

## LA CUESTIÓN DE LA FALACIA NATURALISTA EN SANTO TOMÁS Y SUS INTÉRPRETES CONTEMPORÁNEOS

*Resumen.* Preferimos la versión humeana de la falacia naturalista. Un principio valorativo supremo refuta la presencia de tal falacia en Santo Tomás. La admiten en él los reduccionistas como (Elter, Dom Lottin,) O'Connor, Veatch, McInerny; Arntz ve en Vázquez su precursor. Dicho reduccionismo se refuta insistiendo en la "razón" y el "fin" como categorías prácticas.

Explicamos luego la postura anti-reduccionista de Finnis, Rohnheimer y Kluxen. Pero ellos admiten una mutua influencia entre ética y metafísica. La influencia de la metafísica sobre la ética es reducida por Kluxen a "interpretación especulativa posterior". Nosotros la caracterizamos como retorno de la "explicitación" de lo implícito en los primeros principios prácticos.

Lisska tiene una interpretación especial, pues admite el reduccionismo metafísicoantropológico, pero no el metafísicoteológico. Concluimos considerando el "fin" como categoría práctica, moral, evaluativa, más la cooperación entre "inclinaciones naturales" y "razón", la cual posibilita una influencia mutua metafísica-ética, pero sin incurrir en falacia naturalista.

*Palabras clave:* Tomás de Aquino. Tomistas contemporáneos. Falacia naturalista. Reduccionismo metafísico-antropológico. 5. Reduccionismo metafísico-teológico. 6. Inclinaciones naturales. Razón práctica. Fines generales de la condición humana.

### THE NATURALISTIC FALLACY PROBLEM IN S. THOMAS AND CONTEMPORARY THOMISTS

*Abstract.* We prefer Hume's version of naturalistic fallacy. A supreme value principle refuses this fallacy in s. Thomas. But reductionism is still supported by (Elter, Dom Lottin,) O'Connor, Veatch, McInerny; Arntz considers Vazquez as precursor of this interpretation. This reductionism is refuted insisting on "reason" and "end" as practical categories.

We explain how Finnis, Rohnheimer, and Kluxen are against reductionism. Nevertheless they admit a reciprocal influence between ethics and metaphysics. The astonishing influence from metaphysics to ethics is explained by Kluxen as "posterior speculative interpretation". We should better say it is part of the "explicitation" of primary practical principles.

Lisska has a special position admitting reductionism into anthropology of human essence, but not into metaphysical theology. Our conclusion presents the "end" as moral, practical, value category, and presents the cooperation between "natural inclinations" and "reason", which leads to mutual influence between ethics and metaphysics running without naturalistic fallacy.

*Key words:* Thomas Aquinas. Contemporary Thomists. Naturalistic fallacy. Metaphysical anthropological reductionism. Metaphysical theological reductionism. Natural inclinations. Practical reason. General ends of human condition.

## 1. INTRODUCCIÓN DEL TEMA

La versión más manejable de la “falacia naturalista” es la versión de Hume: es sospechoso derivar el “debe” del “es”<sup>1</sup>.

Ello se puede parafrasear diciendo que el “deber ser” no es derivable del “ser”; o, equivalentemente, no se pueden derivar valores y normas a partir de sólo hechos.

La pretensión o reproche de falacia tiene un supuesto radical: valor ( y norma) y hechos son dos órdenes heterogéneos. También habría una distinción entre lenguaje descriptivo (y explicativo) y el lenguaje prescriptivo (subdivisible en lenguajes valorativo y normativo). Pero no serían automáticamente separables, de por la posible combinación de ambos, como se desprenderá posteriormente.

En efecto, hechos y valores se pueden mezclar y conjugar al mismo tiempo, en el mismo discurso. Lo único que hay que decir es que el discurso prescriptivo o valorativo supone una premisa suprema de género *prescriptivo* (valor o norma).

A la hora de interpelar a los intérpretes tomistas, se verá su división en dos grupos.

- a. Hay los “reduccionistas”, que hacen cometer la falacia en Santo Tomás, normalmente la admiten en él, pero como postura legítima; de manera aproximada también se llaman “naturalistas”, fundando el “deber” en elementos naturales como, por ejemplo, las “inclinaciones naturales” (aunque el término “naturalismo” suena a Moore, en el cual tiene un sentido más estricto, distinguible de un sentido lato, en el que no supondría reduccionismo).
- b. Y hay los “no reduccionistas”, que interpretan a Santo Tomás sin hacerle cometer la falacia naturalista. o sea, librándolo de ella; coinciden prácticamente con el grupo de los “anti-naturalistas” (que no fundan la ética en la naturaleza, al menos directamente).

<sup>1</sup> Véase *A Treatise of Human Nature*, libro III, sección II (*in fine*); accesible en A. MacIntyre edr. (1965:196).

Para comenzar, llama la atención la interpretación de Stone, quien dice que Santo Tomás yuxtapone las dos tesis contrarias, y es ambivalente, ambiguo y equívoco<sup>2</sup>.

La base de esa dualidad se encuentra en los textos del propio Santo Tomás:

- a. Texto a favor del naturalismo: I-II, q. 94, a. 2c: “todas aquellas cosas hacia las que el hombre tiene una natural inclinación, la razón las “aprehende naturalmente” como bienes y, por consiguiente, como proseguibles por obra”<sup>3</sup>.
- b. Texto anti-naturalista: I-II, q. 1, a. 3 ad 3: este texto introduce una distinción radical entre el “genus moris” y el “genus naturae”: “Y los fines morales son accidentales a la cosa natural y, al revés, la razón del (fin) natural es accidental al fin moral”<sup>4</sup>.

Esos dos textos, al parecer igual de programáticos, exponen dos ideas contrarias. El primero subraya el rol estratégico de las “inclinaciones naturales” para constituir bienes y fines morales, lo cual apunta a un cierto naturalismo. El segundo distingue entre fines morales y fines naturales; lo que en la escuela se conoce más como distinción entre el género moral y el género natural (o físico) de las acciones humanas. Esto prefigura la dicotomía hechos/valores cuyo no respeto es esencial en la falacia naturalista.

En respuesta a Stone, hemos de subrayar que elementos naturales (o factuales) y elementos prescriptivos se pueden conjugar y combinar. Por lo tanto, Santo Tomás no es necesariamente equívoco ni ambiguo. Lo decisivo, para constituir o no falacia naturalista, es saber si hay un principio valorativo supremo e irreductible, que planearía sobre todo el sistema ético de Santo Tomás.

En efecto, Santo Tomás reconoce que hay un primerísimo principio de la razón práctica: “bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum” (“hay que hacer y proseguir el bien, hay que evitar el mal”)<sup>5</sup>. Los principios primeros ulteriores, o anejos, son valorativos, y son facetas o caracterizaciones del principio primerísimo. Que las inclinaciones naturales jueguen un rol en ellos, es un paso explicable, matizable por la intervención del rol activo de la razón práctica humana y, en todo caso, ulterior y añadido a la afirmación del principio básico del “bonum”. Por lo tanto, con un principio valorativo supremo, no hay falacia naturalista en Santo Tomás.

2 Cf. Stone (2002: 196, 197, 207).

3 He aquí el texto original: “omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda”.

4 En palabras originales del Aquinatense: “Fines autem morales accidunt rei naturali, et e converso ratio naturalis fini accidit morali”.

5 I-II, q. 94, a. 2c (ya indicado).

Podremos analizar más aspectos de la cuestión pasando en revista a los intérpretes contemporáneos de Santo Tomás. Distinguiremos dos o tres bloques de autores, que inicialmente organizaremos así:

- a. Los naturalistas (ulteriormente distinguiremos un sentido estricto y un sentido lato del término) o reduccionistas; incluyendo a algún predecesor lejano entre los partidarios de la naturaleza como regla de la moralidad, en concreto a Elter y a Dom Lottin; incluimos a Veatch, que no es un intérprete directo de Santo Tomás, pero es partidario de la posición reduccionista, evaporada en la filosofía moderno-contemporánea; a O'Connor, que no es partidario de la falacia naturalista, pero la atribuye a Santo Tomás; a McInerney, a Pizzorni autores más recientes, ambos reduccionistas; añadimos mención de Arntz, que ve en Vázquez una interpretación de la esencia metafísica, la cual es precursora del reduccionismo.
- b. Los no reduccionistas. Tenemos un predecesor en Léhu, porque no admite que la naturaleza sea regla de la moralidad. El mejor representante de este grupo es Finnis (con tres libros importantes); también son relevantes Kluxen y Rohnheimer.
- c. Forma grupo aparte Lisska, porque atribuye a Santo Tomás el reduccionismo metafísicoantropológico, considerándolo un paso legítimo y no falaz, pero no le atribuye la falacia metafísicoteológica.

## 2. LOS REDUCCIONISTAS

1. *Dos precursores* (Elter y Dom Lottin). E. Elter tiene un artículo de 1927, en el que la regla de moralidad (con la restricción “*sumpta ex fine*”) se reduce a la naturaleza<sup>6</sup>. Se daría la incongruencia de considerar a los valores como hechos naturales, cuando en realidad son pro-yectos cuya anticipación ideamos; el valor “*is-to-be*” (“ha de ser”, no está dado), como dice Finnis y se puede colegir de algún otro autor<sup>7</sup>. Dom O. Lottin, en 1946, afirma: “El fin natural del hombre está inscrito perfectamente en nuestra naturaleza humana”<sup>8</sup>.

