos pensadores niegan que los compromisos del agente modelan la estructura. Parece que él lo relaciona con la afirmación que estos filósofos hacen acerca de una jerarquía de bienes –que Murphy niega y de la cual hablaré más tarde–; pero por el momento no es fácil ver cómo la existencia de una jerarquía, a la vez que regula estructuras lícitas, excluye la contribución del agente a la específica estructura de su propio proyecto de vida, dadas sus particulares circunstancias).

Si para Murphy la felicidad es lo que yo he denominado paz interior en el segundo sentido, entonces está claro que la felicidad tampoco puede ser un bien básico. Ciertamente, desde un punto de vista pre-teórico, resulta extraño afirmar que el objetivo al que el agente apunta es la vida, la amistad, el conocimiento, la apreciación estética y la felicidad, como si la felicidad estuviera en el mismo nivel categorial que los otros bienes. Esta confusión de categorías está implícita en el comentario de Murphy: “mientras que la estructura de la felicidad depende del agente, el material con que el agente ha de trabajar, no: son los nueve bienes básicos”²⁵. Sin embargo, dado que la exigencia de que el agente ha de trabajar con los nueve bienes básicos debe implicar algo más que el simple hecho de que el agente busque esos bienes como básicos y no otros, sino que implicará también hechos sobre la estructura y el contenido de esos bienes (no se puede ir en su busca de una manera periclitada), todo eso nos lleva a la paradoja de que la estructura de la felicidad (siendo uno de los nueve bienes básicos) depende y no depende del agente. O si algunos aspectos de la estructura dependen del agente y otros no, no se

²⁴ NLPR, pp. 133-135.

²⁵ NLPR, p. 134.



nos da ningún indicio para saber cómo diferenciarlos. Y puesto que Murphy parece estar diciendo que los nueve bienes básicos son la materia de la felicidad, y la felicidad es uno de esos nueve bienes, la felicidad, de algún modo, será su propia materia, lo cual es una auténtica perogrullada puesto que, mientras tiene sentido decir que uno da estructura a la felicidad yendo, en cierto modo, en busca del conocimiento, no es en absoluto clarificador decir que uno estructura su propia felicidad yendo, en cierto modo, en busca de la felicidad.

Podemos salvar esta confusión categorial adaptando la tradicional posición aristotélico-tomista sobre la felicidad: deberíamos identificar la felicidad con *el bien*, y deberíamos identificar el bien como una propiedad que permanece en la relación determinable-determinado respecto a los bienes de primer orden como la vida, el conocimiento y la amistad, cuyos agentes están obligados a buscar si quieren realizar sus naturalezas racionales²⁶. La felicidad no es simplemente otro bien básico más, es lo que la gente necesariamente busca *en virtud de* la búsqueda de los bienes básicos mismos. Como tal, la felicidad tiene una estructura en parte determinada por los compromisos del agente, en parte determinada por los bienes básicos mismos y su compleja red de interrelaciones, que ordena los actos del agente. Su contenido, sin embargo, viene dado de forma exhaustiva por el modo en que los bienes básicos son buscados.

Podemos ahora entender, por un razonamiento similar, por qué los postulados de Chappell acerca del *logro* como bien básico incorporan un error ontológico. Para Chappell, un logro implica hacer “algo que valga la pena o que sea impresionante o, de algún modo, admirable”²⁷. Pero no hay ninguna facultad humana que sea la facultad del logro: la habilidad y la dificultad pueden, de alguna manera, estar presentes en lo que se podría considerar un logro²⁸. Sin embargo, la dificultad y la habilidad no son sino propiedades del acto y del modo en que se realizan los actos que se ejecutan en el empleo de las facultades reales tales como la razón, la capacidad física, la sensación o la voluntad. El logro *per se* no es otra cosa sino una propiedad estructural de un proyecto de vida que ambiciona el bien a través de la búsqueda de bienes básicos, y los logros individuales siempre son ejemplos de búsqueda de uno o más bienes. El logro (ya sea en singular o plural) no es otra especie de bien: el logro es “lo que se obtiene cuando se busca un bien”.

Dejando aparte la confusión ontológica, podemos decir lo mismo al afirmar que postular el logro como bien básico es redundante desde el punto de vista explicativo, por la razón de que cualquier caso de supuesta voluntad de bien, en tanto que su contribución a una vida buena está implicada, queda completamente explicada por otros bienes básicos originales. Supongamos que uno quiere escalar el Everest, un logro

²⁶ Explico más cosas sobre la relación determinable-determinado en “On an Alleged Fallacy in Aristotle”, *Philosophical Papers* 27, 1998, pp. 107-118.

²⁷ UHG, p. 41.

²⁸ UHG, p. 42.



típico. ¿De qué manera contribuirá el acto al logro de una vida buena? Sería un ejemplo de búsqueda de vida y/o de conocimiento y/o de juego y/o de experiencia estética. ¿De qué más hay que dar cuenta?, ¿de qué además de ser una de estas cosas es *también* un logro? Pero ya hemos especificado la naturaleza del logro al describirlo como un caso de búsqueda de uno o más de los otros bienes, los reales. Ya no hay nada más que explicar.

La lección que debemos aprender de todo esto es que no se deben confundir las propiedades, estructurales o de primer orden, de la búsqueda del bien, o del proyecto de vida en que éste consiste, con los bienes básicos mismos. Tener claros los niveles ontológicos y categorías implicados es indispensable, entre otras cosas, para responder a cuestiones estructurales tales como la posibilidad de una jerarquía de bienes y de un bien superior. Estudiaré ahora un error ontológico de otro tipo.

2.3. *La integridad; razón y racionalidad; razonabilidad práctica; excelencia en el actuar; imparcialidad*

La transición de la argumentación anterior a ésta que comenzamos se puede hacer a través de un estudio sobre la *integridad*, como la explicaba Gómez-Lobo²⁹. Ésta aparece en su lista de bienes básicos, y la define como “la armonía interior de un ser humano que no deja que sus pensamientos, actitudes, deseos, emociones, expresiones y actos vayan por separado, sino que los lleva a una consistencia fundamental”³⁰. Gómez-Lobo continúa contrastando la integridad con la hipocresía y el auto-engaño. “Es —dice— el resultado de llevar el bien del conocimiento práctico a nuestras elecciones”³¹. La idea de que la integridad aparezca en nuestra lista parece convincente, pero es un error. Nótese rápidamente que la integridad es muy parecida a la paz interior en el primer sentido que se le dio a ésta anteriormente, y el argumento en contra de que la paz interior, en ese sentido, fuera un bien básico consistía en demostrar que la paz interior era un complejo de virtudes y, por tanto, categorialmente no apta para ser considerada como bien básico.

Es el momento, ahora, de desarrollar esta idea de la categorización ontológica errónea. El problema no es que la integridad sea compleja: algunos, probablemente todos los bienes básicos, son complejos de manera irreductible. (Diré algo de esto más adelante, como ya lo he hecho en otras ocasiones³², pero debemos dejar el estudio detallado para otra ocasión). El problema reside, más bien, en que no se deben confundir los *bienes* y las *virtudes*. La mejor manera de definir la virtud es diciendo que es un hábito bueno, y una virtud moral es un hábito moral bueno. De manera más concreta, una virtud moral es un hábito bueno de la voluntad cuyo objeto inmediato es un tipo de medio

²⁹ MHG, pp. 23-24.

³⁰ MHG, p. 23.

³¹ MHG, p. 23.

³² “On Alleged Fallacy in Aristotle”.



para conseguir el bien³³. Dado que uno consigue el bien *per se* cuando busca (y, espera, conseguir) uno o más bienes básicos (y esto último a través de la búsqueda de bienes no básicos o sub-bienes que constituyen los bienes básicos, sobre lo que diré más después), una virtud moral es un hábito bueno de la voluntad cuyo objeto inmediato es un tipo de medio para la consecución de uno o más bienes básicos. Así que la relación metafísica de las virtudes con los bienes es instrumental; pero nada sustantivo depende de si se puede decir que la virtud es un medio en sí mismo, o si se puede hablar únicamente del objeto de la virtud como medio. Por ejemplo, se puede decir, correctamente, que la franqueza es un medio para buscar el bien del conocimiento (o de la amistad u otro bien básico); o se puede decir que la franqueza aspira a actos como decir la verdad y que éstos son medios para buscar el bien del conocimiento. O, sencillamente, se podrá decir que la franqueza tiene como objeto el conocimiento, y que la búsqueda de conocimiento es un medio para buscar el bien, aunque en este último caso quizás sería mejor hablar de una función constitutiva de la búsqueda de conocimiento, puesto que el conocimiento es un elemento constitutivo del bien (hablar aquí de medios no arroja ninguna luz y puede inducir a confusión). En cualquier caso, la relación metafísica de la virtud y el bien excluye claramente la posibilidad de que las virtudes sean bienes, mucho menos que sean bienes básicos. La “integridad” es evidentemente el nombre de una virtud (constituida por otras virtudes), de tal manera que ya no tiene más sentido decir que los seres humanos buscan la integridad que decir que buscan la franqueza o la lealtad. O si permitimos esta manera de hablar, no podemos decir que es lo mismo que una persona busque la franqueza que el que una persona busque el conocimiento o la amistad. De manera más sencilla, las virtudes son “aquello que los agentes poseen” cuando van en busca de los bienes. Un análisis adecuado de la noción de búsqueda de un bien muestra que las virtudes son la *única* manera en que los agentes pueden ir en busca de bienes, de tal manera que son características que los agentes *deben* tener si van en busca de un bien. Pero incluso si aceptáramos hablar de búsqueda “casual” de un bien (o consecución de un bien), debemos seguir afirmando que las virtudes son la mejor manera, es decir, la manera más particularmente apropiada de buscar un bien y, por tanto, son las características mínimas que los agentes *deberían* poseer.

En cuanto a la integridad misma, hay mucho espacio para debatir qué es, es decir, qué virtudes la constituyen. Cuando estudiábamos la paz interior en el primer sentido mencionado antes, hacía referencia a la prudencia, la templanza, la modestia y la discreción, y todo ello estaba en consonancia con Gómez-Lobo cuando se refería a la “armonía interior” y a no dejar que “los pensamientos, actitudes, deseos, emociones,

³³Tomo esta definición de B. Wuellmer, S. J. (1956). *Dictionary of Scholastic Philosophy*. Milwaukee: Bruce Pub. Co., p. 132, pero he sustituido la referencia al logro del último fin del hombre por mi referencia al logro del bien. No es que haya una diferencia fundamental entre ambas formulaciones –el logro del bien es el logro del fin último–, es que he querido mantener la argumentación explícita sobre el bien considerado como un complejo de bienes básicos.



expresiones y actos vayan por separado”³⁴. Se podría discutir que la integridad, como normalmente se ha entendido, tiene que ver más con la coherencia, la fidelidad a ciertos principios, la franqueza, el valor y cosas por el estilo. Sea como sea que caractericemos la integridad, podemos ahora observar por qué no tiene sentido hablar de buscar la integridad como bien básico.

