

LEY NATURAL Y DERECHOS NATURALES, 30 AÑOS DESPUÉS*

Han pasado ya, en realidad, 45 años desde que el libro tuvo su comienzo con la invitación a escribirlo y la cuidadosa especificación de su título de mi mentor y colega H. L. A. Hart (cuento esto al comienzo del nuevo *Postscript* del libro, pero ustedes, en el gran mundo de habla española, ya lo sabían por el notable “Estudio preliminar” a la traducción de Cristóbal Orrego). Y han pasado unos 40 años desde que el plan del libro adquirió la estructura de algo así como unos eventuales trece capítulos: diez que identifican los bienes humanos que pueden realizarse únicamente mediante instituciones de derecho positivo, y que explican las exigencias de la razón práctica que sólo esas instituciones pueden satisfacer; flanqueando esos diez capítulos, por un lado, con dos capítulos preliminares para situarlo en el contexto académico de la teoría legal positivista, auto-configurada como ciencia social descriptiva y pretendidamente avalorativa, y en el contexto más particularizado de los malentendidos y las objeciones usuales a la teoría del derecho natural, y por el otro lado, con una capítulo final que muestra cómo la teoría desplegada en los diez capítulos centrales precisa de, y puede ser abordada con, una mayor hondura explicativa, en respuesta a las cuestiones planteadas por reflexiones teóricas acerca de nuestra situación existencial fundamental, y por reflexiones prácticas acerca del sentido último de todo desarrollo humano y de toda pérdida humana.

Esos 45 años, tal como fueron vividos por el autor y la mayoría (¡no todos!) de los lectores del libro, han sido años de relativa prosperidad y paz, de instituciones políticas, económicas y legales mayormente estables, de sustancial libertad para investigar y pu-

* Traducción al castellano de Pilar Zambrano.

blicar, y de creciente habilidad para adquirir información y para viajar por trabajo y por placer. La amenaza estructural profunda del balance de terror generado por la política de disuasión nuclear ha pasado y, por ahora, se encuentra substancialmente disipada u olvidada. Al mismo tiempo, y no menos en los cinco primeros años de esos 45, las normas sociales y las instituciones típicas de una civilización a grandes rasgos cristiana y humanista, especialmente las normas e instituciones sobre el matrimonio y la familia, la protección del no-nacido, y la educación formal de los niños mediante establecimientos educativos, y la informal a través de los medios de comunicación social, han sufrido una disipación revolucionaria. Las estructuras económicas, educacionales y legales han asimilado concepciones de la igualdad y de la titularidad de derechos que son despectivas de la sabiduría tradicional acerca de las necesidades y de las clases apropiadas del hogar. El consecuente colapso en la tasa de natalidad hasta niveles completamente incompatibles con la sustentabilidad de un pueblo se ha topado con el desconcierto de las clases dirigentes y con la evasión de las consecuencias inmediatas mediante la admisión de pueblos bien diferentes, cuyo arribo y asentamiento preanuncia en algunos casos obvios, en el mediano y largo plazo, desastres de rupturas sociales y políticas, guerra y ruina.

Pero cuando el libro estaba siendo concebido y escrito, el despliegue de esos efectos estaba aún algunas décadas por delante. Lo que domina la concepción y la composición del libro, en una extensión que en buena medida quedó implícita, son las revoluciones espirituales que se extendieron por la vida política, eclesiástica y familiar de estas pacíficas y ricas sociedades de los años sesenta, alcanzando una suerte de tormenta en la segunda mitad de esa década con las revueltas estudiantiles de 1967/8, *les événements de Mai 1968* que sacudieron al gobierno de Francia, y la rearticulación de la enseñanza cristiana sobre sexo y matrimonio en *Humanae Vitae* en julio de ese mismo año, un acto doctrinal casi asfixiado por una resistencia y un rechazo internos sin paralelos (en ciertos sentidos) en la historia cristiana, un cuasi-cisma

(*quasi-schism*) que, en sociedades como la norteamericana, inmediatamente hizo trizas la influencia del catolicismo en la política, donde había sostenido una red de instituciones cívicas legales y eficaces, protectoras de la moralidad pública, de los derechos del no-nacido, la permanencia y los privilegios del matrimonio, y demás. La estudiada marginalización y desatención de estas agitaciones y tensiones espirituales por parte del libro está en parte compensada por su aspereza declamatoria, en varios pasajes, acerca de la amenaza nuclear disuasiva de infligir en los adversarios vastas masacres de no-combatientes y en represalias finales post-derrota: estos juicios se exponen como el fruto principal de la crítica del libro a las teorías éticas que denomina consecuencialistas o utilitaristas. Pero las herederas teológicas de estas teorías, que se proponen con el nuevo nombre de “proporcionalistas”, fueron en gran medida pensadas para legitimar el abandono de las normas sexuales características de la cristianidad desde el comienzo, normas que el libro afirma sólo implícitamente y por medio de citas de trabajos míos donde se las defiende. Como esta defensa fracasa en comprenderlas precisamente como lo que en verdad son —implicancias del bien humano básico del matrimonio, el bien humano que el libro también fracasa en identificar como distinto de sus aspectos constitutivos, la procreación y la amistad— la decisión estratégica de no decir nada directo acerca de las mismas tuvo el buen efecto secundario de no decir nada prematuro o erróneo sobre ellas.