6 Elter (1927: 353): “*Itaque mensura honestatis moralis actus humani ex fine sumpta ad naturam reducitur*”.

7 Véase *infra*, la nota 30, a completar con las notas 31 y 32.

8 Dom Lottin (1946: 117).

2. *Dos intérpretes ulteriores.*— O'Connor es contrario a la "falacia naturalista"<sup>9</sup>. Sin embargo, por su manera de hablar, la atribuye a Santo Tomás: "Los principios básicos de la moral y de la legislación, son, en uno u otro sentido, objetivos, accesibles a la razón y basados en la naturaleza humana"<sup>10</sup>. Dice que Santo Tomás basa su teoría de la ley natural en su metafísica y en su teoría del conocimiento, y ello por influencia de Aristóteles<sup>11</sup>. H.B. Veatch tiene dos obras en defensa del fundamento ontológico de la moral, aunque no se propongan ni directa ni indirectamente la exégesis de Santo Tomás<sup>12</sup>. Cree que habría un fin natural "discernible empírica y directamente en los hechos de la naturaleza"<sup>13</sup>. "Requisito para proveer unos fundamentos apropiados para la moral y la ética...una ontología de la moral"<sup>14</sup>. Conceptos como bondad, deber, correcto "vienen simplemente a extenderse totalmente desde la naturaleza y desde la realidad"<sup>15</sup>. "La naturaleza, o la naturaleza humana, que pueden funcionar como estandard (modelo)"<sup>16</sup>.
3. *Dos autores más recientes.*— R. McInerny afirma abiertamente: "nuestro conocimiento práctico primero y primario depende del conocimiento teórico de la naturaleza"<sup>17</sup>; "el orden práctico depende de y presupone el orden teórico"<sup>18</sup>.— Pizzorni es otro reduccionista reciente. En efecto, afirma: "del ser depende el deber ser"<sup>19</sup>; "toda axiología o deontología es el reflejo luminoso y una prolongación de una ontología y una antropología"<sup>20</sup>; "este fin de la metafísica lleva fácilmente también al fin de la ética"<sup>21</sup>; "la ética postula la metafísica"<sup>22</sup>.
4. *Arntz sobre Vázquez.*— J.Th.C. Arntz dice que "Vázquez ha mantenido expresamente que la ley natural se funda en la esencia metafísica del hombre"<sup>23</sup>; y "Mas cuando la ley natural se funda en la esencia metafísica"

9 O'Connor (1967: 24): "Como Hume notoriamente mostró, la distancia ('the gap') entre el hecho y el valor no puede salvarse con argumentos lógicos".

10 O'Connor (1967: 57).

11 O'Connor (1967: 58).

12 Veatch (1971), (1985).

13 Veatch (1985: 56).

14 Veatch (1971: 99).

15 Veatch (1971: 103).

16 Veatch (1971: 137).

17 McInerny (1992: 188).

18 McInerny (1992: 206).

19 Pizzorni (1999: 60).

20 Pizzorni (1999: 61).

21 Pizzorni (1999: 65).

22 Pizzorni (1999: 74).

23 Arntz (1966: 89).

sica del hombre, entonces presupone el conocimiento metafísico de la esencia del hombre”<sup>24</sup>; ello tiene la consecuencia de “que el destino de la ley natural estaría atado totalmente al destino de la metafísica”<sup>25</sup>; podemos pensar, pues, que Vázquez es un precursor lejano, pero decisivo, de la interpretación reduccionista.

### 3. REFUTACIÓN DE LA INTERPRETACIÓN REDUCCIONISTA

Habrá que hablar de la relación entre razón e inclinación natural, en el sentido de Rohnheimer<sup>26</sup>. Pero, si se simplifica, hay que decir que Santo Tomás no habla nunca de la naturaleza como regla de la moralidad; ya lo decía hace tiempo el P. Léhu<sup>27</sup> y, más recientemente, lo dice Rohnheimer<sup>28</sup>.

O'Connor y Veatch que, sobre todo el último, reducen los valores a hechos naturales (el primero a contra-corriente y sólo en Santo Tomás), serán refutados insistiendo en que:

- a. la razón es la regla (próxima) de la moralidad, como Santo Tomás frecuentemente afirma<sup>29</sup>;
- b. la razón tiene un carácter *valorativo*, en el sentido de captar o medir el aspecto de valor en la acción humana, refiriéndose directamente a la categoría de “fin” (fin último, fines generales) que, en el contexto humano es una categoría esencial y primordialmente valorativa;
- c. la razón tiene un carácter *proyectivo* o *anticipativo*: el fin, el valor (eventualmente la “realización” o “fulfilment”) “ha-de-ser” (“is-to-be” en Finnis)<sup>30</sup>; es un “realizando” o a realizar (“ein zu Wirkendes” en Klu-

24 Arntz (1966: 112).

25 Arntz (1966: 113).

26 Rohnheimer (2000: 39): “Por lo tanto, la ley natural no es simplemente leída por la razón en la naturaleza, sino que es constituida por la razón en un acto natural de conocimiento práctico”. Parece sugerir que el protagonismo no lo tienen las “inclinaciones naturales”, sino la razón; dado que ésta no se limita a un rol pasivo de lectura, sino que adopta un rol activo, que producirá la “ordinatio” de aquéllas y que, al límite, será legislador.

27 Léhu (1930: 225): “Il n'est donc pas surprenant que s. Thomas n'ait jamais parlé de la règle de la nature”.

28 Rohnheimer (2000: 36): en Santo Tomás “se buscaría inútilmente la afirmación de que la naturaleza es la regla de lo moralmente bueno”.

29 Cf. I-II, q. 19, a. 4c; q. 21, a. 1c; q. 63, a. 2c, a. 4c; q. 71, a. 6c; q. 774, a. 7c; q. 93, a. 5c; II-II, q. 8, a. 3 ad 3; q. 17, a. 1c; q. 23, a. 3c, a. 6c. Estos pasajes afirman la dualidad de reglas (Dios y la razón humana), que puede referirse, por mor de la simplicidad, a la teología y a la filosofía respectivamente (y, de manera matizable, al orden sobrenatural y al orden natural).

30 Finnis (1998: 100): “los seres humanos no *encuentran* ni conocen inicialmente por conocimiento no práctico su posible auto-realización ('fulfilment') a la que apunta el ha-de-ser del conoci-

xen)<sup>31</sup>; no es, pues, un dato natural presente, sino un futuro a anticipar; ya Grisez abría la vía a estas consideraciones<sup>32</sup>;

- d. también es insoslayable que la razón tiene un carácter *discriminatorio*, al distinguir el bien del mal, o la virtud del vicio; ambos son igual de posibilidades de la esencia del hombre; la única referencia a la esencia no tendría carácter discriminatorio;
- e. la razón es *ordenadora*, introduce orden en las tendencias y, en general, en todo el ámbito de las acciones humanas; es todo el tema tomasiano del “*ordo rationis*”.

La categoría de “fin” es importante. Los reduccionistas, como Veatch, afirman que el fin se determina teoréticamente<sup>33</sup>, o sea, pertenece al ámbito de la metafísica, es de la propia incumbencia de ésta. Los no reduccionistas, como Finnis, mantienen por el contrario que el conocimiento del fin es práctico<sup>34</sup>. No hablamos del fin en los asuntos físicos y naturales. Hablamos del fin en los asuntos morales del hombre. En ese contexto hay abundantes textos de Santo Tomás a mencionar. “El bien tiene la ‘ratio’ del fin”<sup>35</sup>; nosotros diríamos que la bondad (moral) se identifica con el fin; y, si hay diversos matices o capas de bondad, la bondad principal se identifica con el fin. Con dicha afirmación el fin se convierte en categoría moral estratégica, propia del ámbito y del discurso valorativos. Otra frase importante: “El fin funciona en las cuestiones prácticas, como el principio en las especulativas”<sup>36</sup>. Es decir ocupa un lugar supremo e irreductible en las cuestiones morales, es el principio del que todo deriva, es el que determina el

miento práctico.” “...el conocimiento práctico tiene su verdad -y en particular los primeros principios prácticos tienen su verdad- *anticipando* la auto-realización que es posible a través de acciones conformes con esos principios”. “No sólo la auto-realización, sino también la especificación y proyección del posible auto-desarrollo (‘fulfilment’) humano de uno depende de algo más que la naturaleza humana *dada*...” “Los fines humanos y la auto-realización son conocidos *más completamente* por nosotros prácticamente, o sea por anticipación de lo que ha-de-ser”, debido a su incompleta determinación.

31 Kluxen (1980: 56): “Propuesta” al conocimiento está esta determinación siempre sólo como un “realizando” “.

32 Grisez (1983: 105): “no es la naturaleza humana como *dada*, sino el desarrollo humano posible quien debe proveer las normas inteligibles para las elecciones libres”, o sea, las normas no vienen de una naturaleza humana *dada*, sino de un auto-realización humana *posible*. Finnis, citado en la nota (30), desarrollará dicha sugerencia.