Chappell incluye “la razón, la racionalidad y la razonabilidad” como bienes básicos (o como grupo de bienes íntimamente relacionados)³⁵. En el mismo lugar incluye además “la esperanza práctica”, que él define como “el rechazo al fatalismo”, aunque no queda muy claro qué relación tiene con la razón, la racionalidad y la razonabilidad, a no ser que sea un ejemplo de ello. Finnis, como es bien sabido, incluye en su lista la razonabilidad práctica, que él define como “el bien básico de ser capaz de venir a interesar la propia inteligencia de manera eficaz (en el razonamiento práctico que termina en la acción) en los problemas acerca de la elección de los propios actos, del estilo de vida y de la configuración del propio carácter”³⁶. Para Murphy, la excelencia en el actuar tiene dos aspectos: “la razonabilidad práctica, en el que los juicios prácticos de uno y las elecciones que hace están en consonancia con aquello que es razonable, y la integridad del juicio y la acción, en el que los actos de uno están en consonancia con sus juicios prácticos completos”³⁷.

Sean cuales sean las diferencias, en detalle, entre estos supuestos bienes, la nomenclatura empleada indica que son verdaderamente virtudes: *excelencia* o *razonabilidad*, incluso *racionalidad*, por lo que se entiende el ejercicio habitual de la razón, no su mera presencia. Pero, ¿por qué deberían algunos teóricos de la ley natural distinguir estas virtudes como bienes básicos más que otras? ¿Por qué no proponer la inteligibilidad inmediata de la búsqueda de *lealtad* o *valor* por parte de un agente como un bien básico, como una razón última de la acción? Después de todo, podemos entender que una persona diga que se mantuvo leal a un amigo en una crisis porque “la lealtad es justamente eso”, o que un soldado corra precipitadamente hacia la primera línea de combate “porque era el tipo de acto valeroso que debía ser hecho”. La respuesta obvia es que el valor promociona la vida (normalmente la vida de otra persona), y que la lealtad promociona la amistad, de ahí que no postulemos la virtud de la lealtad y la del valor *mismos* como bienes básicos. Es más, aquí está el *quid* de la cuestión. La excelencia en el actuar, la integridad, la razonabilidad, la racionalidad promocionan, son medios y ejemplifican el bien del conocimiento. Pero también promocionan, son medios y ejemplifican el bien de la amistad, el de la religión y todos los otros bienes básicos. Pero ello es así *porque* están tan estrechamente vinculados a la búsqueda de cualquier bien individual –su *omnipresencia* en la vida moral, como alguien podría describirlo– que algunos teóricos se inclinan a

³⁴ MHG, p. 23.

³⁵ UHG, p. 39.

³⁶ NLNR, p. 88.

³⁷ NLPR, pp. 114-18, especialmente en p. 114.



ubicarlos en la lista de bienes básicos. Sin embargo, no se sigue de esa omnipresencia que ellos mismos sean objetos últimos de la búsqueda.

Por otro lado, una virtud como la imparcialidad –propuesta por Chappell³⁸– no es omnipresente y, por ello, no resulta *prima facie* atractiva como posible bien básico. Chappell la define así (también la denomina “justicia”): “Tratar a los humanos como si tuvieran dignidad significa tratar a todos los humanos como si tuvieran dignidad. Y ello significa tratarlos a todos como si tuvieran la misma dignidad”. Sea o no ésta la mejor manera de definir la imparcialidad (al menos capta parte del significado central de tal virtud), es obvio que no está tan generalizada como lo está la razonabilidad. No es fácil observar, por ejemplo, cómo la imparcialidad está esencialmente implicada en la búsqueda de una apreciación estética³⁹. La imparcialidad no tiene un título que justifique el que esté en la lista más que el valor o la lealtad. Lo que es más importante: puesto que todo son virtudes, ninguna de ellas, como ya se ha dicho, se ajusta ni siquiera ontológicamente a la lista.

2.4. ¿Abundancia de bienes básicos?

Antes de pasar a las cuestiones sobre la estructura, quiero finalizar este apartado con algunos comentarios más sobre el contenido, relevantes para la cuestión de cómo de amplia esperan los teóricos de la ley natural que sea la lista de bienes básicos. Dejaré para el siguiente apartado la cuestión, relacionada con ello pero general, de si la lista es finita o infinita, puesto que no se refiere directamente a una cuestión de contenido y está íntimamente relacionada con temas que se refieren a la estructura. No obstante, dando por hecho, de momento, que esa lista es finita, ¿cómo de larga debemos esperar que sea?

Como norma metodológica general, yo sostengo que los teóricos de la ley natural tendrían que tener cuidado con la promiscuidad a la hora de compilar sus listas de bienes básicos. En primer lugar, la cuestión fundamental que sirve de referente a la hora de elaborar el elenco es, como ya afirmé anteriormente, si existe una capacidad activa o facultad cuya operación satisfaga la naturaleza humana. No es la cuestión de qué existe la que tiene un valor esencial o la de qué cosas existen la que merece un respeto fundamental. Es por ello por lo que, por ejemplo, considerar la verdad como bien básico puede llevar a confusión. No cabe duda de que la verdad es una de las cosas de este mundo que poseen un valor último. Pero cuando especificamos qué es, en última instancia, buen hacer o pensar para los seres humanos, siendo ésta la cuestión básica de la TLN, el teórico ya no busca sólo algún valor, o algún objeto valioso, sino *actividades* o *comportamientos* valiosos que puedan satisfacer la naturaleza de la persona. De ahí que deberíamos decir que el *conocimiento* o el *entendimiento* es un bien básico, no la verdad *simpliciter*, incluso aunque el valor del conocimiento o del entendimiento derive

³⁸ UHG, p. 41.

³⁹ Lo que no significa, por supuesto, que uno pudiera ser *imparcial* en la búsqueda de este bien.



esencialmente del valor de la verdad. La primera norma, pues, es dejarse guiar por la cuestión fundamental sin mirar a cosas que son, esencialmente, valiosas pero, al mismo tiempo, a tipos de actividad o comportamiento propios de las facultades humanas.

Otra norma para evitar la promiscuidad es que el teórico de la ley natural busque los bienes más *generales*, puesto que éstos también serán *básicos*. Un bien específico va a ser, por naturaleza, subsumido por un bien más general: aquél permanecerá en éste en una relación entre especie y género. Pero la relación especie-género entre bienes es, al mismo tiempo, una relación clarificadora: si queremos saber por qué un bien específico, por ejemplo la camaradería en el ejército, es un bien en absoluto, debemos explicarlo diciendo que es un tipo de amistad. Una vez más, para saber por qué, por ejemplo, tener una arquitectura visualmente atrayente es un bien, debemos hacer referencia al género de la apreciación estética. Tenemos, pues, que es el género último del bien el que explica por qué el bien que ha subsumido es un bien, puesto que la explicación de que un bien ha sido subsumido por otro bien más general, pero no último, no dará cuenta de la cuestión completa: no es suficiente explicar por qué construir casas con una arquitectura atrayente es bueno en términos del bien de la arquitectura atrayente, puesto que todavía necesitaremos saber por qué poseer una arquitectura atrayente es un bien. (No hace falta decir que, dado que la relación género-especie es transitiva, normalmente explicamos el género sin molestarnos en enumerar las diferentes relaciones de subsunción. No obstante, tal enumeración podría resultar altamente clarificadora).

Observar las relaciones especie-género es una manera de aplicar la segunda norma. Otra manera es buscar relaciones parte-todo. La razón por la que, por ejemplo, la integridad física es un bien es que forma parte del bien de la salud, que es un bien que forma parte del bien de la vida. Desde el punto de vista metafísico, resultaría confuso decir que la integridad física es una *especie* de la vida, pero sería correcto decir que tener dos piernas es una especie de integridad física y, por ello, una especie de vida (no por la transitividad, sino por ser una especie de algo que realmente es un elemento *constitutivo* de la vida, como es la integridad física; se dirán más cosas sobre las relaciones mereológicas en el siguiente apartado). De igual modo, el esfuerzo mental forma parte del trabajo/juego, incluso aunque el esfuerzo sea mínimo; jugar al ajedrez es una especie de esfuerzo mental y, por ello, una especie de juego, al ser una especie de uno de los elementos que constituyen el trabajo/juego.

Equipados con estas normas, guiados por la cuestión fundamental, buscando, al mismo tiempo, los bienes más generales, atendiendo a las relaciones especie-género y parte-todo, a la vez que recordando la discusión general sobre la categorización ontológica, podemos tratar brevemente los otros bienes que se han propuesto como básicos pero que realmente no pertenecen a la lista. Primero, el bien de la familia, propuesto por Gómez-Lobo⁴⁰. Aquí deberíamos estar de acuerdo con Gómez-Lobo en el valor intrínseco de la familia y de las relaciones familiares, pero reconocer este valor intrínseco no supone

⁴⁰ MHG, pp. 13-14.



reconocer la familia como bien básico distinguido; puesto que la familia es una especie de amistad, y es la amistad la que es un bien básico. Sólo con recordar el relato del Génesis sobre la formación de la primera familia podemos observar que la amistad explica el valor de la familia, incluso aunque en la familia estén presentes valores especiales *per se*, en particular la perpetuación de la raza humana⁴¹. Así pues, deberíamos ubicar la familia dentro de los bienes básicos de la amistad, no por razones de escasez ontológica, sino por la luz clarificadora que la amistad arroja sobre la familia: ésta es la explicación que guía la categorización ontológica.