He estado diciendo que el libro fue compuesto y tuvo su recepción en una suerte de oasis de paz y prosperidad, cuyos habitantes, aunque desde temprano involucrados en políticas (en el momento de la concepción del libro) que polucionarían algunas de sus reservas naturales y acabarían por agotar otras, no habían comenzado realmente a atender a los efectos debilitadores de esas políticas, al menos no públicamente o en conversaciones educadas (o cuando si les prestaron atención, a seguir los efectos hasta sus causas). Pero el oasis, o el espejo de luz, estaba filosóficamente enmarcado por la negrura de la violencia espeluznante de

la guerra de 1939 y 1941 a 1945, en parte intra-civilizacional y en parte interracial, y por el apocalipsis nuclear, cuya inminencia potencial siempre presente estaba simbolizada por las estaciones radares esparcidas a lo largo de la costa este de Inglaterra, puestas ahí para advertirnos durante cuatro minutos acerca del final. En Malawi, donde fu escrita gran parte del libro, la sensación de oasis o de un viñedo floreciendo hermosamente sobre las laderas de un Vesuvio murmurante, siempre capaz de entrar en erupción y enterrar todo durante la noche, estaba simbolizado por la presencia de colegas amigos expatriados, recientemente removidos de la enseñanza del derecho en una Uganda velozmente absorbida por el torbellino de la autocracia vil y salvaje de Idi Amin. La autocracia de Malawi no era ni vil ni salvaje, y descendió al crudo asesinato político sólo en los años después de que me fui con el libro completo en mis valijas. Pero el juicio corrupto por traición de antiguos altos miembros del régimen, un proceso al que asistí diariamente con mi clase de alumnos del último año de la carrera de derecho de Malawi, acabó en el ahorcamiento del inocente y en el indulto (*reprieve*) del moralmente culpable, y puso suficientemente en claro cuáles son las delicadas pre-condiciones del Estado de derecho y de la debida libertad de comunicación, y las muy malas consecuencias de la deficiencia de estas pre-condiciones, limitaciones y libertades.

En el mundo de las reflexiones sobre la razón práctica donde se ubica el texto del libro, los años de su concepción eran un jirón de corrientes cruzadas. En algunos elementos principales recordaba a las corrientes cruzadas en el alma y en el trabajo del filósofo práctico más influyente de Inglaterra, Jeremy Bentham. Desde el comienzo hasta el final de su vida laboral (esto es, de 1776 a 1832), escribiendo 2000 palabras por día (todos los días), su hedonismo psicológico determinista osciló entre el principio moralista extremo de que “uno debe actuar siempre maximizando los intereses (el balance de placeres y dolores) (*pleasures net of pains*) del mayor número de personas y, de otra parte, el extremo a-moralismo del principio de que uno actúa —que todos

actúan— siempre para maximizar su propio interés (el propio balance de placeres). Mi genial y estudioso colega filósofo en la Universidad de Oxford, John Mackie, enseñó en su libro *Ethics*, ampliamente leído, que no hay valores objetivos, ninguna verdad moral de ningún tipo y luego, sorpresivamente, en la segunda mitad del libro, enseñó ¡que la ética puede inventarse-construirse! El emotivismo y el prescriptivismo, la autollamada “meta-ética”, que dominó en la filosofía moral inglesa en los años cuarenta y cincuenta, y que estaba cediendo en los años sesenta de cara a una crítica académica efectiva, pero no lo suficientemente profunda y meticulosa, cuya eficacia fue luego bastante acrecida por el nuevo deseo de muchos de hacer una crítica moral a lo que quisieron denominar los crímenes de guerra de América en Vietnam —y desde esos años, y el moralismo no apologético de la *Teoría de la justicia* de John Rawls (1971)—, la filosofía reinante en los seminarios de graduados en el mundo donde me he movido ha sido una que, con poco o ningún esfuerzo de justificación o explicación profunda, toma a los predicados y a las proposiciones morales como capaces de ser ciertamente verdaderos. Pero esto afectó poco las actitudes filosóficas que perviven en las escuelas y en las mentalidades de los niños de colegio y de los estudiantes, para quienes es axiomático que un “juicio de valor” de cualquier tipo es “subjetivo”, incapaz de ser verdadero —un axioma psicológicamente compatible, como lo muestra la experiencia de escuchar a la gente joven, que afirma fervientemente que la violación y el racismo, y quizá la tortura, son males morales—.