33 Citado en Finnis (1981: 273).

34 Finnis (1981: 275).

35 Cf. I, q. 103, a. 2c; II, q. 9, a. 1c; q. 25, a. 2c; II-II, q. 141, a. 6c.

36 I, q. 60, a. 2c; q. 82, a. 1c; q. 83, a. 4c; I-II, q. 1, a. 1 s.c.; q. 8, a. 2c; q. 9, a. 3c; q. 10, a. 1c, a. 2 arg. 3; q. 13, a. 3c; q. 14, a. 2c, a. 6c; q. 34, a. 4 ad 1; q. 54, a. 2 ad 3; q. 56, a. 3c; q. 57, a. 4c; q. 72, a. 5c; q. 78, a. 4c; q. 89, a. 3c, a. 4c; q. 90, a. 1c; II-II, q. 4, a. 7c; q. 23, a. 7 ad 2; q. 26, a. 1 ad 1; q. 44, a. 2c; q. 47, a. 6c; q. 56, a. 1c; q. 156, a. 3 ad 2; *Suppl.* q. 65, a. 1c; *Contra Gentes* I, cap. 76, 80; IV, cap. 92, 95.

objeto formal de la ética. El fin le es inajenable a la ética, porque sin él, se desvanece todo el edificio. Y la frase connota la pertenencia e interioridad del fin como principio a la ética.

Arntz tiene el mérito de haber señalado que la interpretación naturalista de la ética tomista está presente inicialmente en Vázquez: la ley natural se fundaría en la esencia del hombre; por ello, la ética presupondría el conocimiento metafísico del hombre<sup>37</sup>. Arntz concluye “que el destino de la ley natural quedaría encadenado al destino de la metafísica”<sup>38</sup>.

Sucede así que el naturalismo o mejor el reduccionismo puede ser rechazado de la interpretación de Santo Tomás, como siendo una excrecencia de la interpretación tomista posterior al Aquinatense.

La interpretación de Vázquez, no obstante, no es total invención; pues exagera algunos elementos presentes en Santo Tomás. Exacerba el lado naturalista de Santo Tomás, que nosotros oportunamente rebajamos.

Una última observación sobre Aristóteles. Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, parece ser naturalista. Su postura descansa sobre dos argumentos. Uno que los valores morales son “bienes” (‘agathá’), “placenteros” (‘hedéa’), y “elegibles” (‘haireté’) “por naturaleza” (‘tê ph?sei’)<sup>39</sup>. Nosotros entendemos que la “ph?sis” o naturaleza en cuestión no es congénita ni dada de antemano; es añadida posteriormente por la acción moral; lo que los clásicos llamaban una segunda naturaleza. La cual, por no darse de antemano, ha de ser anticipada; esto precisamente es garantizado por las intuiciones de los primeros principios prácticos.

El otro argumento es que “la razón y el intelecto son el fin de nuestra naturaleza”<sup>40</sup>. Es una referencia a la concepción teleológica de nuestra naturaleza, y parece sugerir la antropología como base de la ética. Sin embargo, la concepción teleológica de la naturaleza desemboca en Aristóteles en una jerarquía de las capacidades humanas. Y la jerarquía equivale a un orden de prioridades. Y éste no puede ser establecido sin el empleo de una razón evaluativa o valoradora, es decir sin una razón moral; que, en la escuela, recibe el nombre de razón práctica.

Se ha de conceder que Aristóteles no habla de primeros principios prácticos como habla Santo Tomás. Su espacio lo ocuparía la “ley de la pólis” o ciudad.

37 Arntz (1966).

38 Arntz (1966: 113).

39 Véase el índice de vocablos griegos de nuestra tesis doctoral sobre la ética aristotélica, Moncho Pascual (1972: 380).

40 Aristóteles: *Política* VII, 15, 1334 b 15. Consúltense las referencias de “lógos” y “noûs” en el índice de vocablos griegos en Moncho (1972: 378).



como matriz de valores y virtudes; sin evitar referencias a la naturaleza, como interpretaciones añadidas.

#### 4. LOS NO REDUCCIONISTAS

Entre ellos hemos de contar a tres autores importantes: el inglés Finnis, el austríaco Rohnheimer y el medievista Kluxen<sup>41</sup>. Aunque éste no sea el más reciente, lo mencionamos en último lugar por ser un exégeta tomista de reputada fama.

Finnis afirma que desde el punto de vista epistemológico “la naturaleza humana no es “la base de la ética”; más bien la ética es un preliminar indispensable para un conocimiento completo y sanamente basado de la naturaleza humana”<sup>42</sup>. Poco después resume y reafirma su posición diciendo: “La ética no se deduce ni se infiere desde la metafísica o la antropología...”<sup>43</sup>

En su libro más reciente, titulado *Aquinas*, se reafirma: “En breve, el “debe” de los primeros principios prácticos no es deducible de “es”, tanto si de “es querido por Dios” como de “ha sido prescrito por mí mismo”<sup>44</sup>.

Finnis parece ser el discípulo de Grisez; ambos comparten la postura antireduccionista; no siempre son intérpretes directos de Santo Tomás, pero están en su órbita. ¿Cómo articulan Grisez y Finnis su postura común? Construyen un sistema de ética, caracterizado por tres tesis, bien resumidas por McInerny<sup>45</sup>:

- a. la dicotomía entre hechos y valores<sup>46</sup>;
- b. el carácter premoral de los primeros principios<sup>47</sup>;
- c. el igualitarismo básico, o inconmensurabilidad, de los valores<sup>48</sup>.

Convendría discutir aquí esos tres puntos. Considerar si hay que concederlos, o quizá habría que matizarlos.

- a. *La dicotomía hecho/valor*. Cabe recapacitar y reconocer que no hay género superior común a hechos y valores (salvo el ser que se dice de

41 Las obras señeras de dichos autores son: Finnis (1980), (1983) y (1998); Rohnheimer (1987) versión original en alemán y (2000) versión castellana; Kluxen (1980) en segunda edición.

42 Finnis (1983: 21).

43 Finnis (1983: 22).

44 Finnis (1998: 90).

45 McInerny (1980).

46 McInerny (1980: 7-9).

47 McInerny (1980: 9-10).

48 McInerny (1980: 10-11).

múltiples maneras). Que ambos puedan unificarse bajo la noción del ser, no impide que sean géneros heterogéneos del ser. Por ello, hay que dar por fundada la dicotomía hecho/valor, que es afín a la dicotomía ser/deber (ser).

- b. *El carácter premoral de los primeros principios ( y sus bienes o valores básicos).* Aquí se puede objetar que los primeros principios formulan fines (generales del ser humano); que la noción de fin, así entendida, es en Santo Tomás una categoría moral. ¿Cómo se podría derivar el deber moral de fines que no tienen la característica de ser morales? Nos conceden que son valores; pero ¿cómo derivar normas y deberes morales de valores no morales? ¿No quedan todos los valores y normas marcados por un indeleble carácter “hipotético”? Ésta es una pequeña dificultad de la concepción de Grisez y Finnis.

Aquí, en este punto, convendría enmendar la página a Grisez. Lo único que se puede conceder es que los primeros principios y sus correspondientes fines son bastante *indeterminados* o genéricos para la previsión de actos morales particulares o concretos, y esto quita urgencia a su carácter moral; sin embargo dicha urgencia reaparecerá en las aplicaciones concretas de los principios por la mediación de toda la elaboración prudencial.

- c. ¿Qué pensar del “igualitarismo básico” de los valores, también llamado su *inconmensurabilidad*? Opinaríamos que esto es más fácil de mantener con reglas morales negativas que con reglas morales positivas. Si las reglas morales fueran positivas, o las hubiera positivas, sería una complicación que no pueda haber cálculo comparativo de los valores.

Parece ser que, para Grisez, los primeros principios enuncian valores básicos, pero no obligaciones. Sin duda, piensa en las obligaciones negativas del Decálogo. Una obligación negativa parece absoluta; de ahí que cada obligación, y cada valor del que derivan, ha de ser igual. Pero no queda claro si en las obligaciones positivas habría un cálculo de valores.

Nosotros concedemos que los primeros principios, que son auto-evidentes, debieran tener un valor igual, un peso igual. Pero no vemos claro que en las obligaciones positivas derivadas se pueda evitar todo conflicto; para ello habría que proceder a algún cálculo de valores.

A continuación hagamos mención de Rohnheimer. Tiene una frase percutiente: “la ética comienza allí donde acaba la antropología”<sup>49</sup>. Sin embargo, esta frase no se concilia bien con las reflexiones que hace en otros lugares; concede

49 Rohnheimer (2000: 214).

que hay una relación mutua entre la ética de un lado y, la metafísica y la antropología del otro<sup>50</sup>. Sin embargo se pretende no reduccionista: “No se trata, por consiguiente, de una deducción de la ética desde la antropología, sino de una relación interna...de esclarecimiento recíproco”<sup>51</sup>.