Al aplicar nuestras normas metodológicas, podemos observar por qué resulta extraño encontrar una lista de bienes básicos en la que los bienes básicos como la vida, el conocimiento, la amistad, el trabajo/el juego aparecen junto a otros, como los propuestos por Chappell: la salud mental y física y la armonía; la existencia de seres humanos individuales, y el mundo natural. Tomemos los dos primeros supuestos bienes básicos. La salud mental y física y la armonía son elementos constituyentes del bien básico de la vida, de modo que no deberían aparecer enumerados por separado. Al decir esto no pasamos por alto el hecho de que la vida humana biológica *per se* sea, también, parte del bien, solamente que así como la vida biológica, el funcionamiento biológico propio forma parte de la misma capacidad general de los seres humanos (como de otros animales), el bien básico no es sólo vivir, sino vivir de una manera saludable física y mentalmente. Por eso decimos que cuando una persona está seriamente discapacitada (incluso cuando se ve reducida al estado de coma) la búsqueda del bien de la vida se ve radicalmente reducida, incluso aunque la persona no ceje en su búsqueda. Pero ahora debería quedar claro que considerar la existencia de seres humanos individuales como un bien básico distinto de la salud y la vida, *ambas* cosas, es inútil desde el punto de vista explicativo; puesto ¿qué quedará del contenido del bien de la vida si separamos la salud y la existencia humanas y las consideramos bienes aparte? Sólo integrando la vida y la salud (física y mental) podemos alcanzar un entendimiento correcto desde el punto de vista metafísico de los modos en que la salud apoya la vida y del funcionamiento global propio del ser humano. Es más, como veremos, esta integración es necesaria para comprender la estructura de los principios y las normas que rigen la valoración ética con respecto a la vida y a otros bienes básicos complejos; puesto que lo que buscamos en la TLN no es simplemente una razón metafísica satisfactoria que dé cuenta de la naturaleza humana: queremos que garantice el sistema de moralidad.

Adviértase, en esta relación, que Chappell también juega con la idea de “respeto por los seres humanos” como bien básico adicional⁴², si bien no lo añade a su lista

⁴¹ Para aquellos que toman el relato del Génesis como algo no histórico o para aquellos que evitan los relatos religiosos en general (yo no me cuento entre ellos), éste revela igualmente ideas importantes sobre la amistad y la familia que tienen sentido universal, cualquiera que sea la (falta de) inclinación religiosa de cada uno.

⁴² UHG, p. 41.



oficial. Está bien que así sea, pues esta vez, en lugar de darse la confusión entre bienes y virtudes, se da entre bienes, por un lado, y derechos y deberes, por otro. Los derechos y deberes emergen del bien⁴³. Es porque existen bienes por lo que los sujetos tienen derechos y deberes: de buscar esos bienes, de no interferir en su búsqueda, de defender a otros en su búsqueda, etc. (todos esos derechos y deberes generales están sujetos a una red de principios que los ordenan y legitiman). El respeto por los seres humanos es, precisamente, uno de los deberes que emergen del bien de la vida. No es, en sí mismo, un bien y no pertenece al bien que lo hace inteligible.

Por último, ¿se podría considerar el “mundo natural” como bien básico? En este punto no sorprende, especialmente en ésta nuestra era tan preocupada por el medio ambiente, que haya disensiones. La discusión fundamental (que no sólo se da entre teóricos de la ley natural, sino también entre éticos de todo tipo) es acerca de si el mundo natural, en caso de ser considerado como bien, es sólo un bien instrumental o si posee su propio valor intrínseco. No entraremos aquí en una discusión pormenorizada sobre esta importante cuestión, pero cabe hacer algunas observaciones.

En primer lugar, que el mundo natural posea, en efecto, un valor intrínseco y, así, último, no es algo que se pueda afirmar meramente. No es de ningún modo obvio y debe discutirse⁴⁴. Además, respecto a lo que tiene valor (y como enseña Aristóteles, vale algo), sencillamente la opinión establecida y tradicional de la humanidad (en la mayoría de las culturas, a excepción, quizás, de la animista y la panteísta) no ha sido que el mundo natural tenga un valor intrínseco. La creencia general ha sido que el mundo natural ha sido hecho para el hombre y que los seres humanos pueden, dentro de los debidos límites, explotar sus recursos orgánicos e inorgánicos⁴⁵. Ello produce una cierta presunción contra la consideración de que posee un valor intrínseco.

En segundo lugar, desde la perspectiva particular de la TLN parece extraño postular que el mundo natural sea un bien básico, porque es difícil ver qué facultad de la naturaleza humana se perfecciona por interesarse en él como tal. De manera más precisa, dejando a un lado el valor instrumental que, obviamente, posee el mundo natural y que nadie discute, es difícil situar una bondad básica en el mundo natural que sea distinta de otros bienes que satisfacen la naturaleza humana y cuya búsqueda se ejemplifica en un interés por el mundo natural. Estoy pensando en la experiencia estética y la religión. Incluso los animistas y panteístas, a los que nos hemos referido, vieron un valor intrínseco en el mundo natural, precisamente porque para ellos éste era la personificación de la divinidad. ¿Qué bien básico se ejemplifica por el interés y el respeto por el medio ambiente que sea distinto de la apreciación de la belleza que hay en él, o las maravillas que revela o que sea distinto de la búsqueda de la vida y las propiedades curativas que hay en él?

⁴³ Para mayor información consúltese *Moral Theory*, 53Cf.

⁴⁴ Chappell afirma que es un bien básico sin argumentación alguna, de hecho zanja el asunto en una sola frase; UHG, p. 40.

⁴⁵ Empleo el término *explotar* de modo no peyorativo.



¿o que sea distinto del interés por el mundo natural como, de algún modo, lo es para las personas con inquietudes religiosas, personificando, ejemplificando o recordando la bondad de un Dios que lo creó, con la consiguiente necesidad que tenemos de respetar su creación?

No obstante, supongamos que no hay espacio conceptual para un bien específico del mundo natural distinto de otros bienes básicos que sea buscado (necesariamente, lo discutiría) por nuestro interés y respeto por él mismo. ¿No será que el mundo natural posee un valor básico en virtud de aquellos otros bienes? La respuesta es que tendrá valor básico, como lo tienen leer un libro o hacer *footing*. El interés por el medio ambiente no será ni más ni menos que una particularización de la búsqueda de otros bienes, y estará sujeto al mismo tipo de consideraciones éticas que recaen sobre esos otros bienes. El tratamiento que se le dé al mundo natural dependerá del modo en que el interés por él sea bueno para nosotros: como un camino para encontrar otros bienes básicos, pero con sus características particulares, hay sitio en la TLN de modo característico para una filosofía *medioambiental* que, al mismo tiempo, se integra completamente dentro de una teoría más amplia.

La conclusión general que se puede extraer de este análisis es que se debería considerar que la lista de bienes básicos es todavía relativamente corta. En concreto, la que proponen Finnis y Grisez *et al.* –si quitamos la razonabilidad práctica y consideramos el trabajo y el juego como aspectos del mismo bien– sigue pareciendo la más plausible.

3. CUESTIONES DE ESTRUCTURA

3.1. ¿Una infinidad de bienes básicos?

¿La lista de bienes básicos es finita o infinita? En opinión de Chappell, es infinita. Él ratifica lo que llama “Tesis dinámica”, según la cual la lista de bienes básicos “no podría completarse”. “No sólo –dice– es posible para los seres humanos descubrir (o crear) nuevas manifestaciones de los bienes básicos, sino que pueden incluso descubrir nuevos tipos de bienes básicos. El arte es un ejemplo”. La justificación metafísica de esta afirmación es como sigue: “La lista de bienes básicos a disposición de los seres humanos será, de hecho, imposible de cerrar mientras los humanos estén desarrollándose como especie, como creo que lo están haciendo”. Incluso habla de “posibilidades radicales para nuevas articulaciones de lo que significa vivir una buena vida humana”⁴⁶.

Así pues, aunque los teóricos de la ley natural no tratan la cuestión de la finitud, al menos de manera explícita, el tono del enfoque colectivo que hacen sobre los bienes básicos sugiere que, en general, afirman la finitud. Creo que hacen bien⁴⁷. No obstante,

⁴⁶ Citas de UHG, p. 44.

⁴⁷ Ya he tratado el tema de la finitud (con argumentos a favor) en “On an Alleged Fallacy in Aristotle”, p. 117, donde afirmé que “así como toda acción humana sería «vana y vacía» (por usar



en primer lugar deberíamos precisar dos modos en los que podemos hablar correctamente de infinitud por lo que respecta a los bienes básicos. En primer lugar, son infinitos en sentido *ejemplificatorio*. Ello significa, sencillamente, que no existe límite alguno en el número de ejemplos de un bien básico: supongamos que la humanidad existiera para siempre, y que cada ser humano llevara a cabo un número finito de actividades en busca de un bien, entonces el número de ejemplos de tal búsqueda sería infinito, no *realmente*, por supuesto, pero sí *potencialmente*. Si hay un número infinito de verdades y, así, un número potencialmente infinito de objetos de conocimiento, entonces hay un número potencialmente infinito de búsquedas individuales de este bien, y así sucesivamente. Evidentemente, Chappell no entiende la infinitud de esta manera.

En segundo lugar, los bienes básicos son, o al menos podrían ser, infinitos en el sentido *mereológico*. El bien de la vida, por ejemplo, está constituido por varias partes: salud mental, que consiste en la racionalidad, un buen funcionamiento sensorial, etcétera, y éstas consisten a su vez en otros elementos; salud física, que consiste en una buena digestión, buena circulación, un sistema inmunológico sano, etcétera, y éstos consisten, por su parte, en otros elementos; de igual modo la persistencia biológica *per se*, que se solapa de modo considerable con la salud pero que también incluye tales elementos como un estilo relativamente sano de vida y un ambiente relativamente sano, pero quizás también ciertos procesos celulares y sub-celulares cuya función es preservar la existencia del organismo. Y según lo que sabemos, los constituyentes o sub-constituyentes de la vida, en algún nivel, puede que sean infinitos. La posibilidad de que sean infinitos se escapa de nuestro campo de reflexión, y no hay lugar aquí para considerar si lo mismo es verdad para otros bienes básicos de manera no controvertida; pero la idea general está del todo clarificada. Una vez más, sin embargo, esto no es lo que entiende Chappell por infinitud.

Con respecto al sentido que él le da, nos podríamos simplemente preguntar: ¿Qué razón hay para creerlo? No es suficiente hablar vagamente de “horizontes radicalmente abiertos” y de “los seres humanos que todavía se están desarrollando como especie”. Las presuposiciones y las pruebas están claramente a favor de que no existe tal final abierto o posibilidad de desarrollo radical. Si consideramos correctas las estimaciones actuales (acepto que es discutible, pero cualquier incertidumbre refuerza sin más el agnosticismo acerca de nuestros orígenes, no el tema del descubrimiento del arte), ejemplos del arte de Oldowan se retrotraen a hace 2,5 millones de años⁴⁸. Más allá de ahí hay poco acuerdo acerca de hasta dónde llegará la llamada línea del “homínido”; pero si se ha encontrado una pieza de arte de hace 2,5 millones de años, no hay razón para pensar que no

las palabras de Aristóteles) si la razón práctica no tendiera a un fin, así de vana y vacía, o más aún, imposible, sería si hubiera un número infinito de bienes básicos que un individuo tuviera que buscar para buscar el bien como tal”. Véase *Moral Theory*, p. 41.