En los márgenes de este mundo, aunque por supuesto en el centro de los mundos de vida de mucha gente joven de otros sitios, estaban el “estructuralismo” de Claude Lévi-Strauss, el etnógrafo, y de Noam Chomsky, el lingüístico; las nociones neomarxistas de que la naturaleza humana se puede transformar mediante una revolución emancipatoria de un tipo que se mantiene audazmente sin especificar; el intento de corta duración de Richard Posner, en 1979, de reemplazar la ética utilitarista y otras corrientes con su economicismo. Mi abordaje a este conjun-

to relativamente marginal de corrientes diversas quedó mayormente sin registrar en mi bibliografía, aunque mis *Collected Essays* incluyen, sin embargo, algunos ensayos publicados y sin publicar de la década anterior a *Natural Law and Natural Rights*. Su núcleo, que sería ampliamente extendido en *Fundamentals of Ethics* (1983), está substancialmente resumido en el texto y en la nota final del capítulo III.5 (“«Objeto de deseo» y «objetividad»”) de *Natural Law and Natural Rights*, precediendo de forma inmediata la breve sección acerca de auto-refutación. La significación más amplia de la auto-refutación en filosofía me ha llamado la atención. El párrafo final del ensayo “Legal Philosophy: Roots and Recent Themes”, que incluí en 1988 en una colección china de filosofía inglesa y americana (ahora el ensayo 6 en el volumen IV de mis *Collected Essays*), es simplemente éste (173):

Toda tesis de filosofía del derecho, como en cualquier otra rama de la filosofía, debe satisfacer la precondition de que la proposición que se afirma sea completamente consistente con la elección razonable del filósofo de investigar, afirmar, y defender argumentativamente, y con las condiciones naturales, racionales, culturales, morales, familiares y políticas que hacen posible y que facilitan, en lugar de obstruir, dicha investigación, aserción racional y defensa intelectual honesta.

En la década que precedió a NLNR, estaba interesado en una implicancia todavía más amplia de la misma línea de pensamiento sobre la consistencia auto-referencial. En un trabajo sobre la “Libertad de expresión”, escrito en 1970 para el seminario de Oxford de Ronald Dworkin sobre los derechos (muy poco tiempo después de la llegada de Dworkin a Oxford como sucesor de Hart, y algunos años antes de que él y yo, con Raz, comenzáramos seminarios conjuntos) incluí una exploración o una prueba de esta implicación. El trabajo se publicó, ahora por primera vez, como el ensayo 18 en el volumen I de mis *Collected Essays* (302-3), y la sección central que les leeré articula mucho de lo que son los fundamentos de NLNR, aunque nunca se expresaron de este modo en el libro.

Con la noción del bien, mi bien, tu bien, entramos en la “re-gión de los principios”. Alguna gente diría que entramos en el dominio de la ideología. Distinguen entre: (a) la ciencia política y legal, que ofrece explicaciones descriptivas o fácticas de las instituciones políticas y los sistema legales; (b) la ideología, que ofrece recomendaciones sobre los fines ideales que la actividad política y la organización legal debería proponerse, y (c) filosofía política y legal, que ofrece clasificaciones y análisis de los términos, afirmaciones y argumentos de los científicos e ideólogos. Pero esta pieza ortodoxa de botánica intelectual (que transcribí de la introducción de A. M. Quinton a *Oxford Readings in Political Philosophy* [1967]), es superficial y engañosa. Antes de la denominada explicación fáctica y descriptiva de los fines ideales está simplemente la actividad de hacerse preguntas sobre la vida del hombre en la sociedad política. Las preguntas no presuponen nada excepto un deseo de hallar explicaciones correctas en lugar de explicaciones equivocadas de los hechos, y esquemas de acción claros en lugar de esquemas oscuros. Pero la satisfacción de este deseo depende de algo más que del mero desear. La consecución de la verdad y de la opinión razonable tiene condiciones. Uno no puede alcanzar la verdad y lo razonable si no entiende la propia compostura psíquica y las trampas que pone al pensamiento racional acabado, salvo que uno esté dispuesto a imponerse las disciplinas necesarias del aprendizaje, la reflexión, la verificación, y a rechazar el *parti pris* y el *amour propre* [la parcialidad y el amor propio]; a menos que uno se involucre en la discusión racional con sus amigos, o haya experimentado las exigencias de la discusión oral y pueda reproducirlas en su propio debate; a menos que las condiciones económicas, sociales, y políticas en las cuales uno trabaja le brinden ocio y descanso del trabajo físico duro, y la información necesaria para hacer juicios ajustados sobre la naturaleza humana y la sociedad; y (pero esto habrá agotado mínimamente la lista de precondiciones) salvo que uno esté equipado con las habilidades lingüísticas (conceptuales) necesarias para

concebir, sino completar, el proyecto de alcanzar la verdad y la opinión razonable sobre la vida humana en la sociedad política.