Esa influencia mutua la concederían la mayoría, y ya la afirmaba Finnis<sup>52</sup>. Para Rohnheimer el conocimiento ético es específico y distinto de la metafísica, aunque no independiente<sup>53</sup>. Aunque no admita la “deducción del conocimiento práctico desde la metafísica”, sin embargo concede la “fundamentalidad natural del conocimiento práctico”, o sea que de algún modo se pueda fundamentar en la metafísica o antropología<sup>54</sup>.

La manera de hablar de Rohnheimer acentúa el peso de la metafísica como fundamentadora de la ética. Finnis subraya mejor la originalidad de la ética; pero continúa admitiendo que la metafísica esclarezca el campo de la ética. Finnis basará la mutua influencia entre las dos disciplinas, distinguiendo el “modo epistemológico” que despliega la no deducibilidad de la ética, y el “modo ontológico” que permite la influencia de la metafísica en la ética y su posible fundamentación metafísica. Permítasenos citarlo *in extenso*:

“Pero el principio /per objecta cognoscimus actus, et per actus potentias, et per potentias essentiam animae: *in II De anima*, lectio 6, n° 308/ se ha de tomar como un todo y, cuando se toma así, despliega a la vez: (A) la razón por la que el “debe” no se deriva del “es” (según el Aquinatense), y (B) la razón por la que el “debe” se deriva del “es” (según el Aquinatense).

“En cuanto a (A). Las proposiciones sobre bienes humanos primarios (*secundum se*) no se derivan de proposiciones sobre la naturaleza humana o de cualesquiera otras proposiciones de la razón especulativa; como el Aquinatense dice con máxima claridad, y nunca titubea en decirlo, son *per se nota e indemonstrabilia*: I-II, q. 58, a. 4c & a. 5c; q. 91, a. 3c; q. 94, a. 2c; *in Ethic.* V, lectio 12, n° 1018. Pues venimos en conocer la naturaleza humana al conocer sus potencialidades, y a éstas las conocemos al conocer sus actos, que a su vez conocemos al conocer sus objetos y los objetos de la *inclinatio* y del *actus* característicamente humanos, la voluntad, son precisamente el objeto humano primario. (Así, si algo se deriva del inderivado (*per se notum*) conocimiento de los bienes humanos de los que trata el Aquinatense en I-II, q. 94, a. 2, es un conoci-

50 Rohnheimer (2000: 303).

51 Rohnheimer (2000: 68).

52 Finnis (1980: 8 & 19).

53 Rohnheimer (2000: 52).

54 *Ibidem*.

miento adecuadamente completo de la naturaleza humana). En ese sentido, el “debe” no se deriva del “es”.

“Pero (B). Si nos deslizamos del modo epistemológico al ontológico, el mismo principio metodológico, en su aplicación a los seres humanos, presupone y así implica que la bondad de todos los bienes humanos (y así la conveniencia de todas las responsabilidades humanas) se deriva de (y depende de) la naturaleza que, por su bondad, perfeccionan esos bienes. Porque esos bienes –que como fines son las *raciones* de las normas prácticas o ‘debes’ –no perfeccionarían esa naturaleza si fuera diferente de lo que es. Así, el *debe* depende ontológicamente -y en ese sentido ciertamente puede decirse que se deriva– del *es*”<sup>55</sup>.

Lo que este texto pone sobre el tapete, es que llama la atención sobre una influencia mutua, una interdependencia, un cruce de información entre ética y metafísica. Pero parece formularse de manera contradictoria ( el “debe” no se deriva del “es” y el “debe” se deriva del “es”). Por una parte, influencia de la metafísica sobre la ética: en realidad, desde Kant la metafísica está de capa caída; sería mejor hablar de la influencia de la abundante información de las ciencias humanas (positivas) sobre la ética. Y sería mejor silenciar la pretensión fundamentadora de la metafísica sobre la ética, porque la ética, en sus categorías específicas (valor y deber morales) es inderivable de ninguna metafísica; como también sería inderivable de cualquier ciencia humana positiva. Por otra parte, influencia complementaria de la ética sobre la metafísica: éste es el reducto futuro de la metafísica; la ética y sus intuiciones primeras son un criterio de relevancia para las materias o rasgos que debe cubrir la antropología metafísica; también sería criterio de relevancia para las ciencias humanas positivas.

La distinción entre el “modo epistemológico” y el “modo ontológico” no es del todo feliz, porque permite la contradicción de que el “debe” no se derive del “es” y, a la vez, se derive del “es”. Lo que parece romper el círculo vicioso es que cada disciplina de las dos gozan de principios indemostrables propios; al menos ése es el caso de la ética, que es el que nos interesa ahora. No obstante, la presencia de principios indemostrables deja un amplio espacio a la mutua influencia e interdependencia. Y ésta no sería incompatible con la ausencia de falacia o sea, con una postura no reduccionista. Así pues, en la derivación lógica pueden mezclarse premisas de hecho y de derecho o valorativas. Pero éstas necesitan una fundamentación específica y propia, o sea moral, fuera de la metafísica.

Nosotros subrayamos el carácter inderivable de la ética en sus categorías y normas específicas, pues nacen de primeros principios auto-evidentes. Dichos primeros principios no tendrían que ser tan “premorales” como significan Grisez

55 Finnis (1987: 45-46).

y Finnis, aunque éste conceda que el deber de los primeros principios es “virtualmente moral”<sup>56</sup>.

Decir que el deber de los primeros principios es “virtualmente moral”, puede interpretarse diciendo que los fines de los primeros principios tienen como posible una caracterización o descripción *extra-moral*. Y así, la vida, la procreación consisten en tal y tal cosa, emplean tales mecanismos; pero se convierten además en fines de la acción moral o humana. Se podría admitir una descripción no moral afectando a fines que se propondrán a la acción moral.

Nosotros haríamos una distinción entre el contenido “implícito” y el contenido “explícito de los principios morales. Las intuiciones de los primeros principios morales captan “implícitamente” toda la naturaleza humana; pero es necesario un trabajo de “explicitación”, por parte de la metafísica, la antropología y, sobre todo, de todas las ciencias humanas, para poder aplicar y concretar prudentialmente los principios en las acciones concretas o particulares. (O incluso en las “conclusiones remotas”, universales, difíciles de obtener y reservadas a los sabios).

Volviendo a Grisez y a Finnis, ellos dan por contenido de los primeros principios a los valores o bienes “básicos”<sup>57</sup>, y en ellos se trata de valores y principios “premorales”<sup>58</sup>.

Se plantea el problema de cómo pueden derivarse normas morales y un deber moral desde valores premorales. Quizá la palabra “valores” (en valores premorales) ya es un avance. En todo caso, nace el escrúpulo de si no estaríamos hablando de un deber *hipotético*.

Cabe decir, en cuanto a Grisez y Finnis, que los bienes básicos, como referidos a la persona humana, son valores morales, al menos en alguna de sus captaciones o descripciones. Y cabe decir que la captación moral va de par con una captación *extra-moral*. (Los autores analíticos, como Hare, lo subrayan cuando distinguen el sentido “valorativo” de algunos términos, de su sentido “descriptivo”; la dualidad es realzada cuando se dice que el sentido “valorativo” es “superviniente”)<sup>59</sup>. Esta solución no implica falacia naturalista. Ambos aspectos pueden darse a la vez en la misma intuición.

56 Finnis (1998: 87).

57 Grisez, Boyle, & Finnis (1987: 133): “los bienes básicos son fines últimos”, y se caracterizan por ser “componentes diversos de una naturaleza humana compleja”.

58 Finnis (1980: 34). Grisez (1965: 183) dirá: “el fin en cuestión no puede ser identificado con la misma bondad moral”.

59 Hudson (1974: 154ss).

Volviendo a la *circularidad* resultante de las dos disciplinas, sugerimos que los principios prácticos no sólo contienen categorías valorativas o normativas, también comprenden conceptos naturales, de orden metafísico o antropológico; pero los contienen *en un plano implícito*, que puede desarrollarse y expandirse aparte, al explicitarse. Caracterizamos como nivel “implícito” el modo “epistemológico” de Finnis, según el cual el “deber” no se deriva del “ser”, sino al revés: las intuiciones de los primeros principios prácticos fundamentan la metafísica y la ciencia antropológica. En esta influencia inversa la ética marca las disciplinas ontológicas e, incluso, influencia el conjunto de las ciencias humanas positivas. Y creemos que lo hace quizá no de manera fundamentadora, sino ofreciendo criterios de relevancia sobre las posibles hipótesis iniciales o axiomáticas de éstas.

Pero sucede que se puede pasar a una segunda empresa (para completar la circularidad): la de *explicitar* lo implícito. El nivel de la explicitación opera como un estímulo fundamental para el desarrollo de la metafísica, la antropología y de todo el conjunto de las ciencias humanas positivas. Esto permite el esclarecimiento y la concreción particular de valores y normas.