⁴⁸ Consúltese la página web <http://www.originsnet.org/home.html> que aporta información e ilustraciones.



puedan descubrirse otras piezas más antiguas. El arte, por supuesto, se ha desarrollado con el devenir de los tiempos, pero parece que la esencia del arte, la habilidad para crear imágenes y objetos por el mero deleite de los sentidos (aunque quizás por otros propósitos también), es tan antigua como la humanidad misma.

Es más, para Chappell hablar de justicia o equidad como algo que ha sido descubierto es del todo engañoso. Como él mismo explica: “Hubo, *presumiblemente* [el énfasis es mío], un tiempo en que existían los humanos, pero no algo parecido a una justicia (*adoptada conscientemente* [el énfasis es mío]) entre ellos”⁴⁹. Al glosar su suposición con la expresión “adoptada conscientemente” se enturbian las aguas: uno podría entender que hubo un tiempo –un tipo de estado de la naturaleza– en que los humanos no practicaban la justicia o la equidad. Pero ello sería perfectamente compatible con la idea de que los humanos, cuando no practicaban la justicia, no obstante sabían lo que era y que era deseable por cualquier razón inalcanzable de su estado. Uno asume, no obstante, que Chappell se refiere a algo más radical, a saber, que hubo tiempos en los que los humanos ni siquiera sabían lo que la justicia o la equidad *eran*. Simplemente no concebían tales bienes, pero en algún estadio posterior los “adoptaron conscientemente”. Si ello fuera verdad (no estoy seguro de que ello sea siquiera inteligible), supone que no concebían lo que era, por ejemplo, asesinar, o violar, o infligir otras violaciones contra la integridad corporal; pero entonces ello significa que hubo un tiempo en que los humanos se comportaban completamente como animales, puesto que todos los otros bienes tendrían que haber estado más allá de su horizonte mental. ¿Podieron haber tenido un concepto de vida o de amistad sin un concepto de justicia? Llevar el pensamiento de Chappell a su conclusión lógica sería afirmar que hubo un tiempo en que, sencillamente, los humanos no eran racionales sino *simples* brutos, algo que ni siquiera Hobbes reconoció. Decir que en otro tiempo los humanos no fueron racionales es negar que alguna vez existieran los humanos, lo cual no tiene ningún sentido. (Puede –hagamos la suposición con tal de argumentar– que hubieran tenido *ancestros* biológicos que fueran de esa manera, pero no habrían sido *humanos*). ¿Es que hemos de suponer que los humanos fueron, en un tiempo, lo suficientemente racionales como para resolver los intrincados problemas de la caza, la construcción y la cooperación social, pero no lo suficiente como para adoptar bienes básicos? ¿Cómo podemos llegar a concebir tal estado de vida?

Supongamos, por otra parte, que los seres humanos sí descubrieron la justicia o la equidad. ¿Cómo da ello autoridad a la inferencia de que hay un número potencialmente infinito de bienes básicos? Incluso asumiendo que los seres humanos descubrieran de algún modo, uno por uno, todos los bienes básicos de una lista que ha sido propuesta en la actualidad, ¿cómo puede ello justificar el pensamiento de que esa lista es infinita? ¿Es un proceso de inducción? Si es así, tal proceso de inducción parece bastante débil; pero la réplica más importante es que tal historia es compatible con la explicación alternativa de que los humanos llegaron, tras un período de tiempo adecuadamente largo, a una

⁴⁹ UHG, p. 44.



plena conciencia del número finito de bienes básicos. Si esta explicación alternativa es plausible, anula la que va a favor de una lista infinita.

Desde el punto de vista teórico, sin embargo, tenemos fuertes razones para preferir la explicación que implica una lista finita, puesto que lo que buscamos cuando intentamos enumerar los bienes básicos es una lista de las más generales características distinguibles de la actividad humana que constituye el florecimiento humano. ¿Qué razón hay para creer que la lista no es sino finita? Los seres humanos tienen mentes finitas y cuerpos finitos, y un número finito de capacidades mentales y físicas. No hay ninguna prueba de que, incluso si alguna vez nos “desarrollamos” como especie, lo sigamos haciendo todavía. La objeción a la idea de bienes básicos que todavía no han sido descubiertos podría enunciarse como dilema: o la capacidad o facultad humana que el bien todavía por descubrir viene a satisfacer existe, o no. Si existe, ¿cuál podría ser? ¿Cuál es esa facultad o capacidad crucial, completamente general, que ha escapado a la atención antropológica, biológica y filosófica? Si no existe, ¿cuál es el argumento para afirmar que algún día existirá? Más aún, ¿cuál es el argumento para afirmar que este proceso puede, en principio, continuar indefinidamente? ¿Y cuál es el argumento último para afirmar que si así fuera, una especie sola persistiría a través de esos descubrimientos y que ello sería *humano*? Hasta que estas preguntas obtengan respuestas que sean algo más que un gesto de olvido, no hay razón para pensar que la lista de bienes básicos no sea sino *a)* finita y *b)* conocida por nosotros.

3.2. ¿Un bien supremo?

Una cuestión que ha dado que pensar a los teóricos de la ley natural es si de entre los bienes básicos puede haber uno que pueda ser catalogado, de algún modo, como más importante que los demás. El único candidato serio para desempeñar el papel de bien “supraordenador” (*superordinate*), como lo llama Murphy acertadamente, es la religión –lo que no es sorprendente–, teniendo en cuenta que prácticamente todos los teóricos de la ley natural (con la notable excepción de Gómez-Lobo) están de acuerdo en considerarla como bien básico. No hace falta decir que si se pudiera elaborar una TLN nietzscheana, el bien que sería propuesto como supraordenador sería la experiencia estética. Así pues, existen consideraciones teóricas relevantes acerca de esta cuestión que no tienen nada que ver con elegir la religión como bien más elevado, pero será este bien el que yo analice como el ejemplo típico más plausible, haciendo observaciones adicionales particularmente relacionadas con él.

Como Murphy señala⁵⁰, dos problemas de tipo general asedian a los que –como Finnis y Robert George– se oponen a la idea de un bien supraordenador. Uno de ellos tiene que ver con la inconmensurabilidad y el otro es el problema práctico de cómo la existencia de un bien supraordenador afectaría a la toma de decisiones con respecto a

⁵⁰ NLPR, pp. 190-198.



todos los bienes básicos. En cuanto al primer problema, Murphy observa correctamente que Finnis, George y aquellos que siguen la interpretación que hacen éstos de la TLN no pueden emplear el concepto de inconmensurabilidad contra la idea de que hay un bien supraordenador, puesto que ellos mismos sostienen que una persona puede imponer coherentemente una jerarquía a los bienes en su propio proyecto existencial, y situar de este modo un bien en la cima de tal jerarquía. Pero si un agente puede hacer eso, no hay nada conceptualmente repugnante en la idea de que tal jerarquía sea objetiva y anterior a la elección.

No obstante, y con mayor repercusión, argumenta Murphy que mientras Finnis y George saben bien lo que la inconmensurabilidad excluye, parece que no tienen tan claro lo que *no* excluye. Ciertamente, hasta el punto en que la conmensurabilidad supone maximización, la conmensurabilidad debe ser rechazada. Específicamente, si la conmensurabilidad supone que uno pueda cuantificar bienes básicos (de acuerdo con alguna medida) y, así, juzgar que un bien sea “mejor” que otro porque es mayor en cantidad, la conmensurabilidad deberá ser excluida. Podría, sin embargo, haber otras relaciones de comparación entre los bienes, que no tienen por qué ser excluidas. Murphy sugiere la relación “en atención a” (*for the sake of*), según la cual, mientras todos los bienes básicos son intrínsecamente buenos, algunos de ellos (antes de toda elección) lo son en atención a otros de manera natural⁵¹. Su postura es, sin embargo, que mientras algunas interpretaciones de la relación “en atención a” son más plausibles que otras, y aunque se pudiera dar el caso de que, al desarrollarse, se eligiera la felicidad como bien supraordenador (candidato que no puede ser, como dije antes, ni siquiera un bien básico), no existe una vía a través de la razón práctica o teórica para llegar a considerar la religión como bien supraordenador.

En este punto creo firmemente que Murphy se equivoca, y podemos observarlo si examinamos las interpretaciones que hace de la relación “en atención a”. Si uno quisiera afirmar, por ejemplo, que el conocimiento surgió en atención a la religión, sería demasiado decir que ello significa que uno nunca se equivocaría si tratara el conocimiento como un medio de la religión: “parece que no haría justicia a la naturaleza del conocimiento como algo intrínsecamente bueno si, por su propia naturaleza, no puede ser buscado nunca razonablemente excepto como un instrumento”. No obstante, formula con anterioridad la siguiente interpretación: “si cierto bien existe por naturaleza en atención a otro, entonces (...) en el plan de acción de cualquier persona, uno nunca se equivocaría al tratar al primero como un medio para llegar al segundo”⁵². La aparición de la palabra *excepto* nos recuerda el error en la interpretación hecha por los que acaban de descubrir a Kant, y su opinión sobre el tema de si uno puede tratar a otra persona como un medio. No sería demasiado fuerte, más bien resultaría incoherente para los teóricos de la ley natural, afirmar que un bien *básico* nunca puede ser buscado razonablemente

⁵¹ NLPR, p. 193.

⁵² NLPR, p. 193, ambas citas.



excepto como un instrumento, puesto que es definitivo en los bienes básicos que esto precisamente no se cumple en ellos. Pero ¿qué decir de la proposición acerca de que uno nunca se equivocaría si tratara, por ejemplo, el conocimiento como un medio para llegar a la religión? Ello es compatible con buscar el conocimiento por él mismo de la siguiente manera.