Por ello, como sea que se defina la filosofía política y legal, la actividad de continuar la filosofía política como un proceso de cuestionamiento racional dependerá de condiciones fácticas de contexto social, lenguaje, educación, realización económica, y una cierta medida de estabilidad social y libertad política. Ahora bien, la proposición que acabo de expresar no es una proposición dentro de las explicaciones descriptivas o fácticas de las instituciones políticas y actividades de la ciencia política; va más allá de las instituciones que puedan existir y, por sobre los hallazgos empíricos de la teoría política, expresa algunos principios políticos necesarios en virtud de las características empíricas de la naturaleza humana, para animar a la realización de al menos un bien importante. Más aún, la proposición de que en todo el mundo es tan importante alcanzar la verdad en lugar del error y la claridad en lugar de la confusión, no es una recomendación ideológica de algún “fin ideal” inventado. En todo cuestionamiento y discusión racional está implícita la afirmación del valor o el mérito (*worth*) o el bien de la verdad y la claridad; esta afirmación no es de un “concepto esencialmente discutido”, pues molestarse en cuestionar o debatir racionalmente la afirmación implicaría afirmarla con los propios actos, si no con las propias expresiones.

Ahí, por supuesto, se puede ver un despliegue explícito del argumento de la auto-refutación por inconsistencia performativa. El trabajo del seminario continuó.

Esto no quiere decir que alcanzar la verdad y la claridad sobre el derecho o la política (o sobre la cáscara de estos asuntos) es el mayor bien que uno puede procurar, o que la sociedad debería organizarse de forma de sostener a una elite contemplativa —aunque ésta es la conclusión a la que llegó Aristóteles—. Después de todo, aun dentro de la esfera de la actividad estrictamente intelectual, el valor de alcanzar la verdad y la claridad es tan evidente como el valor de compartirla con mis amigos. Al fin y al cabo, el rango valioso de bienes de amistad que uno qui-

siera compartir con sus amigos es más amplio que el compartir búsquedas y logros intelectuales: no hay necesidad de desarrollar este punto aquí.

Pero el fenómeno de la amistad nos recuerda el gran problema que subyace a todas las discusiones sobre derechos humanos. ¿Por qué tenemos deberes hacia nuestro amigos? (pues si nosotros no tenemos deberes de justicia, ellos no tienen derechos en ningún sentido interesante). Así, para ser un buen amigo, uno debe amar el bien de sus amigos, su desarrollo y su consecución, como si fuera el propio bien. Más aún: ¿por qué tengo un deber hacia mis amigos en casos donde ayudarles pone en peligro mi propio bien? *A fortiori*, ¿por qué tengo deberes hacia aquellos que no estaría dispuesto a llamar mis amigos? La pregunta es particularmente precisa, por supuesto, para alguien como Aristóteles, para quien el mayor bien es la contemplación racional y la discusión, de la cual sólo el filósofo y sus amigos filósofos son capaces: no está claro que el bien de aquellos que son intelectualmente incapaces de participar en esta actividad debería contar contra el bien de los que sí pueden hacerlo.

A la pregunta “¿por qué debería ser justo respetar el bien de mi amigo?” se han desarrollado recientemente tres líneas de respuesta. La primera es la utilitarista, que pretende que es evidente que uno debería procurar la utilidad, la mayor felicidad del mayor número. Pero, como dice Mill al final de su utilitarismo, el principio de utilidad o de la mayor felicidad... es una mera fórmula lingüística que carece de significado racional salvo que la felicidad de una persona, que se supone igual en la escala, cuente exactamente tanto como la de otra.

El problema que está abordando, significado por “carece de significación racional”, es la indeterminación creada, por necesidad lógica, por los superlativos conjuntos como —“la mayor felicidad del mayor número”— ilimitados por una medida como la escala (*rate*). ¿Quién gana el premio por “escribir el mayor número de poesías en el más corto tiempo y a la mayor velocidad”? ¿“A”, que luego de una hora presenta tres poesías de cinco versos; o

“B”, que luego de una hora presenta tres poesías de diez versos; o “C”, que luego de un día presenta seis poesías de doce versos...? La solución que ofrece Mill es una orden dirigida a cada uno de nosotros cuando deliberamos sobre qué elegir; “considere la felicidad de cada persona como de igual valor a la de toda otra persona”. Pero la pregunta que le estábamos haciendo a Mill era “¿Por qué no debería mi felicidad contar, para mí, más que la tuya o la de cualquier otra persona?”. Bueno, Mill enfrenta esta pregunta en la nota a pie que sigue a la oración que cité. Su respuesta es una suerte de juego de palabras, un subterfugio o una serie de subterfugios: “iguales cantidades de felicidad son igualmente deseables, ya sea sentidas por la misma o por diferentes personas” —para cuya explicación Mill ofrece: “Pues «felicidad» y «deseable» son términos sinónimos”. Pero de vuelta: ¿para quién son “iguales cantidades”, e “igualmente deseable”? ¿Y son diez unidades “sentidas” por una persona “la misma cantidad que” e “igualmente deseable que”, diez unidades sentidas por diez personas en la escala de una persona? Nadie es engañado por el intento de Mill de romper con enredos el círculo del amor propio, el propio deseo —de cada uno de nosotros— de la propia felicidad.