Se ha de notar que Santo Tomás distingue:

- a. entre “conclusiones inmediatas”<sup>60</sup> y “conclusiones remotas”<sup>61</sup> a partir de los primeros principios, y todas ellas normativas; y que las “conclusiones remotas” no son fáciles de obtener, y son propias de los “sapientes”<sup>62</sup>; para obtenerlas es necesario un cúmulo de sabiduría que supone un grado avanzado del proceso de “explicitación” que hemos propuesto.
- b. entre “ratio naturalis” (o “derecho de gentes”) y “prudentia”, caracterizándose los primeros por formular proposiciones generales<sup>63</sup>, mientras que la segunda formula deberes concretos y particulares que se obtienen “por vía de determinación”<sup>64</sup>. El nivel particularizado y concreto de la actuación prudencial exige igualmente una información suficiente a la hora de decidir lo que conviene; esa información suficiente se obtiene por las metafísicas, pero, sobre todo, por las ciencias humanas positivas

Dada la “circularidad” inesperada, Finnis llegará a hablar de un doble reduccionismo: el que ataca y reduce la practicalidad de la ética, y “Otra estrategia reductiva (que) elimina el carácter teórico de la ética”<sup>65</sup>. Habría que recibir semejantes afirmaciones como justificadas, pero no entenderlas como si quisie-

60 I-II, q. 100, a. 1c, a. 2c, a. 3c, a. 11c.

61 I-II, q. 100, a. 3c.

62 *Ibidem*.

63 *Scriptum super libros Ethicorum* VI, lectio 7, linea 227.

64 I-II, q. 95, a. 2c.

65 Finnis (1983: 4).

ran hablar de “subalternación”, incluso de mutua subalternación entre las dos disciplinas.

Supongamos que hay deliberaciones difíciles, que pueden recibir luz de la metafísica (o mejor, de las ciencias humanas). Siempre habrá o un juicio moral sobre el fin, o un juicio moral sobre la conveniencia de los medios al fin. En ambos casos, pero sobre todo en el segundo, hay que mantener dos cosas: (a) la moral consiste en juicios específicos, que son reductibles a y derivables de sus propios primeros principios auto-evidentes; (b) los conceptos metafísicos, antropológicos o científicos pueden ayudar a precisar y concretizar las cuestiones, pero sin hacer incurrir en la falacia naturalista.

Cabe precisar que la derivación (ontológica de Finnis, que es proceso de explicitación según nosotros) del “debe” desde el “es” no es derivación del “debe” en su especificidad, sino que es esclarecimiento del objeto del deber en su consistencia natural; deslizándose el peso del deber y del valor hasta elementos irreductibles de la moral. Siguiendo a Kluxen<sup>66</sup>, mantendremos que no hay subalternación de la moral respecto de la antropología; tampoco la habría respecto de la metafísica<sup>67</sup>. Verifiquémoslo por partes.

Convendría ver si la noción de “fin natural” facilita la conjunción de ética y antropología filosófica, siendo el objeto de ésta la naturaleza humana. El fin en Santo Tomás es una categoría eminentemente moral; pero como se aplica a las “inclinaciones naturales”, tendríamos la conjunción de categorías morales y categorías antropológicas a la vez. – Sin embargo, el fin lo consideramos categoría moral por excelencia, captada por una razón (práctica) valorativa y discriminadora. Si las “inclinaciones naturales” son el soporte de los primeros principios prácticos<sup>68</sup>, lo son a través de su respectiva ordenación por la razón práctica<sup>69</sup>. Y la conveniencia de los medios al fin, también se formula en juicios morales derivados. Con estas observaciones restrictivas vamos contra el posible carácter subalternante de la antropología respecto de la ética.

El conocimiento metafísico de la existencia de Dios, de por la mediación de la ley eterna, también podría ser subalternante. Veremos ahora su discusión por Kluxen.

Este prestigioso autor afirma que el conocimiento de Dios podría ser fundante para la comprensión del obrar humano, pero desde una perspectiva teoló-

66 Kluxen (1980: 54ss).

67 La metafísica del obrar es una “interpretación”: Kluxen (1980: 135).

68 I-II, q. 94, a. 2c: “inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda”.

69 Así lo reconoce Rohnheimer (2000: 110): “La “lex naturalis” consiste en la regulación racional de las inclinaciones naturales”.

gica. En el plano de la ciencia natural, ni el conocimiento metafísico de Dios, ni la “metafísica de la acción”, son en ningún modo el presupuesto del desarrollo de la ética, es más bien al revés<sup>70</sup>. La ética se ha de fundamentar sin referencia al concepto de Dios<sup>71</sup>; y “entonces vale una moral natural para los ateos como saber práctico vinculante”<sup>72</sup>.

Si hacemos intervenir la ley eterna (como ley divina englobante o total), sobre ella Kluxen afirmará tres cosas<sup>73</sup>:

- a. La propuesta o enfoque de la ley eterna no es práctico, es especulativo;
- b. el planteamiento especulativo de la ley eterna, dispuesto en la cima del tratado “De lege”, es propiamente *teológico* (sería más preciso decir que obedece a una intención o función teológica, la de asegurar la unidad de la teología);
- c. tal planteamiento de la ley eterna es una interpretación posterior (‘nachfolgende Interpretation’) a la experiencia práctica.

Con esa relegación de Dios y su ley eterna a una metafísica *posterior* a la Praxis y a la Ética, queda realzada la ley natural. “La ley natural es otra vez, en el círculo de la previsión y de la prescripción humanas, lo primero y lo fundante... Queda en pie como regla suprema en el origen de todo el saber humano de la acción...”<sup>74</sup>. Parece optar por una ética filosófica que, sin nexo con Dios, contenga una moral natural que también fuera vinculante para los ateos.

Sin embargo, Kluxen, hacia sus páginas finales<sup>75</sup>, parece destruir todo lo construido: “y el planteamiento de la ley natural se ha de concebir de la misma manera que el de la ley eterna: es el resultado de una reflexión...; es interpretación especulativa posterior de la experiencia práctica...”<sup>76</sup>. Por lo tanto, y a última hora, se destruye todo el edificio de la moral natural y de la disciplina ética correspondiente. Kluxen se refugia en la ley *positiva*, sea humana, sea divina, bañadas por la nota característica de la “historicidad”<sup>77</sup>.

No acabamos de comprender cómo Kluxen, después de un esfuerzo interpretativo en sentido positivo, echa toda la moral natural en el saco desprestigiado de la metafísica, echando a la vez continente y contenido, disciplina ética y su objeto, la praxis humana.

70 Kluxen (1980: 96).

71 Kluxen (1980: 164).

72 *Ibidem*.

73 Kluxen (1980: 234).

74 Kluxen (1980: 235).

75 Kluxen (1980), cap. 12, § 2, p. 233-237.

76 Kluxen (1980: 236).

77 Kluxen (1980: 237).



Su primera interpretación, que es la interpretación central de su libro, presenta la ley natural como regla (natural) suprema, sin el aditamento de Dios ni de la ley eterna. Queda por ver qué papel juegan las “inclinaciones naturales” en la formulación de la ley natural.

Varios autores, por ejemplo Léhu, proponen que “Las tendencias naturales del hombre constituyen el elemento material de la ley natural. La razón...es su elemento formal”<sup>78</sup>. Los fines precisados por las inclinaciones “pertenecen como tales al orden moral, de una manera únicamente material”<sup>79</sup>. Insistirá: “En el nivel natural, pues, las inclinaciones naturales entran en la ley natural; pero no la constituyen formalmente, pues la ley es formalmente un ordenamiento de la razón”<sup>80</sup>.

A este propósito, Rohnheimer afirma: “las inclinaciones naturales sí son, pues, “naturaleza”, pero no son “ley”<sup>81</sup>; “no son ley (o sea, no son *lex naturalis*), sino que son lo *presupuesto* en la ley en correspondencia a la *divina ordinatio*”<sup>82</sup>.

Nos vemos llevados, pues, a la consideración del par *forma/materia* para la explicación de la relación entre razón e inclinaciones naturales. Lo que da consistencia a la ley natural es la razón; pero una razón que cubre y abarca el espacio de las inclinaciones naturales. Pero nos es inevitable pensar que las inclinaciones naturales limitan la extensión del espacio libre de la razón como legisladora. Felizmente, no obstante, las inclinaciones y fines naturales son generales, genéricos en su formulación y, en gran parte, indeterminados de cara a las posibles concreciones particulares. O sea, que queda espacio para una regulación derivada, prudencial, más concreta, de los medios o situaciones singulares.

Entonces tenemos un doble escalón de la bondad; la bondad del fin y, la bondad de los medios. La bondad del fin es de captación intuitiva mediante los primeros principios de la razón práctica. Y la bondad de los medios también exige, a nuestro entender, una captación *intuitiva* del fin particular o concreto, como diría Santo Tomás<sup>83</sup>; esto nos hace pensar en el “moral feeling” de algunos autores anglosajones. Pero, de todas formas, la captación del fin no deja de ser parte integrante de la captación moral, *qua* moral, de los medios.

78 Léhu (1930: 8).

79 Léhu (1930: 16).

80 Léhu (1930: 63).

81 Rohnheimer (1987: 140).

82 Rohnheimer (1987: 202).

83 Santo Tomás dice que en el silogismo práctico la premisa menor es “la recta estimación de un fin particular”: II-II, q. 49, a. 2 ad 1.