En primer lugar, debería ser evidente que saber ciertas cosas es más importante que saber otras. Es más importante saber que Dios existe que conocer las ecuaciones de la teoría cuántica o si hay agua en Marte. A la hora de enfrentarme con mi propia muerte, ante la posibilidad de llegar a saber si Dios existe o qué hay de verdad acerca de la existencia de agua en Marte, es evidente lo que yo elegiría. El abogado de la supremacía de la religión amplía este asunto a todos los otros bienes básicos. Ante la posibilidad de morir sin amigos o morir sin saber si Dios existe, yo elegiría la primera; lo mismo se aplica a tener una muerte dolorosa o no haber contemplado nada bello en toda mi vida, o morir después de haber vivido una vida o una existencia monótona, y así sucesivamente. Todo esto es compatible con buscar la verdad acerca de la existencia de agua en Marte, hacer nuevos amigos, escuchar a Bach, y cosas por el estilo, sólo por el hecho de hacerlo, sin dar mayor explicación para hacer inteligibles tales actividades. Este punto se extiende más allá del conocimiento religioso a la práctica religiosa: es mejor morir sin amigos que morir sin haber realizado ciertos actos fundamentales de veneración y adoración a Dios. De ahí que el bien controlador en estos casos no sea el conocimiento, sino la religión, cuya práctica se solapa, al menos, con otros bienes, en concreto con el conocimiento y el arte. La búsqueda de conocimiento es, obviamente, un medio para alcanzar la verdad de la religión, pero ésta no es simplemente una instancia del conocimiento. Aprender a pensar lógicamente, llegar a conocer el mundo natural, y todo lo demás, son medios para alcanzar la verdad de la religión. Sin embargo, no hay ejemplos de actividades en pos de otros bienes, de tal manera que es mejor realizarlas que llevar a cabo ciertos actos esenciales de la religión. Así, se da una asimetría entre el bien de la religión y los otros bienes básicos. Con todo, uno puede ir en busca de bienes básicos, por sí mismos, reconociendo en ellos, al mismo tiempo, medios necesarios para obtener las verdades de la religión, respecto a las cuales hemos de decir que no hay verdades más importantes.

En segundo lugar, aquel que defienda la supremacía (de la religión) no debería simplemente afirmar que hay varios tipos de búsqueda religiosa que son más importantes que otros tipos de búsqueda de cualesquiera otros bienes, sino que “dentro de cada bien básico” existen varios tipos de búsqueda que tienen un contenido religioso que les hace ser más importantes que otros tipos de búsqueda dentro del mismo bien. Por ejemplo, supongamos que soy pintor (de brocha gorda, no artista) y tengo que elegir entre pintar un granero o una iglesia. En igualdad de condiciones, debería pintar la iglesia. Esta restricción es fundamental, porque, si no, la TLN verdaderamente caería presa de los problemas, por lo demás capciosos, de George acerca de cómo se supone que uno tiene que evitar que el bien supremo predomine sobre otra actividad, durante su vida. Un



bien supremo no es un bien exclusivo; es como si fuera *primus inter pares*⁵³. Los otros bienes tienen una importancia fundamental en la vida del sujeto, pero la supremacía de la religión asegura una asimetría en el nivel de importancia. De tal modo que, por seguir con el ejemplo, si mi familia se está muriendo de hambre y pintar la iglesia no me va a proporcionar el dinero suficiente para un pedazo de pan mientras que pintar el granero sí me lo permite, obviamente debo pintar el granero. Sin embargo, al enfrentarme con deberes conflictivos relacionados con la religión, por una parte, y a otro bien, por otra, y si soy capaz de realizar ambas cosas y no estoy, de algún modo, excusado de la obligación religiosa, entonces el bien superior debe prevalecer.

Dentro de cada bien, hay búsquedas específicamente religiosas que son más nobles que cualquier otro tipo de búsqueda. Por ejemplo, es mejor hacer amigos a los que también les importe la religión que buscarse amigos a los que no les interesa. (En caso de que necesite algún apoyo, no creo que ningún teórico de la ley natural, y mucho menos otros éticos morales, acepten esta afirmación. Para ellos, el argumento, si significa algo, viene a ser una demostración de que no hay nada incoherente ni repugnante en los principios básicos de la TLN, que postulan que existe un bien supremo, por ejemplo el de la religión). Es mejor poder apreciar la belleza del arte religioso que la belleza de la vida reposada. Es mejor practicar una profesión que sea agradable a Dios que una que no lo sea. Y así sucesivamente. Lo cual no nos prohíbe disfrutar de una vida reposada, o de correr apresuradamente hacia las tiendas en vez de hacia la iglesia (siempre, en condiciones normales), o de tener un amigo ateo (y todo esto, por el hecho de hacerlo). Desde un punto de vista metafísico, la idea es que el bien de la religión se solapa con todos los otros bienes en partes que son mejores o más nobles que cualquier otra parte de cada bien, mientras que ningún otro bien se solapa con todos los bienes, incluida la religión, en partes que vengan así caracterizadas. Digámoslo sin tantos tecnicismos, la búsqueda más noble de cada bien es la búsqueda que tiene carácter religioso, mientras que ello no es verdad *mutatis mutandis* para cualquier otro bien. Aquel que crea en la supremacía puede defender todo esto y al mismo tiempo dejar a un lado la ansiedad de George sobre el dominio propio del bien supremo.

Si se ha entendido lo anterior, entonces uno nunca se equivocará al tratar los otros bienes básicos como medios en relación con el bien de la religión, por cuanto que uno nunca fallará al ver cómo los otros bienes se ordenan hacia los bienes religiosos, conteniendo cada uno de ellos la más noble expresión –la expresión religiosa– del bien en cuestión. ¿No se podría objetar, no obstante, que eso es compatible con dejar de tratar otros bienes como medios hacia los bienes religiosos en alguna ocasión concreta? ¿Cómo puede el amistoso juego del Monopoly contribuir al bien de la religión? En este punto, el defensor de la primacía tiene que recurrir a la distinción entre medios explícitos e implícitos. Seguramente, haremos bien en mirar con curiosidad a la persona que considere cada juego de Monopoly como un himno a la divinidad, cada nota de las

⁵³ Véase, por ejemplo, el pasaje de George citado por Murphy en NLPR, p. 191.



que realiza en la oficina como un acto de homenaje al Señor de toda la creación. George no sería el único dispuesto a diagnosticar a alguien así, como persona que sufre lo que podríamos denominar (con todo el respeto para el maligno personaje de *Los Simpson*) el “complejo de Ned Flanders”. (Por otra parte, no somos tan rápidos a la hora de reírnos de una persona que ve la mano de Dios en cada puesta de sol, o ve a Jesús en cada niño). Una persona que, conscientemente o de manera explícita, advierte el bien de la religión en todas las cosas podría ser considerada como éticamente desequilibrada.

Por otro lado, no está claro que los teóricos de la ley natural debieran ser igualmente críticos con la persona que ve, de manera implícita, cada actividad, cada proyecto, *sub specie aeternitatis*. Y por “implícita” quiero decir que la persona, si se le pregunta, está pronta a responder que todo lo que hace, lo hace fijándose en cómo sus acciones promocionan, respetan o, de alguna manera, se ajustan al bien de la religión. De igual modo, si la persona se interroga a sí misma, reconoce que tal motivo guía, en parte, sus acciones. Los teóricos de la ley natural no deberían considerar a esa persona simplemente como equilibrada, sino como una persona encomiable. ¿Deberíamos, pues, elogiar, del mismo modo, a la persona que, de manera implícita, ve cada acción *sub specie cognitionis*? ¿O *sub specie amicitiae*? Tal pensamiento nos resulta extraño, aunque podría no resultarle raro a un nietzscheano (el arte) o a un seguidor de Moore (el arte y la amistad), casos estos que sólo refuerzan la coherencia de la idea de un bien supremo, incluso aunque uno no estuviera de acuerdo en cuál es ese bien.

El hecho de que uno vea todas las acciones que realiza, incluso las más triviales, *sub specie aeternitatis*, quiere decir que está preparado para hacerse la siguiente pregunta en una reflexión: “¿cómo contribuye o, al menos, de qué forma no obstruye lo que estoy haciendo en estos momentos a la consecución de mi fin último?”. En el transcurso de una vida equilibrada y meditada, tan fácil es responder a esa pregunta en relación con el juego del Monopoly, como lo es responderla en relación con la asistencia a una celebración religiosa. No es simplemente una cuestión de cómo manejar un conflicto de bienes lo que deberíamos tratar de deliberar, como sugiere Murphy de pasada⁵⁴. Tener aquella cuestión de fondo —y según lo reclame la ocasión, de frente— es dejar que la vida de uno mismo quede regulada por el bien supremo de la religión, pero sin tratar los bienes básicos como meros medios en la búsqueda de aquél. Pero Murphy, por lo pronto, no está dispuesto a adoptar esta imagen de cómo ha de ser regulada la vida de uno. Afirma:

no está claro si el mero hecho de que los agentes tiendan más a buscar otros bienes en beneficio de la religión, que a buscar el bien de la religión en beneficio de los otros bienes, nos debería llevar a afirmar que los otros bienes existen en beneficio de la religión o, simplemente, a reconocer que el bien de la religión no resulta ser un instrumento tan eficiente para promocionar los otros bienes⁵⁵.

⁵⁴ NLPR, p. 195.

⁵⁵ NLPR, pp. 196-197.



Aun así, sigue sin estar claro qué tipo de agente tiene en mente. ¿Está contemplando a un agente que afirma convencido el bien de la religión, su elevada nobleza y que ve los otros bienes simplemente como “más aptos que el bien de la religión para ser empleados como medios instrumentales”?⁵⁶ Pero entonces, ¿en qué sentido tal agente considera el bien de la religión como, verdaderamente, el bien más noble? Es una imagen poco plausible la de un agente que considera el bien de la religión como de suprema importancia y, a la vez, como bien que se dirige a algo así como un fin instrumental amplio –situado al final de una cadena de razonamiento práctico–, simplemente porque no es de mucha ayuda a la hora de procurar otros bienes.

Tampoco ve Murphy ninguna razón teórica por la que la religión deba ser un bien supraordenador⁵⁷; pero si mi análisis es correcto, los fundamentos teóricos son abundantes, no sólo para pensar que el que la religión sea un bien supraordenador es una opción coherente para los teóricos de la ley natural, sino también para considerar que esto es perfectamente plausible a la luz de la función de la religión dentro de un proyecto existencial completo.