Por ello, una segunda línea de respuesta a “¿Por qué debería respetar el bien de otros?” ha sido desarrollada más recientemente apelando de forma directa al amor propio. Philippa Foot argumenta que no se le puede ofrecer ninguna razón a un hombre para mostrarle que debe ser justo, excepto que es por su propio beneficio, que le será provechoso. ¿Pero no puedo advertir que mi injusticia, si la realizo con suficiente argucia y camuflaje, bien puede pagar con generosidad, y que mi respeto por la justicia puede conducirme a un desastre irrevocable —la muerte— y el fin de todo provecho? En cualquier caso, el tipo de respuesta de Foot no responde al sentido de la pregunta original, que preguntaba precisamente qué tipo de fundamentos racionales existen para actuar en contra de la expectativa de sacar algún provecho personal. Quien hace la pregunta debe tomarse por alguien que

advierde, y que está perplejo por, ese tipo de experiencia humana, donde el interés compite con otras exigencias que recaen sobre el propio obrar: que advierde y le provoca perplejidad, por ejemplo, que es necesario para el propio bienestar que uno tenga amigos reales, pero que las relaciones cultivadas por el propio bienestar no sean amistades reales.

De vuelta, entonces, del amor propio al desinterés, que se ha convertido en la tercera línea de respuesta recientemente desarrollada, sin el beneficio del pretensioso *petitio principii* y subterfugio de Mill sobre lo “deseado”, “deseable” e “igual”, en respuesta a la pregunta “¿por qué debería, en justicia, respetar el bien de otros?”. Se dice que no tengo ningún fundamento racional para preferir mi bien al de cualquier otro: la única diferencia entre mi bien y el tuyo, dada nuestra igual humanidad, es mi mera identidad y la tuya, y eso no provee ninguna razón para que yo procure mi bien a expensas del tuyo, o viceversa. Pero este argumento prueba demasiado, pues prueba que debería respetar tus derechos; también prueba que no debería competir contra ti por ningún premio o recurso escaso, ni tú contra mí, y que no soy más responsable por mi padre anciano o por mis hijos que por cualquier otra persona en el mundo —lo que es absurdo—. Algunas formas de auto-preferencia son justas, aunque otras no. ¿Pero cómo sabemos cuáles? ¿Y por qué debería importarnos?

A estas preguntas, el trabajo para el seminario de 1970 ofrece la siguiente respuesta, que pueden encontrar, sintetizada y ya no ofrecida como puntualmente la mía, en la p. 108, capítulo V.4 de NLNR (pp. 138-9 de *Ley natural y derechos naturales*). Esto es lo que dije en 1970:

Me parece que la respuesta a la pregunta “¿qué formas de autopreferencias son justas?” sólo puede hallarse adoptando el punto de vista de alguien que está fuera del campo de juego en el que tú y yo nos vinculamos mutuamente mediante acciones, reacciones y pasiones; alguien que se supone que contempla por igual el bien de cada persona involucrada en este campo de juego. Para usar la cruda terminología psicologista hedonista de

Mill: se puede suponer que tal observador desea que cada hombre en ese campo “sienta” la “misma cantidad de felicidad”. Desde tal punto de vista, algunas formas de competencia dentro del campo de juego pueden ser la mejor forma de beneficiarnos a ambos —aunque algunos ganarán y otros perderán en la pugna por el premio como tal—, pues todos pueden ser fortalecidos y vigorizados por la pugna. Por lo cual tal observador consideraría justas aquellas formas de auto-preferencia, de esfuerzo por ganar, que no dejasen a los perdedores en peor estado que en el que estarían si no hubiere habido ninguna competencia. Tal observador también podría percibir las áreas de responsabilidad que cada persona debería asumir en el campo de juego para que todos se beneficien —pues si cada persona toma lo ancho del mundo como su parroquia, el esfuerzo de cada uno se dispersará tanto que nadie se beneficiará—.

Pero tú y yo estamos en el campo de juego. ¿Por qué debería importarnos adoptar el punto de vista del observador, especialmente si somos aptos y fuertes y podemos ganar competencias con un juego limpio, o hacer trampa y hacernos con la nuestra? En principio, podría haber dos respuestas disponibles para esta pregunta. La primera es que quizá el observador no consideraría justo que, a la larga, nos salgamos con la nuestra, y tomaría medidas para recompensar con justeza por nuestros triunfos mal habidos. La segunda respuesta está más cerca a la clase de experiencia que dije que Foot no había considerado suficientemente —la experiencia de la amistad que Aristóteles analizó de modo maravilloso en los libros VII y IX de la *Ética*—. Amar a un amigo es desearle el bien y valorar su bienestar y de cualquier cosa en la que haya puesto su corazón. Pero si es tu amigo, habrá puesto su corazón en ti, por lo cual deberías valorarte a ti mismo por su bien. Y si es el amigo de P, tendrá el bien de P en su corazón, de forma que no será un amigo real de tu amigo a menos que tú también valores el bien de P por el bien de tu amigo. Por supuesto, esto no puede ramificarse más allá de un círculo cerrado de amigos. Más aún, no hay ninguna razón, por cierto ninguna razón en justicia,

por la cual yo debería preferir el bien de mi amigo a mi propio bien, por no hablar del bien del amigo de mi amigo.