En consonancia con ello, Dom Lottin expone muy bien que Santo Tomás concibe dos reglas de la acción: el fin y la razón –o “recta razón”<sup>84</sup>. La razón es una norma o regla más englobante que el fin, pues también abarca a los medios; pero el fin es parte integrante y privilegiada de la normatividad de la razón. Podríamos entender que la razón está constituida por círculos concéntricos, a la vez que jerarquizados: en el interior y arriba los fines generales; en el exterior y abajo los medios.

Esta imagen de las dos normas hace comprender la doble relación entre ellas: (a) los fines generales, cuya “apprehensio” se da en los primeros principios, está dentro de una normatividad racional más amplia, pues ésta también comprende la “ordinatio” de los medios particulares; (b) pero el fin está por encima de los medios, condiciona la normatividad y la moralidad de los medios; la normatividad de los fines es suprema dentro del espacio de la razón práctica.

Los primeros principios de la razón práctica, como punto de partida, punto de arranque, de todo el proceso discursivo de la razón práctica, son muy importantes. Dichos fines son los componentes o constitutivos del *fin último*. Aquí habría un problema ulterior, consistente en la dualidad de un fin último sobrenatural y real, y un fin último natural, quizá hipotético<sup>85</sup>.

Pero a Santo Tomás le gusta repetir: la gracia no destruye la naturaleza<sup>86</sup>. Por ello hay que pensar que el fin último natural, y toda la normatividad o moralidad naturales anejas, no desaparecen ni se evacúan; sino que quedan reasumidos dentro del fin último sobrenatural, es decir, dentro del orden sobrenatural y revelado, propiamente teológico. Esto es una dependencia o servidumbre que ata a la especulación teológica. Algunos suelen decir que el fin último natural sería un medio para el fin último sobrenatural. Esta manera de pensar no nos gusta. Igual que el ser se dice de múltiples maneras, cubriendo todos los géneros, también el fin último, entendemos, se dice de múltiples maneras.

Además, si el fin último fuera única y exclusivamente sobrenatural, excluiríamos la necesidad de toda normatividad natural. Pero ésta subsiste para los cristianos; incluso hay tendencia a identificarla con el Decálogo, que es revelado.

Podríamos completar la imagen de los círculos concéntricos (de menor a mayor extensión) y jerárquicos (dispuestos de arriba a abajo) distinguiendo tres círculos:

- a. Círculo supremo y estrecho: los fines naturales de los primeros principios;

84 Dom Lottin (1946), estudio XIV, p. 127-137, donde la estudia en contexto evolutivo.

85 El tema tomasiano explícito es el de la distinción entre “beatitudo perfecta” (sobrenatural) y “beatitudo imperfecta” (natural y terrena). Vide el tratado “De beatitudine” al inicio de la I-II.

86 Como dice en I, q. 1, a.8 ad 2: “Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat...”

- b. círculo mediano en altura y extensión: la “ratio naturalis” o “ius gentium” con las conclusiones generales de los anteriores;
- c. Círculo inferior amplio: la “recta ratio” prudencial sobre los medios.

La jerarquización de los círculos normativos hace que los círculos inferiores dependan de los superiores. Dicho de otra manera, la consideración de los círculos superiores tiene poder decisorio sobre el juicio de conveniencia moral en los círculos inferiores. Aunque el juicio concreto no sea siempre fácil, siempre se tendrá en cuenta el valor básico a la hora de decidir la conveniencia o no de un medio concreto.

Ahora bien, tras la jerarquización de niveles, lo que importa es el reduccionismo de los fines naturales evidentes, sea (a) a la naturaleza, sea (b) a Dios y, en concreto, a su ley eterna.

Ambos reduccionismos son quitados de en medio, como interpretaciones metafísicas, por Kluxen. Aunque su interpretación es más coherente en el caso de Dios y la ley eterna como presupuestos de la moral. Kluxen parece entender la interpretación metafísica como posterior y ulterior a la ética, no como anterior ni fundante (a no ser, sugerimos, que fuera un fundamento de complemento). En el conocimiento práctico y natural damos por decidido el deshaucio de la ley eterna. Faltaría volver a la discusión de la naturaleza como fundamento, que veremos luego a propósito de Lisska. Pero antes podríamos reconsiderar el caso de Rohnheimer.

Este autor afirma una “antropologización” de la ética, por su derivación directa de la metafísica antropológica<sup>87</sup>. Ello es así gracias a la intervención de las inclinaciones naturales. Pero éstas, ya hemos dicho, “sí que son “naturaleza”, pero no son “ley”<sup>88</sup>. Ello se debe a que “La potencia de la ley (*vis legis*) no reside en la naturaleza, sino en el acto prescriptivo de la razón”<sup>89</sup>. Por ello admite “la correspondiente autonomía cognitiva, o sea metodológica, de la ética frente a la metafísica”<sup>90</sup>. Concluye diciendo: “La ética empieza allí donde acaba la antropología”<sup>91</sup>. Esta conclusión no está libre de toda contradicción, puesto que antes ha admitido la antropologización de la ética, llegando a convertirse ésta en un trozo de la antropología.

Llegará a distinguir entre “fundamentalidad natural del conocimiento práctico” y “deducción del conocimiento práctico desde la metafísica”, rechazando la

87 Rohnheimer (1987: 53).

88 Rohnheimer (1987: 140).

89 Rohnheimer (1987: 33). Parece citar a León XIII.

90 Rohnheimer (1987: 170).

91 Rohnheimer: (1987: 172).

segunda, pero admitiendo la primera<sup>92</sup>. En otros términos, admite que la metafísica se convierta en fundamento de la ética.

Sin embargo, afirma claramente la tesis no reduccionista: “La “lex naturalis” consiste en la regulación racional de las inclinaciones naturales. Ésta no es, por tanto, una mera “ordinatio naturalis”, sino siempre también una “ordinatio” de las inclinaciones naturales, es decir, un “ordo rationis” en las inclinaciones naturales”<sup>93</sup>. Al parecer, quiere decir que la razón es regla, pero la razón *en sentido activo*, que no se limita a leer pasivamente un orden natural ya dado y preestablecido. Bien es verdad que no niega el “ordo naturalis”, pero lo juzga insuficiente sin la intervención activa de la razón. Su solución es compleja y no unilateral.

Como anteriormente hemos indicado, los fines generales marcan el círculo supremo de la normatividad. Y sería interesante discutir si la categoría de “fin” es una categoría natural o es una categoría moral. Esta cuestión la elucidaremos posteriormente, al hablar de Lisska. Pero ya se puede vislumbrar que la noción de fin es ambigua, o como mínimo analógica. Uno es el caso de los fines del hombre, y otro es el caso de las criaturas irracionales. Si acentuáramos la especificidad del ser humano y de sus fines, podríamos formular y resolver mejor la cuestión.

Otro no reduccionista reciente es P. Lee, quien dirá que el conocimiento práctico es *anticipativo*: no descriptivo de lo que es, sino prescriptivo de lo que ha de ser<sup>94</sup>. Ese detalle ya lo hemos visto a propósito de otros autores; es uno de los pilares de la concepción no reduccionista.

No deberíamos olvidar a un autor como Auer, quien fue uno de los primeros intérpretes en absolver a Santo Tomás de la falacia naturalista: “Pero se deberá ciertamente constatar con vigor que la obligatoriedad de la moral no se origina con la prueba de su fundamentación metafísica”. La razón “no necesita del conocimiento metafísico de la esencia para acceder al “Principio de la moralidad”, accede a él con su propio y pleno desarrollo, ella misma lo es”<sup>95</sup>.

## 5. EL MEDIO REDUCCIONISMO DE LISSKA

Este autor es el que mejor articula la defensa del reduccionismo; pero lo defiende a medias; en el sentido de que fundamenta la moral en (el conocimiento

92 Rohnheimer (2000: 52).

93 Rohnheimer (2000: 110).

94 Lee (1998: 570).

95 Auer (1977: 38-39).

metafísico) de la esencia humana; pero juzga innecesario fundarla en Dios. También es interesante subrayar que pone a Aristóteles y a Santo Tomás en total sintonía. Como pretende: “Se ofrece una interpretación del Aquinatense que indica que el concepto de esencia como “especie natural” es el componente central de la metafísica del Aquinatense necesario para la ley natural, y no lo es la existencia de Dios”<sup>96</sup>.

El fundamento está en la esencia. “Un conocimiento de la esencia de una persona humana es todo lo que es necesario para entender el concepto de ley natural en el Aquinatense”<sup>97</sup>. No se trata de un conocimiento intuitivo y directo, como pretende Santo Tomás para los primeros principios de la razón práctica. Al contrario, se trata de un conocimiento teórico, especulativo, metafísico, organizado, articulado y desarrollado, por no decir sistematizado. “Este fundamento ontológico, a través de una teoría de la esencia que es central al concepto de la naturaleza humana, sugiere un modo de desarrollar una teoría “gorda” del bien, más allá de los límites de la teoría “delgada” común a los filósofos de las buenas razones”<sup>98</sup>.