3.3. *Jerarquía, estructura, principios y moralidad*

Como he advertido anteriormente, la razón por la que buscamos una metafísica apropiada del bien consiste en suministrar el apuntalamiento teórico necesario para la TLN como un sistema de moralidad. Este sistema debe incluir principios éticos, deberes, derechos, virtudes, consejos, un método para resolver los dilemas y los casos difíciles, para resolver conflictos, para decidir sobre casos de conciencia; además, debe dar cuenta del procedimiento de decisiones morales. La transición del bien a lo ético es la parte de la investigación que ha quedado detrás de otras consideraciones en el resurgimiento contemporáneo de la TLN. Quizás *transición* no sea la palabra correcta: quizás sea mejor hablar de *fusión* entre la metafísica y la ética. Los consecuencialistas están acostumbrados a pensar que son ellos los que han conseguido la mejor fusión, pero lo cierto es que su manera de desarrollar la ontología consecuencialista ha sido lamentablemente insuficiente, y de ahí que se haya convertido en el punto débil que los no consecuencialistas atacan sucesivamente, siempre con éxito. Y no es que la ética kantiana u otras formas de ética deontológica, o la ética de las virtudes, lo hagan mejor cuando se trata de elaborar sus propias ontologías morales.

Cualquiera que sea el estado de la oposición, los teóricos de la ley natural deben seguir adelante y lograr una fusión satisfactoria y coherente de la metafísica y la moralidad⁵⁸. En lo que queda de discusión, quiero establecer algunas de las ideas acerca de la que

⁵⁶ NLPR, p. 196.

⁵⁷ NLPR, p. 197.

⁵⁸ En el capítulo 2 de *Moral Theory*, bosquejo las principales líneas de fusión, pero no pretendo llegar a la exhaustividad y el detalle que se requirieren.



pienso es la mejor manera de llegar a tal fusión; en particular me fijaré en la manera en que las consideraciones estructurales en la ontología moral recaen sobre la toma de decisiones prácticas.

Una de las principales ideas que subyace tras la fusión de la metafísica y la ética es que la estructura de los bienes básicos guía la estructura de los conceptos éticos que, juntos, constituyen un sistema moral coherente y cohesionado. Ya hemos visto cómo funciona esto para el bien supraordenador, el cual he sugerido que es el bien de la religión. ¿Cómo se aplica de forma más general? Dentro de las limitaciones aquí impuestas, quiero poner ejemplos que indican cómo debería avanzar la investigación, mientras se reconoce que uno de los desafíos más emocionantes para la TLN en el futuro es que las mismas consideraciones recaigan sobre toda la gama de conceptos y problemas éticos. El objetivo fundamental es dar con una teoría de la ley natural que, fundamentalmente, guíe las acciones. Si la mejor versión de la TLN no puede dar a luz una guía moral concreta, entonces no vale la pena. De ahí que la meta que debe estar siempre en el horizonte del teórico sea práctica: consejo, solución, decisión y acción.

Desde una perspectiva más general, los teóricos de la ley natural creen que ningún bien básico es más importante que otro. Ello es verdadero, pero debe enunciarse con el mayor cuidado, y de manera que no resulte incoherente con la idea de un bien supraordenador. La razón metafísica que justifica la idea de dar igual importancia a todos los bienes radica en que todo bien básico compromete la naturaleza racional del ser humano, de tal manera que ningún tipo de compromiso a partir de un bien es más necesario que otro para el florecimiento humano. El ser humano florece únicamente si todas las partes de su naturaleza racional están comprometidas; ninguna parte de su naturaleza, a solas, es tal que el ser humano florezca sólo por el compromiso de esa parte. Ahora bien, un bien supraordenador, como he argumentado, es aquel que regula, al menos de forma implícita, la vida de una persona en todo lo que ella hace. Sin embargo, ello *no* significa que una vida floreciente es aquella en la que sólo se busca el bien supremo (sigamos con el ejemplo de la religión) y los demás bienes se rechazan por completo. Ciertamente, es difícil concebir ese tipo de vida, incluso los más austeros penitentes religiosos, eremitas y ascetas no rechazan por completo ninguno de los otros bienes. Es más, decir que es mejor morir sabiendo que Dios existe, aunque sea sin tener un solo amigo en el mundo, que morir rodeado de amigos pero sin saber que Dios existe, no significa que se deba llegar al conocimiento de la existencia de Dios a costa de minar, activa y deliberadamente, el bien de la amistad en uno mismo o en otros.

Como algunos teóricos de la ley natural han subrayado⁵⁹, uno puede mostrar actitudes diferentes hacia un bien. Al adoptar una vida penitente y austera, uno podría no buscar la promoción del bien de la amistad, siendo sociable y haciendo amistades íntimas; pero nunca se permitirá que uno perjudique la amistad dañando intencionadamente las relaciones con los demás o actuando de manera perversa con un amigo. Empezar una

⁵⁹ Tal como Chappell, UHG, cap. 3.



vida eremítica, por ejemplo (el ejemplo es extremo y, hoy en día, resultaría extraño, pero los ejemplos extremos algunas veces resultan más esclarecedores que los moderados), requiere cortar con las relaciones familiares y las amistades (al menos, hasta cierto punto); pero ello no autoriza la realización de actos injustos o crueles con los familiares y amigos. En un proyecto existencial, no sólo es posible sino también necesario que el sujeto estructure la búsqueda que va a hacer de los bienes básicos, de modo que se ajuste a sus circunstancias, aptitudes e intereses personales. Esta necesidad de crear un orden de prioridades subjetivo no contradice, sin embargo, la igualdad objetiva de los bienes básicos (y la supremacía del bien más elevado), que el sujeto siempre está obligado, como mínimo, a respetar incluso aunque no esté por la labor de promocionar ciertos bienes.

Es más, podemos incluso afirmar que al priorizar ciertos bienes durante su proyecto existencial, el sujeto busca de forma natural una *compensación* en la búsqueda que hace de los bienes que, según él, son más elevados, y también del bien supraordenador objetivo, por lo que se ha perdido al dar a otros bienes menos valor. De ahí que, por ejemplo, aquellos que entregan sus vidas a la religión, de una manera que sobrepasa lo que objetivamente requiere la supremacía natural de tal bien (consideremos otra vez a los ascetas, a los místicos o a los que hacen votos religiosos), tienden a hablar del *solaz* o la *consolación* en su búsqueda más elevada, lo que llena el vacío de, digamos, los amigos, la familia o la prosperidad material. Pero lo mismo podría decirse de otros proyectos existenciales, como el de la persona que ha dedicado toda su vida al arte o la ciencia por encima todo lo demás (aparte del bien supraordenador).

Mucho han dicho los teóricos de la ley natural sobre la igualdad de los bienes básicos, y mucho queda por decir. Lo que pretendo hacer en lo que queda de capítulo es examinar la estructura de los bienes en general, no sólo los aquí llamados bienes básicos, y ver cómo las relaciones que establecen entre ellos –dentro de un mismo bien básico y entre bienes básicos– forman la base de un sistema ético. La primera cosa que cabe observar es que la inconmensurabilidad no excluye los juicios comparativos acerca de la importancia entre bienes, en contextos tanto generales como específicos en la toma de decisiones. Sí que excluye, como ya se ha dicho, la maximización y, así, excluye un enfoque puramente cuantitativo a los juicios de importancia relativa. Asimismo, la inconmensurabilidad no descarta, como se argumentó anteriormente, la existencia de un bien supremo. Pero tampoco descarta una gran cantidad de juicios cualitativos y preferencias racionales que, juntos, forman un sistema atractivo y coherente de moralidad basado en la ley natural.

Por poner un ejemplo sencillo, la razón por la que es moralmente lícito, y en ciertos casos obligatorio, amputarle la pierna a una persona para salvarle la vida es que es más importante asegurar la vida de una persona que asegurar la existencia de una de las partes de esa persona. Ello prueba de manera inmediata que uno puede y debe emitir juicios sobre importancia relativa dentro de los bienes, en este caso el bien de la vida, cuyos elementos constitutivos son una existencia continuada y una integridad corporal. El principio que guía este tipo de juicios es denominado, algunas veces, el Principio de

Totalidad, que postula que uno podría sacrificar una parte para salvar el todo. Pongamos un ejemplo más difícil, que no controvertido, según mi opinión: es lícito que una persona que está muriendo de hambre le quite a otra que no está muriendo de hambre un trozo de pan sin su permiso. ¿Significa ello que el robo es lícito en algunas ocasiones? No. Lo que significa es que en caso de peligro de muerte el derecho de propiedad queda anulado por el derecho a la vida, incluso aunque la propiedad y existencia continuada sean parte del bien básico general de la vida. Varios principios quedan aquí implicados, los cuales apuntan todos a la misma dirección. El orden moral adecuado requiere

i) que las cosas queden subordinadas a las personas;

ii) que los bienes útiles queden subordinados a los bienes necesarios (el pan es útil para la persona que tiene suficiente comida, pero es necesario para la persona que se muere de hambre);

iii) que las necesidades menos urgentes queden subordinadas a las necesidades más urgentes.

La urgencia y la necesidad no se pueden interpretar de manera puramente relativista, no obstante, incluso aunque el juicio en cada caso deba atenerse a las circunstancias. Así pues, por ejemplo, si tú tienes 100 euros y te los vas a gastar en tu exuberante jardín, pero yo necesito el dinero para los regalos de Navidad de mis hijos, que se derrumbarán si no tienen regalos, mi necesidad no es objetivamente urgente ni es más grande que la tuya. En este caso, quitarte el dinero sería robar.

Por otro lado, hay bienes que también forman parte de la vida y son comparables a la vida misma. Esto significa que tal y como uno tiene el derecho de defender su propia vida hasta llegar a matar al injusto agresor, de igual modo el derecho a la defensa propia se extiende a ciertos bienes cuya posesión es apropiada para que una persona desarrolle una vida decente y normal. Ello implica: las partes del cuerpo y las facultades mentales más importantes; salud; libertad; integridad sexual, incluso bienes materiales de gran valor para la persona, como una casa, unos ahorros, una herencia y medios de subsistencia. Por ejemplo, uno podría emplear una fuerza letal contra un violador, pero no contra alguien que intenta robarle el monedero. Aunque he sacado a colación el concepto de derecho, no es mi intención argumentar cómo se deriva del bien⁶⁰. Dado el objetivo de este estudio, asumiré que los teóricos de la ley natural dan por supuesto que existen derechos y que se puede argumentar a favor de ello desde una consideración del bien. Pero la razón por la que he sacado a colación los derechos es que todas estas cuestiones –qué derechos existen, cómo podemos juzgar si tenemos derecho a algo en una situación dada y cómo podemos resolver conflictos aparentes entre derechos– deben ser reguladas mediante una explicación, entre otras cosas, de juicios comparativos sobre los bienes.

⁶⁰ Véase *Moral Theory*, cap. 2.