Pero supongan, si esto fuera posible, que soy amigo del observador del campo de juego, y tengo razón para valorar su amistad por sobre cualquier otra cosa, y para creer que puso su corazón en el bienestar de todos los que están en el campo de juego por igual. Entonces tendría razón suficiente, so pena de perder su amistad que es mi mayor bien, para adoptar su punto de vista y considerar necesario, para respetar el bien de todos los que están en el campo en la medida y en los modos en que (hasta donde yo pueda ver) él, el observador que también tiene mi bien en mente, querría.

Recapitulando: a la cuestión “¿cómo sé cuáles son mis deberes en justicia?” está disponible la respuesta en la cual Platón concentró la totalidad de su filosofía política (aunque yo solamente intenté desenredar un único hilo): Dios es la medida. Y a la pregunta “¿Por qué me debería de importar esta medida, qué es lo que la hace obligatoria?”, ahora está disponible la respuesta a la que el análisis de Aristóteles de la amistad y la contemplación apunta pero no alcanza (pues para Aristóteles, como dice con gran simplicidad, Dios es demasiado remoto para ser mi amigo o el objeto de mi contemplación) —la respuesta de que Dios es mi mayor bien, y el mayor bien de todos, sean o no capaces de filosofar; y tiene en su corazón el bien de todo hombre por igual—.

Aquellos de ustedes que conocen *Natural Law and Natural Rights* verán que los elementos de esta línea de pensamiento (tanto la interrogación como las respuestas) están dispersas y redistribuidas a lo largo del libro, en parte en la p. 108 (como mencioné), pero en parte también en las discusiones posteriores sobre la amistad y nuestra participación en el juego divino. En mi trabajo posterior, la noción de adoptar el punto de vista del observador imparcial es enteramente reemplazada por la regla de oro considerada como una implicancia del amor al prójimo como a uno mismo, y más básicamente, como el principio maestro de la moralidad. Ese principio maestro, cuya ausencia de NLNR comento

(y trato muy brevemente de enmendar) en la sección 4 del *Postscript* (pp. 419-20) y más adecuadamente en el *postscript* al capítulo V.1, pp. 450-452:

El punto señalado en la sección 4 [de este *Postscript*] era que este capítulo no identifica la unidad y la explicación inteligible de los varios principios de la razonabilidad práctica que correctamente identifica. Esa identificación se basa en un método dialéctico...: atender a lo que los filósofos serios concibieron como principios morales maestros. Lo que falta es el principio moral maestro respecto del cual el resto de las exigencias morales son especificaciones. El ensayo I.14, p. 215 (1992a: “Natural Law & Legal Reasoning”) se avoca a ese principio:

El pensamiento moral es simplemente pensamiento racional en toda su extensión, integrando las emociones y los sentimientos, pero sin ser desviado por éstos. El principio fundamental de la racionalidad práctica es: toma como premisa al menos una razón básica actuar, y síguela hasta el punto en que de algún modo puedes actualizar ese bien con tu acción. No actúes sin sentido. El principio fundamental del pensamiento moral es simplemente la exigencia de ser completamente racional: en tanto esté bajo tu poder, no dejes que nada, excepto las razones básicas para actuar, configure tu razonamiento práctico cuando encuentras, desarrollas y usas tus oportunidades para procurar la realización humana a través de las acciones que has elegido. Sé enteramente razonable 1. La frase de Aristóteles *ortos logos*, y la *recta ratio*, recta razón, debería ser simplemente entendida como “razón no-obnubilada”, no desviada por emociones y sentimientos. Y entonces, la razón no-desviada y la voluntad moralmente buena están guiadas por el primer principio moral: que uno debería elegir (y querer) las posibilidades, y únicamente las posibilidades, cuyo deseo es compatible con la voluntad de que toda persona humana se realice en todos los bienes humanos básicos, el ideal de la realización humana integral.

Aun este pasaje fracasa en expresar una premisa maestra: cada uno de los primeros principios prácticos escoge y nos diri-

ge hacia, un bien que identifica, en su formulación inicial y no completamente formulada, como un bien “para mí y para cualquier otro como yo”. Con la reflexión eventualmente se llega a comprender la verdadera extensión y sentido del “cualquier otro como yo”: cualquier persona humana. La realización (el desarrollo) es tan buena en y para cualquier persona humana como lo es en y para mí; y lo mismo es cierto para la realización de cada uno de los aspectos básicos de la realización (los bienes humanos básicos). Por eso la razón no-desviada por motivaciones sub-rationales nos dirige hacia la realización de todas las personas humanas en todas las sociedades.