Pero el reduccionismo de Lisska no llega hasta Dios. “La versión por el Aquinatense de la ley natural (va) sin implicar una relación necesaria a la ley eterna”<sup>99</sup>. Dios no sería una hipótesis necesaria para la obligatoriedad de la moral: “Por consiguiente, una versión coherente de la teoría del Aquinatense de la ley natural es independiente conceptualmente de la proposición de que Dios existe”<sup>100</sup>.

Primero, se imbrican los fines en la teoría de la esencia. “La teoría del Aquinatense de la ley natural, por lo tanto, depende necesariamente de su teoría de la esencia. Esta teoría de la esencia no es nada más que una versión disposicional de la especie natural. La teoría disposicional de las especies naturales es una condición necesaria para la presentación de la ley natural por el Aquinatense. La determinación de los fines como bienes es una investigación de segundo orden, basada en su antropología filosófica. Esta antropología determina los fines como la plenitud de la especie natural. Estos conceptos son los que el Aquinatense necesita explicar, en vistas a dar coherencia a su teoría de la ley natural”<sup>101</sup>. Los presupuestos se enlazan, pues, en cadena. La ley natural presupone la esencia humana y, ésta presupone una teoría disposicional de las especies naturales. Ya

96 Lisska (1996: 14).

97 Lisska (1996: 106).

98 Lisska: 1996: 79).

99 Lisska (1996: 118).

100 Lisska (1996: 121).

101 Lisska (1996: 125).

prevemos el efecto igualador: el hombre es medido por el mismo rasero que las demás especies.

Por otra parte, este análisis de la esencia es independiente de Dios y de su existencia<sup>102</sup>. Ni tan siquiera “un análisis de la relación de su existencia como dependiente del ser necesario tampoco es una condición para entender el contenido de una esencia temporal”<sup>103</sup>. Igualmente, tampoco es necesario apelar a la ley eterna<sup>104</sup>. Resumiéndonos en pocas palabras: “La existencia de Dios no es condición necesaria para conocer una esencia”<sup>105</sup>.

Lisska insistirá en que, en la medida en que la moral presupone una metafísica de la esencia y de la finalidad, es una investigación de segundo orden<sup>106</sup>. Se pueden distinguir diversos órdenes, como pisos, en el sistema del saber; sin una elucidación o sin una construcción del primer orden no se puede elucidar, no se puede construir, el segundo orden. El segundo orden presupone al primer orden; éste fundamenta al segundo orden.

Dicha reducción-fundamentación sólo se realiza, es necesaria y oportuna, porque “Sin el análisis de la causa formal, no se puede conocer la causa final”<sup>107</sup>. Cita a Nelson, en términos del cual: “la causa formal es la base del ‘universal nómico’. Éste es el corazón del naturalismo ético, central en la ley natural como elucidada por Aristóteles y Santo Tomás”<sup>108</sup>.

La última frase de Lisska, en su último inciso, merece un comentario crítico por nuestra parte.

- a. El yusnaturalismo aristotélico es muy incipiente, y no tiene nada que ver con su ingente desarrollo en Santo Tomás; las perspectivas son diferentes en los dos autores.
- b. Anteriormente hemos visto la relación de los valores a la naturaleza en Aristóteles; que hemos acompañado de insinuaciones no reduccionistas<sup>109</sup>; pero la interpretación reduccionista de la ética aristotélica es muy corriente; un egregio comentador como el P. Gauthier dirá que la antropología es la base de la ética en Aristóteles<sup>110</sup>.

102 Lisska (1996: 126).

103 Lisska (1996: 130).

104 *Ibidem*.

105 Lisska (1996: 131)

106 Cf. Lisska (1996: 152).

107 Lisska (1996: 143).

108 Lisska (1996: 155).

109 Cf. *supra*, p. 9 y, nota 39.

110 Gauthier (1958).

- c. El yusnaturalismo tomista, ajeno a Aristóteles, se fundamenta en, se refiere a, o se basa en la razón práctica, con especial énfasis en sus primeros principios auto-evidentes; la referencia que queda a la naturaleza, por ejemplo, a las inclinaciones naturales, pasa por el filtro de la “aprehensio” y de la “ordinatio” de la razón.
- d. Nosotros rechazamos a la vez que comprendemos a Finnis cuando juzga que el “érgon” (tarea) humano en Aristóteles es un “pedrusco errático”<sup>111</sup>; en efecto, el “érgon” nos parece una categoría más bien práctica que especulativa.

Lisska añade un argumento característico: “Considerar los bienes como fin incumbe a la razón teórica”<sup>112</sup>. Pues, si bien Aristóteles extiende el fin a los seres naturales, hay que insistir en que el fin en sentido más propio supone la intencionalidad consciente; de manera que el concepto de fin se realiza en mayor grado y más plenamente en la conciencia personal. Por lo tanto, la consideración natural y descriptiva del fin es secundaria; el fin humano, con entidad moral, es irreductible a las anteriores.

Otro argumento de Lisska contra los no reduccionistas como Finnis, es que la captación de los primeros principios es auto-evidente, “porque es una intuición “prima facie”<sup>113</sup>. Este argumento toca un problema delicado en Santo Tomás: es el estatuto gnoseológico de los primeros principios. Para Santo Tomás los primeros principios son indelebles<sup>114</sup>. Pero parece haber alguna vacilación al respecto<sup>115</sup>. De todos modos esas vacilaciones no son concluyentes para nuestra intención. Por lo tanto, decir que los primeros principios prácticos son auto-evidentes porque son una intuición “prima facie”, es una afirmación que deforma abiertamente el sentido de los textos tomasianos.

Avanza Lisska otro argumento sacado de Veatch: el giro transcendental de la filosofía moderna destruye la posibilidad de la metafísica<sup>116</sup>. Este argumento da un rodeo. Pues los tomistas no reduccionistas no niegan la metafísica, sólo afirman que la ética se constituye sin el concurso de la metafísica. – El des-

111 Finnis (1983: 17).

112 Lisska (1996: 156).

113 Lisska (1996: 158).

114 Finnis (1998: 100) aporta los siguientes pasajes en tal sentido: I-II, q. 79, a. 12 ad 3; q. 100, a. 1c; II-II, q. 180, a. 6 ad 2; *De malo* q. 3, a. 12 ad 13; *II Sent.*, dist. 24, q. 3, a. 3 ad 2; dist. 39, q. 3, a. 1 ad 1.

115 Según reporta Finnis (*ibidem*) en los siguientes pasajes: I-II, q. 72, a. 5c; q. 88, a. 1c; II-II, q. 156, a. 3 ad 2; *De malo* q. 3, a. 13c; *II Sent.*, dist. 39, q. 3, a. 1 ad 1; q. 43, q. 1, a. 4c. Estos pasajes hablan de error en los principios especulativos; y de error sobre el fin último sobrenatural en el pecado mortal. En cambio, no hay afirmación explícita de error en los primeros principios prácticos naturales.

116 Lisska (1996: 174).

acuerdo estriba en que, para Lisska, “El valor como fin (causa final) está conectado con el hecho de una propiedad disposicional (causa formal)”<sup>117</sup>; mientras que, para Finnis, la antropología es receptora de conocimientos facilitados por la ética.

Lisska aduce a su favor una afirmación de MacIntyre: “Los juicios evaluativos son una especie de juicios factuales”<sup>118</sup>. También se les suele considerar juicios “descriptivos”<sup>119</sup>. El paso del calificativo “descriptivo” al calificativo “factual” es imperceptible; pero es un error. Pues cabe una descripción moral. Pero el “hecho moral” no existe antes de la decisión de una persona. Diremos que los juicios morales, y más todavía los principios morales, son anticipativos y no versan sobre cosas ya dadas.

Recorre a las autoridades de Aristóteles y Santo Tomás, en los que “la ausencia de metafísica implica(ría) la ausencia de la teoría moral”<sup>120</sup>. Mas, en realidad, esta afirmación se basa en una interpretación parcial, y resulta ser una verdadera “petitio principii”.

Se resume diciendo que la moral es una investigación o teoría de segundo orden. “Esta dimensión de segundo orden no tiene sentido sin el desarrollo previo de primer orden de una teoría ontológica”<sup>121</sup>. Esta visión tiene el inconveniente de reservar a los sabios metafísicos toda la posibilidad del desarrollo moral, sobre todo cognitivo.

El caso de Aristóteles le parece más patente que el de Santo Tomás. “Además, el paradigma clásico de una teoría metafísica fundacional de la moralidad es la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles”<sup>122</sup>. Pero nosotros ya hemos mostrado nuestras reticencias sobre el alcance de la naturalización de la moral en el Estagirita.

## 6. CONSIDERACIONES ÚLTIMAS

Es esencial, en primer lugar, elucidar si la categoría de “fin” es una categoría metafísica o es una categoría valorativo-moral.

Hagamos un análisis aproximativo del significado del término partiendo del lenguaje corriente.

- a. En sentido más propio supone una voluntad.

117 Lisska (1996: 199).

118 Lisska (1996: 118). Cita a A. MacIntyre (1990: 134).

119 J.L. Schultz: “St. Thomas Aquinas on Necessary Moral Precepts” (separata: 150).

120 Lisska (1996: 192).

121 *Ibidem*.