Tales juicios se emiten no sólo sobre partes del mismo bien, sino también sobre partes de bienes diferentes. Por ejemplo, si he quedado con mi amigo para jugar un partido de tenis, pero mi hijo necesita que le ayude a estudiar para un examen muy importante, entonces el bien menos urgente del partido (que se incluye en el de la amistad y el juego) debe ceder ante el bien más urgente de ayudar a mi hijo (que se incluye dentro del bien de la familia). Pero, ¿y si le he prometido a mi amigo que quedaría con él para el partido? Se debe seguir decidiendo aplicando juicios de importancia relativa, pero también hay normas especiales del acto de prometer que prevalecen en el asunto. Así que, si mi amigo había confiado en mi promesa e incurrió en un gran gasto, pagando mucho dinero por una raqueta nueva y pidiendo un día de permiso en el trabajo, arriesgándose quizás a que su jefe le diera una reprimenda al encontrarle ausente, y un sin fin de circunstancias, entonces me encontraría bajo la seria obligación de mantener mi promesa y buscar una alternativa para el caso de mi hijo (si fuera posible). Por otro lado, se puede decir que hacer una simple promesa sin ninguna consideración, ni contexto legal y sin intención de conferirle un derecho estricto (como que romper la promesa sería injusto) sólo obliga en virtud de la fidelidad, cuya virtud está relacionada con los bienes del conocimiento (fidelidad a la verdad) y la amistad (el refuerzo de las expectativas naturales entre las personas). Romper tal promesa podría ser incorrecto, pero no de manera estricta. No obstante, la promesa cesa de obligar en general si el que ha hecho la promesa, no la hubiera hecho en caso de haber sabido las circunstancias en las que se vería envuelto. Al asumir que nunca me habría comprometido con mi amigo, de saber que mi hijo iba a necesitar mi ayuda, se me puede excusar completamente. Pero las partes, de forma implícita, entienden que las circunstancias que interfieren y hacen que, convencionalmente, el que ha hecho la promesa quede excusado se aplican a promesas que van de menos a más importantes. No será suficiente para mí romper la promesa que le hice a mi amigo, sobre la base de que me acordé de cuánto me fastidiaba tener que madrugar y de que nunca me habría comprometido si hubiera sabido que iba a tener que madrugar tanto. El menor inconveniente (bien de la vida) para mí deja paso al bien de la amistad y del conocimiento (fidelidad y coherencia con la palabra dada).

No es difícil ver qué complejos pueden llegar a ser los casos reales, y con qué rapidez se llegan a complicar. Mi objetivo aquí no es enzarzarme en un razonamiento práctico detallado similar al empleado en los casos originales, sino dar algunas pinceladas acerca de cómo tal razonamiento debe funcionar en virtud de consideraciones, como la importancia relativa de los bienes que le sirven de guía. Consideremos otros principios relacionados con el orden moral adecuado:

- i)* los bienes cívicos y sociales están subordinados a los bienes necesarios de la familia y la persona;
- ii)* las sociedades libres y convencionales están subordinadas a las sociedades naturales.



Ahora bien, dentro de cada bien básico hay partes que tienen, fundamentalmente, un carácter privado y las hay que tienen un carácter, fundamentalmente, público. La amistad contiene tanto el bien privado de la familia, como el bien público de la comunidad. El conocimiento contiene el bien privado del conocimiento que uno busca en su propio beneficio (como aprender un idioma extranjero) y el conocimiento que se busca por el bien público (como aprender a gobernar un país). El arte contiene el bien privado de crear un ambiente personal satisfactorio, desde el punto de vista estético, y el bien público de crear un ambiente comunitario satisfactorio (por ejemplo, la arquitectura pública). ¿Cómo podremos, pues, equilibrar el bien privado y el público? Por un lado, la subordinación de los bienes personales no necesarios a los bienes cívicos (lo que creo que va implícito en *i*) supone que uno tiene que pagar sus impuestos por el bien de la sociedad. Por otro lado, supone que los bienes sociales, potencialmente derivados de contribuciones financieras que son un obstáculo para que una familia o una persona satisfagan sus necesidades de manera digna, quedarán subordinados a tales necesidades y, por ello, imponerlos es injusto. (La discusión sobre los impuestos justos es un área de estudio en sí misma; lo único que yo estoy haciendo es establecer principios muy generales). La razón por la que el socialismo, por ejemplo, es un sistema injusto es que subordina el bien de la persona o de la familia a los bienes sociales, lo que va en contra del orden natural de las cosas: las personas y las familias no existen en virtud de la sociedad, la sociedad existe para permitir a las personas y a las familias realizar sus propios bienes.

El principio *ii*), que acabamos de mencionar, lleva esta idea un poco más lejos. Los estados y otras formas de organización política son acuerdos convencionales; las familias, las asociaciones de amigos y de otras personas con intereses o inquietudes parecidas, incluso las comunidades locales, son sociedades naturales que surgen de manera espontánea como una función de las inclinaciones humanas. La subordinación de las sociedades convencionales a las naturales excluye *ab initio* cualquier forma de totalitarismo, tiranía, cualquier tipo de gobierno absolutista, igualitarismo forzado o panegírico en favor del estado hegeliano. La misma idea toma forma en el famoso principio de subsidiariedad, que en uno de sus enunciados, dice así:

El estado tiene el derecho y la obligación de dirigir, ayudar y complementar las actividades llevadas a cabo por las personas, familias y otros grupos sociales cuando realizan aquello que es necesario o, al menos, verdaderamente útil para el bien común; pero no debe usurpar las funciones de las personas y los grupos privados, y no podrá destruir o perjudicar cualesquiera derechos naturales de asociación o de actividad por parte de tales personas y grupos⁶¹.

⁶¹ B. Wuellner, S. J. (1956). *Summary of Scholastic Principles*. Chicago: Loyola UP, principio 508C, p. 101.



Si no fuera posible emitir juicios comparativos entre los bienes públicos y privados dentro de un bien básico, o entre bienes básicos diferentes, tales principios no serían ni siquiera coherentes, no digamos ya plausibles. De hecho, son los principios mismos los que encarnan diferentes tipos de juicios comparativos que la TLN emite, y debe emitir, para que sirvan como guía de los actos que el sujeto realiza.

Naturalmente, debemos reconocer que probablemente no todos los teóricos de la ley natural considerarán principios tales como los ya enunciados como plausibles; puede que incluso algunos piensen que aportan concepciones de la sociedad o de la moralidad que, en general, son ajenas a la TLN pura. Convencer a los teóricos de que no sólo son plausibles, sino también convincentes, puede ser una tarea delicada, pues los que han defendido estos principios a lo largo de la tradición histórica de la ley natural siempre los han considerado durante mucho tiempo como algo de sentido común, y cuando se trata de proposiciones de sentido común lo más que uno puede hacer positivamente es encomendarlos al sentido común que se espera que los otros tengan. No obstante, de manera indirecta y negativa, los que defienden tales principios pueden proponer un desafío. El teórico de la ley natural, como ya he argumentado, está obligado a desarrollar una teoría que pueda aplicarse a la toma de decisiones morales. Para conseguirlo, yo sostengo que es ineludible, desde un punto de vista metodológico, que el teórico elabore un conjunto de principios que (por hablar en general) permita que los bienes se traduzcan en acciones. Pero si el teórico resulta ser un teórico de la *ley natural* auténtico, deberá reconocer que los bienes básicos y los no básicos no flotan libremente en un vacío metafísico, sino que han de subsistir en un “orden natural de las cosas”. La sola idea de un teórico de la ley natural que no cree en un orden natural de las cosas es absurda. Pero es a través de los enunciados de los principios donde el teórico revela el orden natural que él afirma que existe. Los principios *encapsulan* ese orden. De tal modo que incumbe a los teóricos de la ley natural articular los principios que revelan el orden natural que ellos afirman que existe, y en el cual subsisten los bienes. Sólo entonces el sentido común, la reflexión sobre la lógica y los hechos, y la intuición podrán decir alrededor de qué sistema deben agruparse los mismos teóricos de la ley natural.

3.4. *Conflicto entre derechos*

Las mismas consideraciones son aplicables al conflicto entre derechos. Utilizo el término *conflicto* porque otro principio metodológico de la TLN debe ser que la moralidad objetiva sea coherente y lógica. No se pueden dar conflictos verdaderos o contradicciones porque, si no, la realización de la acción sería imposible. De ahí la obligación imperiosa por parte de los teóricos de la ley natural de elaborar un sistema de moralidad que resuelva los conflictos aparentes y que armonice los derechos, deberes, virtudes y consejos. Aun así, los conflictos aparentes entre derechos abundan. ¿Cómo



puede el teórico resolverlos? Una vez más, no se pueden resolver sin recurrir a los principios básicos y derivados⁶².

El principio fundamental postula que en un aparente conflicto de derechos, el derecho que realmente existe viene determinado por un examen de los factores relativos de cada parte. Bajo estos factores subyace un conjunto de principios que relacionan los derechos con los bienes que tales derechos protegen. Así que, por ejemplo, los derechos naturales tienen precedencia sobre los derechos positivos. El código civil debería reconocer (y a menudo lo hace) el reclamo natural de una herencia por parte de alguien cuyo nombre no se menciona en el testamento válido desde el punto de vista civil. Pero supongamos que tal reclamo natural es dudoso, la relación supuestamente cercana del testador y el demandante es un asunto controvertido. De acuerdo con el principio de que los derechos mejor definidos prevalecen sobre aquellos más dudosos, parece que la solicitud del demandante no tiene tanta fuerza como la de los herederos legalmente reconocidos. Ahora bien, supongamos que el demandante, en caso de no ser reconocida su petición, será destituido, mientras que los herederos legales no se encuentran ante tal riesgo. De acuerdo con el principio de que prevalece el caso de mayor urgencia, el demandante debería ser reconocido.

¿Cómo podría llegar a resolverse un caso así? Está claro que se necesita más información, y los principios han de ser sopesados. Éste es el tipo de actividad en la que el derecho común (*common law*) es ejemplar. No estaría mal que los teóricos de la ley natural estudiaran el derecho común (*common law*) –incluido el concepto de equidad–, para ver cómo se toman decisiones en los casos concretos. Teniendo en cuenta, no obstante, que no debemos esperar una precisión matemática o casi matemática cuando sopesamos los principios, nuestro objetivo debe centrarse en hallar un principio (o principios) aplicable a casos concretos, que, sin lugar a dudas, valga más que los otros principios que se consideran relevantes. En casos sencillos es fácil: por ejemplo, no hay duda de que un progenitor aparcará el coche en una zona no destinada a aparcamientos si es la manera más rápida de llevar a su hijo enfermo al hospital. El derecho natural prevalece sobre el derecho positivo, de tal forma que el derecho del Estado, por el cual las normas de aparcamiento que él mismo establece han de ser obedecidas, queda anulado (no ilegalmente violado). Asimismo, cuanto más noble sea el sujeto de un derecho, tanto más prevalecerá sobre sujetos menos honorables. Ésta es la razón por la que los hijos deben obedecer a sus padres, y no al revés. (Nótese el uso técnico que hacemos de la palabra *noble*: no significa moralmente superior en un sentido intrínseco, sino que en un ordenamiento de prioridad social respecto de los derechos y deberes, las personas que son padre/madre tienen, por naturaleza, la autoridad sobre las personas que resultan ser sus hijos).