Este desarrollo no es un objetivo, sino un ideal de la razón. Las exigencias generales más específicas de la razón práctica, enumeradas y discutidas en el capítulo, especifican los modos de no estar abierto a la realización humana integral. Estas exigencias de ningún modo excluyen la priorización de uno mismo y de quienes dependen de uno, en el ámbito familiar, contractual, político y demás. Exigen, más bien, que la priorización proceda sobre la base de la razón, y no sobre la base de preferencias emocionales en cuanto tales. Lo que contienen esas palabras “en cuanto tales” está articulado en el conjunto de las exigencias básicas de la razón práctica. Para una reformulación de los principales elementos de este capítulo entero, en términos de especificación del principio moral maestro, una reformulación llevada a cabo también desde el punto de vista del razonamiento legal, ver el ensayo I.15 sec. IV, pp. 243-53 (1997b: “Commensuration and Public Reason”).

Una reflexión posterior, más abstracta, de la mencionada “premise llave” se ofrece en los párrafos iniciales de *Aquinas*, capítulo IV.3, p. 111:

Muchos piensan hoy en día que el problema fundamental de la teoría ética y política es huir del egoísmo —mostrar cómo y en qué sentido puede ser exigido, con razón, a otorgarle peso a los intereses de otros contra los de uno mismo, y a reconocer por lo menos algunos deberes morales hacia otra gente—. Las teorías se

construyen para exponer la racionalidad y/o la primacía natural de la “prudencia” egoísta, y para explorar la pregunta acerca de cómo tender un puente entre esa prudencia (en la orilla de acá) y la moralidad (en la orilla de enfrente). Desde el punto de vista de Aquino, estas reflexiones y teorías están mal concebidas.

Las únicas razones que tenemos para la elección y la acción son las razones básicas, los bienes y fines hacia los cuales nos dirigen los primeros principios prácticos. Esos bienes son bienes *humanos*; los principios no contienen ningún nombre propio, ninguna restricción como “...para mí” [nota a pie omitida]. Por lo cual no es meramente un hecho sobre el hombre animal, sino también y más importante, un testimonio para el entendimiento práctico de la gente, de que pueden estar interesados en el bienestar de un extraño, con quien nunca se volverán a encontrar, pero que ahora van tomando el camino equivocado y dirigiéndose a un precipicio [véase Cicerón, *De Officiis*, 3.5]; pues el bien(es) que el extraño y yo podemos compartir o perder es el mismo: específicamente, un bien(es) humano(s)...

En otros sitios de *Aquinas* se indica y se explica repetidamente que, y cómo, las emociones no sólo pueden desviar a la razón, sino que también son un acompañamiento constante y, en una psiquis bien ordenada, una ayuda para motivaciones inteligentes y razonables.

En las largas citas que acabo de leer, he estado mostrando uno de los modos en que la teoría desplegada en NLNR se desarrolló durante estos últimos 30 años, del mismo modo en que se desarrolló entre 1966 o 1970 a 1979 (cuando se envió a impresión). Hice esto en un recorrido textualmente complejo desde el trabajo de 1970 (no mencionado en la cita), a través de 1980 (el libro mismo) y a través de los ensayos de 1992 y 1997, y el libro *Aquinas*, hasta el *Postscript* de 2010/2011, dejando sin nombrar las primeras articulaciones del principio moral maestro en *Fundamentals of Ethics*, tres años después del “libro gordo” y de las más adecuadas articulaciones del principio en los trabajos conjuntos con Germain Grisez y Joseph Boyle, publicados en 1987: “Prac-

tical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends” (en 32 *American Journal of Jurisprudence*) y en el libro *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. La complejidad textual, de todas formas, es meramente textual; el principio maestro es simple, como es también su fuente última en la inteligibilidad de cada uno de los bienes humanos básicos, entendidos cada uno por cada uno de nosotros, como tan buenos para ti o para cualquiera como para mí.

El *Postscript* indica, y hasta cierto punto discute, otros desarrollos de la teoría del libro, y señala algunos baches en la explicación que ofrece el libro de los asuntos humanos. Voy a enumerar algunas materias principales recogidas en este *Postscript*, y espero que me perdonen por repetir hasta cierto punto, aquí como en otros sitios, lo que ustedes ya han leído, estoy seguro, en el “Estudio preliminar” de Orrego, que en su informativa y perceptiva retrospectiva y guía del libro, “después de [podríamos decir] 20 años”, incluye una guía a muchos de los desarrollos de la teoría subyacente posteriores a 1980.

Primero, entonces, el libro habría sido de mucha ayuda si hubiera apelado en forma directa al principio epistemológico fundamental para el trabajo de Santo Tomás: la naturaleza de un ser dinámico (como los seres humanos) se comprende comprendiendo esa clase de capacidades del ser, y esas capacidades se comprenden comprendiendo sus acciones, que a su turno sólo pueden ser adecuadamente comprendidas comprendiendo sus objetos —que en el caso de los seres humanos son los objetos del razonamiento práctico humano y de la elección: los bienes humanos básicos recogidos en los primeros principios de la razón práctica (que, como Aquino dice correctamente, *per se nota e indemonstrabilia*)—.