Otro principio consiste en que los derechos inalienables prevalecen sobre los alienables. Supongamos que estoy gravemente enfermo y poseo un medicamento vital por el que el farmacéutico me cobra menos del precio justo, pero yo no puedo

⁶² Véase una pormenorizada argumentación mía sobre el conflicto en *Moral Theory*, pp. 76-85.



saber cuánto menos me ha cobrado. El farmacéutico tiene derecho a que le devuelva el medicamento, pero yo tengo derecho a salvar mi propia vida. Puesto que este último derecho es inalienable, mientras que el del farmacéutico es alienable (puede prescindir de su derecho a que le sea devuelta la medicina), yo tengo derecho a aferrarme a él. Ello explica que nuestro sentido común nos diga que no sólo no sería una falta de caridad por parte del farmacéutico insistir en que se le devuelva el medicamento, sino que sería *injusto*. El concepto *alienable* presenta, no obstante, algunas dificultades conceptuales importantes. Por ejemplo, ¿sería, en algún caso, lícito venderse a uno mismo como esclavo, si ello fuera necesario para salvar la vida? Si aplicamos el principio de que el bien más necesario prevalece sobre el menos necesario, la vida prevalece sobre la libertad y uno debería actuar en consecuencia. Si ello fuera cierto, significaría que el derecho a la libertad, supuestamente inalienable, era falso en realidad. Que un bien sea inalienable significa que es tan importante para la dignidad humana que no se puede renunciar a él voluntariamente del todo: puedo renunciar a mi derecho, para obtener un objeto particular, pero no puedo renunciar a mi derecho como ser humano para obtener una propiedad; puedo renunciar deliberadamente a una pierna, pero no a mi propia vida; no puedo entregarme a mí mismo a una vida de decepción y error, y así sucesivamente. Es obvio que se trata de una alienación deliberada, no de un efecto previsto derivado de la búsqueda de alguna meta proporcionada. Uno podría involucrarse en una huelga de hambre, incluso hasta la muerte, como forma de protesta, podría poner en riesgo su libertad en favor de su país y cosas por el estilo.

Pero el concepto *inalienable* parece bloquear cualquier renuncia deliberada de un derecho básico. Ello podría llevarnos a decir que uno no se podría vender como esclavo por cualquier razón, así como no podría esclavizar a otra persona ni siquiera para salvar su vida. No estoy muy seguro de que eso sea cierto, puesto que, como ya he argumentado en otro lugar, se pueden hacer dos interpretaciones alternativas del hecho de venderse a uno mismo como esclavo que no exigen la alienación de un derecho básico⁶³. Una es que no se renunciaría al derecho a la libertad, únicamente se consentiría al sometimiento a una autoridad de por vida. Si uno acabara siendo rescatado o liberado, podría reanudar el ejercicio de su derecho a la libertad, lo que demuestra en primer lugar que nunca se renunció a tal derecho, si no, ¿cómo podría recuperarlo? La otra interpretación, sobre la que tengo más dudas, es que la renuncia a la libertad sería temporal, no permanente, y, así, no sería una verdadera alienación. Pero, dado que la alienación no puede ser parcial, es difícil ver cómo puede ser temporal, puesto que surge la misma cuestión: ¿si el derecho verdaderamente abandona al poseedor, cómo puede éste recuperarlo?

Otro principio para resolver conflictos –uno que ciertos teóricos de la ley natural no dudarán en poner en tela de juicio– consiste en que la relación más cercana prevalece sobre

⁶³ Véase mi obra *Voluntary Euthanasia and Justice*, en D. S. Oderberg y J. A. Laing (eds.). *Human Lives: Critical Essays on Consequentialist Bioethics*, Londres: Macmillan, 1997, pp. 22-40, 236. Véase también 226, donde la coacción es otro posible factor contra la renuncia hecha libremente.



la más distante; ello encuentra su fundamento en el orden natural de las preocupaciones de uno. Por ello, en igualdad de condiciones (como con todos los principios, ello significa a grandes rasgos: “siempre que no existan principios que predominen en las circunstancias dadas”), los derechos de la familia íntima prevalecen sobre los derechos de la familia lejana, los de los amigos íntimos, sobre los de los extraños, los de los compatriotas, sobre los de los extranjeros. Ésta es precisamente la razón por la que una persona está obligada a alimentar a su familia antes que a sus amigos, a sus compatriotas o a los que se mueren de hambre. Y, por lo mismo, uno debería estar más preocupado por lo que sucede en su país que por lo que sucede en otros países, lo cual no quiere decir que no tenga que preocuparse por lo que sucede en otros países. Así, los deberes de una persona se expanden hacia fuera, desde los más cercanos que reclaman su atención moral, hasta los más alejados, sabiendo que nunca nadie podrá hacer todo por todos. Como ya observamos, no todos los teóricos de la ley natural están de acuerdo en que la parcialidad ética es fundamental en la TLN. Pero se fundamenta en las ideas de sentido común acerca del actuar y de la posibilidad, y explica intuiciones centrales que tenemos acerca de por qué ciertas personas tienen obligaciones para con otras. Les toca a los teóricos de la ley natural que no comparten esta convicción proponer un orden moral que carezca de parcialidad y sea coherente con las ideas básicas dentro de la ley natural.

La discusión anterior nos da pistas de cómo la teoría de la ley natural, basada en los bienes, debe guiar las acciones de los hombres. Cuando los principios entran en conflicto, no se pueden aplicar procedimientos mecánicos. Se debe estudiar cada caso, en las circunstancias concretas en las que se inscribe, y los principios en conflicto deben ser sopesados y evaluados con prudencia. Aristóteles tenía razón en que existe un núcleo irreductible de sabiduría práctica en el corazón del juicio moral. No obstante, está claro que todavía queda un vasto campo para que las nuevas generaciones de éticos de la ley natural elaboren una tradición histórica haciendo explícito lo que se dio por supuesto durante siglos, mientras el acuerdo ético era la norma, no la excepción; depurando y desarrollando principios para resolver los conflictos aparentes y los casos difíciles; demostrando la superioridad del pensamiento de la ley natural cuando se trata de aplicar la teoría a la práctica. El día en que emerja una teoría de la ley natural aplicada, que se extienda más allá de las preocupaciones típicas de la bioética, no puede estar muy lejos.

4. CONCLUSIÓN

Dos ideas fundamentales han animado la argumentación anterior. En primer lugar, los teóricos de la ley natural deben poner la metafísica en el centro de sus argumentaciones sobre la estructura y el contenido del bien. La atención que, actualmente, se le presta a la razón práctica ha venido dominando este debate, y no deber ser despreciada de ninguna manera, pero ella sola no puede alcanzar grandes logros. La teoría de la ley natural viene, como si dijéramos, ya empaquetada en una tradición metafísica rica y profunda



que la integra en otras áreas de pensamiento fundamentales. Y sostengo que ello es muy superior a cualquier otra teoría que, hoy día, esté al frente de la filosofía moral. Sólo respetando y desarrollando la metafísica –siendo primordial la metafísica del ser humano– podrá la teoría de la ley natural asentarse sobre pies firmes.

En segundo lugar, la teoría de la ley natural no es nada si no es una teoría que trata sobre cómo debería vivir la gente: qué elecciones deberían hacer, cómo deberían organizar sus vidas, cómo tienen que decidir cuando se enfrentan a un problema moral concreto, desde lo más trivial hasta lo más urgente. Debido al énfasis comprensible que se ha hecho sobre la bioética en las últimas décadas, la TLN aplicada se ha ido haciendo cada vez más estrecha y se ha obsesionado cada vez más por un pequeño círculo de problemas relacionados con la vida y la muerte. Debido a las exigencias de la situación actual, tiene que seguir trabajando en estas cuestiones. Sin embargo, al mismo tiempo, debería ampliar su base aplicada atajando los problemas morales que se presentan cada día y que, casi siempre, hacen que muchas personas se enfrenten unas a otras.

Todo ello sólo se puede hacer si, como digo, se construye –más aún, se añade sobre lo que ya hay– un sistema de principios que funde la metafísica del bien con la epistemología de la toma de decisiones morales. En ese sistema hay teorías subsidiarias y principios que no encajan con la teoría del bien de una manera directa e inmediata, pero proporciona complementos indispensables para analizar los derechos, deberes, virtudes y consejos que constituyen el material de la elección ética. Éstos incluyen: una teoría de la conciencia; una teoría de la cooperación⁶⁴; el Principio de Doble Efecto, sobre el que se han realizado muchos trabajos de gran interés, aunque aún queda mucho por hacer; la distinción entre actos/omisiones que, como el Doble Efecto, muchos éticos han dejado a un lado, para que sólo los éticos de la ley natural la recuperen y la refuercen; una teoría de la toma de decisiones éticas cuando la persona se enfrenta a la duda, la carencia de información y las probabilidades (en este punto sería aconsejable volver a hablar del probabilismo y las teorías rivales); y una teoría que integre las virtudes en la TLN, tanto para ir en contra de los recientes intentos fútiles, si bien instructivos, de desarrollar una “teoría de la virtud”, como para elaborar una ética que se sostenga por su propio pie.

En la TLN aún queda mucho por hacer. Ya se han conseguido establecer los fundamentos sólidos, pero el programa en su conjunto debe moverse hacia nuevas direcciones; es más, debe arriesgarse a adentrarse en terrenos desconocidos. Cuanto más acuerdo haya entre los teóricos de la ley natural sobre los problemas clave, como es el contenido del bien, mejor, porque sin tal acuerdo sería muy difícil conseguir un consenso sobre la parte práctica. Sea lo que sea lo que el futuro depare a la TLN, hace bien en ponerse a la altura de las otras teorías que no son más que la tarifa estándar de la instrucción y la controversia filosófica contemporánea.

⁶⁴ Sobre este punto se puede consultar lo que he escrito en “The Ethics of Co-operation in Wrongdoing”, en A. O’Hear (ed.). *Modern Moral Philosophy*, Cambridge: CUP, 2004.