Segundo, el libro podría haber dicho más sobre la libre elección para definirla, mostrar su naturaleza radical, y defender su realidad contra el determinismo cientificista dominante (una extrapolación ilícita de las ciencias naturales). Tercero, debería haber usado una comprensión de la intención más exacta y con más adecuada capacidad explicativa (incluyendo tanto el objeto

como la intención [remota] de un acto humano). Cuarto, útilmente y sin desviarse, podría haber dicho más acerca de las virtudes y su relación con los principios y las normas de la razón práctica. Quinto, debería haber dejado claro que las fuentes de la inconmensurabilidad de los bienes en juego en las elecciones moralmente significativas no sólo son la irreducible diversidad de los bienes humanos básicos, sino también la inconmensurabilidad —excepto por las normas morales— de las opciones particulares, aun si fueran opciones donde sólo un bien básico estuviera en juego. Sexto, la historia de la idea de derechos subjetivos debería haberle dado menos relevancia a la idea de un giro conceptual significativo o un hito entre Aquino y, por ejemplo, Grotius o las teorías contemporáneas de derechos. Séptimo, debería haber sido menos derrotista acerca de la capacidad de la razón filosófica de decir algo sobre la naturaleza o los atributos de Dios.

Hay una lista de cosas que el *Postscript* no menciona, pero sobre las cuales el libro hubiera tenido algo para decir si hubiera sido escrito 20 o 30 años después. Una de ellas es la idea de razón pública, tanto en el sentido útil de la frase, en el que a grandes rasgos se corresponde con la vieja frase “ley natural”, como en el desorientador e indeseable sentido en que es usado por John Rawls, cuya teorización insatisfactoria y engañosa fue abordada, en algunos de mis ensayos, desde aproximadamente 1997. Otra es la idea del espíritu, esto es, del alma racional (en primera instancia, el alma humana), que la introducción al volumen II de mis *Collected Essays* se esfuerza por hacer explícita. No estoy del todo seguro de arrepentirme por no haberlo hecho en las páginas de NLNR. Ahí, la realidad del espíritu y sus implicancias, la libertad de elección, se da por sentada, pero se deja implícita, y hay límites para lo que puede voluntaria y seriamente ser tratado y considerado todo en un solo sitio, por la clase de lector que el libro tenía y que siempre tiene en mente: el incrédulo o por lo menos el joven no creyente occidental, receptor de la gravemente deformada cultura y educación científicista de nuestra era.

Otro asunto abordado en el segundo volumen de mis ensayos, el volumen titulado *Intention and Identity*, es la pregunta por las condiciones de identidad de las comunidades políticas, y en particular la significación de la identidad nacional y el impacto en ella de la etnicidad y la cultura profunda. Sobre esta materia, pienso que bien debería haber dicho algo. Pero no mucho. Otra vez, era una prioridad al escribir el libro que debería obviar obstáculos innecesarios a la recepción de sus tesis principales. Estas tesis debían ser libradas, en el mayor grado posible, de las distracciones provocadas por las actitudes y las ansiedades políticas de los lectores.

Contra el empirismo, el voluntarismo, el emotivismo, el prescriptivismo irracional, o el agnosticismo axiológico o el puro nihilismo axiológico de la gente cultivada que desprecia la teoría ética, política y legal de Platón, Aristóteles y Aquino, el libro necesitaba poner en claro lo que puede y debería ser dicho sobre la inteligibilidad de los bienes humanos, la prioridad de la inteligibilidad sobre la deseabilidad, y la base de toda obligación en esa misma inteligibilidad y consecuente deseabilidad. Este es el pensamiento conductor desde el comienzo hasta el final de la segunda parte, esto es, los capítulos 3 a 12. Se eleva a una explicitación y reflexión parcial en la discusión del *imperium* en el capítulo XI.8., una discusión cuya importancia estoy más inclinado a acentuar hoy que hace treinta años —sin olvidar que la explicación que hace Aquino del *imperium* de la razón en la estructura del acto humano fue rechazada e incluso objeto de burla por muchos de sus tempranos seguidores y por miembros posteriores de la escolástica española de Vitoria, Gabriel Vasquez y Suárez, con malas consecuencias que se extendieron hasta el día de hoy—.

La reflexión conductora del libro (como la acabo de denominar) me parece que ha tenido un impacto substancial, quizá especialmente en cuanto que ilumina las ideas de bien común, de la autoridad como una fuente de soluciones para los problemas de coordinación del derecho como la modalidad de autoridad exigida por comunidades con ambiciones razonables tan ex-

tendidas como son las comunidades políticas, y de la obligación como la contra-parte de las responsabilidades de las autoridades políticas frente a quienes, sin embargo, la obligación no es debida (sino que es debida, en cambio, a los sujetos de derecho). En mi segunda conferencia exploraré un poco la extensión hasta la cual la filosofía jurídica de los últimos 30 años se involucró en, y en verdad acogió, las principales cuestiones y respuestas del libro durante los últimos 30 años.