122 Lisska (1996: 194).



- b. En sentido más propio supone una intención o intencionalidad.
- c. El objeto de la intención implica distancia.
- d. La distancia implicada es de tal suerte que también es temporal.
- e. El fin (legítimo) justifica los medios o les transmite su justificación.
- f. Los fines pueden combinarse, matizarse y oponerse según los casos.
- g. Hay fines buenos y fines malos, y conviene discriminarlos.
- h. El fin último universal es normativo.
- i. Finalmente es normativo el fin último natural, aunque en la cosmovisión de algunos tenga rango hipotético.
- j. También es normativo el fin último natural, aunque algunos lo consideren medio del fin último sobrenatural.
- k. Los componentes constitutivos del fin último natural son también normativos.
- l. Los bienes básicos, o sea, fines naturales, son “incommensurables” en la explicación de Finnis.
- m. Los fines de los seres naturales irracionales son fines bajo el supuesto metafísico de un Dios creador y providente; contrariamente a los fines del hombre no implican intencionalidad consciente.

Respecto al último punto, Santo Tomás dirá que los seres humanos “se agunt in finem”; en cambio, los seres naturales no humanos “aguntur in finem”<sup>123</sup>. Esto implica todo el tema del “dominio” o auto-dominio del hombre<sup>124</sup>. El orden a los fines de los seres irracionales es explicable en una interpretación metafísica, como siendo previstos y puestos por el Dios creador y providente<sup>125</sup>.

Así quedará clara la diferencia que hay entre los fines naturales de animales, plantas y cosas, y los fines naturales de las personas humanas. Los fines naturales de animales y cosas no suponen consciencia transcendental, no suponen intencionalidad, no suponen facultad de discriminación de principios. Los fines naturales de las personas humanas tienen todo lo contrario: suponen consciencia e intención transcendentales, suponen una facultad de discriminación de fines

123 Santo Tomás se expresa de la siguiente manera en I-II, q. 1, a. 2c: “No obstante se ha de considerar que algo, por su acción o movimiento, tiende al fin de dos maneras: de un modo, como si se moviera a sí mismo hacia el fin, como es el caso del hombre; de otro modo, como movido por otro hacia el fin; como la saeta tiende hacia un fin determinado porque el ballestero le transmite el movimiento dirigiendo su acción”.

124 El hombre es “suorum actuum dominus”: I-II, q. 1, a. 1c.

125 Vide la quinta de las famosas cinco vías de Santo Tomás, en I, q. 2, a. 3.

generales, una facultad valorativo-racional. Aunque los fines naturales de la persona humana digan relación a su naturaleza específica, sin embargo, pasan por el tamiz de una razón práctica valorativa, discriminadora y ordenadora.

Ello supone una cierta dimensión de autonomía, pero no radical. Supone perfectamente la “autonomía funcional” de Rohnheimer<sup>126</sup>, que es propia del género humano. Pero también se da una autonomía de la conciencia, en el foro íntimo de la conciencia moral, que es de índole individual. Santo Tomás la acepta con alguna reserva, puesto dice que es pecado seguir a la conciencia errónea<sup>127</sup>.

Si analizamos finalmente los componentes conceptuales de los fines humanos generales o naturales, veremos que se da la confluencia de dos factores:

- a. Las “inclinaciones naturales” como tendencias finalizadas, correspondientes a la naturaleza específica de la persona humana; que se traducen en bienes básicos<sup>128</sup>, en valores premorales o morales con contornos indeterminados; se captan como fines o como bienes<sup>129</sup>.
- b. La razón humana práctica que es:
  - “apprehensiva finis”: capta el fin natural<sup>130</sup>;
  - y como tal es “anticipativa” de lo que ha-de-ser<sup>131</sup>; o anticipativa del “realizando” según Kluxen<sup>132</sup>;
  - y como tal es “valorativa”, en el sentido de que despliega una perspectiva positiva, que lo que capta es un valor;
  - y, también, la razón humana es legisladora, es necesaria y esencial para la legislación moral (que es algo “per rationem constitutum”)<sup>133</sup>, esencial para la formulación de valores y normas;
  - finalmente, la razón humana es ordenadora de un orden<sup>134</sup>, relativo al fin del que es “apprehensiva”.

Esos dos factores se complementan y se relacionan, según algunos, como la materia y la forma<sup>135</sup>. Esto supone la superioridad del factor razón sobre el factor naturaleza. Lo que Rohnheimer justifica diciendo que la razón no se limita a

126 Rohnheimer (2000: 200-201).

127 Cf. Dom LOTTIN (1946: 153). Todo su estudio XVII sería pertinente, p. 149-154.

128 Cf. Finnis (1980: 86ss).

129 Cf. I-II, q. 94, a. 2c.

130 *Ibidem*.

131 Vide *supra*, nota 30 sobre Finnis.

132 Vide *supra*, nota 31. Por esa razón Rohnheimer (2000: 49) habla de “una cierta prioridad y autonomía del planteamiento normativo-práctico respecto al conocimiento de lo que es”.

133 I-II, q. 94, a. 1c: “lex naturalis est aliquid per rationem constitutum...”

134 “ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis”: *Sententia s.l. Ethic*, I, lect. 1.

135 Léhu (1930: 8).

leer un orden natural dado: “La ley natural no es simplemente leída por la razón en la naturaleza, sino que es constituida por la razón en un acto natural de conocimiento práctico”<sup>136</sup>. Nosotros parafrasearíamos su aserto diciendo que la razón tiene una función activa, no pasiva, en la formulación de la ley natural.

Sin embargo, la reducción de la naturaleza –personificada por las “inclinaciones naturales”– al nivel de la materia es algo excesivo. En nuestra opinión sería mejor decir que la naturaleza es “forma imperfecta” y la razón, “forma perfecta”, ambas de la ley natural. Efectivamente, los dos factores se condicionan mutuamente. Si reconocemos que el factor razón es superior jerárquicamente por su rol activo y legislador, sin embargo, las posibilidades legisladoras de la razón no son ilimitadas; están limitadas por la naturaleza.

Síguese que, en realidad:

- a. en la ley natural de Santo Tomás se da una *síntesis entre naturalismo y no naturalismo*, de por la existencia de los dos factores (lo que equivale, en términos de autonomía, a una autonomía limitada, tal como pretende el libro de Rohnheimer).
- b. Sin embargo, como muy bien se expresa Finnis, esto *no* supone que haya un *reduccionismo de las categorías morales* (de valores y normas), ya que la razón es la regla de carácter englobante, siendo legisladora y ordenadora. Pero ese no reduccionismo es compatible con una interdependencia e influencia mutuas entre ética y metafísica.
- c. La dependencia de la ética respecto de la metafísica y de la antropología puede ser descrita, con los términos de Kluxen, como “nachfolgende spekulatiève Interpretation”, o sea como “interpretación especulativa posterior”. También puede ser descrita, en nuestros propios términos, como *explicitación* de lo implícito en las captaciones intuitivas de los primeros principios prácticos, explicitación ayudada por la metafísica, la antropología y, en general, todas las ciencias humanas.

## BIBLIOGRAFÍA

- ARNTZ, J.Th.C. (1966): “Die Entwicklung des naturrechtlichen Denkens innerhalb des Thomismus”, en BÖCKLE Fr.edr. (1966: 87-120).
- AUER, A. (1977): “Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin”, en DEMER K. & SCHÜLLER B. eds. (1977: 31-54).

136 Rohnheimer (2000: 39).

- BÖCKLE, Fr. edr. (1966): *Das Naturrecht im Disput. Drei Vorträge beim Kongress der deutschsprachigen Moralthologen 1965*, Bensberg, Düsseldorf, Patmos-Verlag.
- DEMME, K. & SCHÜLLER, B. eds. (1977): *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moralthologie in der Diskussion (Festschrift für J. FUCHS)*, Düsseldorf.
- ELTER, E. (1927): "Norma moralitatis ad mentem Divi Thomae", en *Gregorianum* 8, 337-357.
- ELDERS, J. & HEDWIG, K. eds. (1987): *Lex et libertas. Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas. Proceedings of the Fourth Symposium on St. Thomas Aquinas* *Philosophy*, Rolduc, Nov. 8&9, 1986 (Studi Tomistici 30), Città del Vaticano, Pontificia Accademia di S. Tommaso e di Religione Cattolica, Libreria Editrice Vaticana.
- FINNIS, J. (1980): *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Clarendon Press.
- FINNIS, J. (1981): "Natural Law and the 'Is'-'Ought' Question. An Invitation to Professor Veatch", en *Catholic Lawyer* 26, 266-277.
- FINNIS, J. (1983): *Fundamentals of Ethics*, Oxford, Clarendon Press.
- FINNIS, J.M. (1987): "Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving "Ought" from "Is" according to Aquinas", en ELDERS, J. & HEDWIG, K. eds. (1987: 43-55).
- FINNIS, J. (1998): *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press.
- GAUTHIER, R.A. (1958): *La morale d'Aristote*, París, P.U.F.
- GRISEZ, G. (1965): "The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the *Summa theologiae*, 1-2, Question 94, Article 2", en *The Natural Law Forum* 10, 168-201.
- GRISEZ, G. (1983): *The Way of the Lord Jesus. A Summary of Catholic Moral Theology. Vol. I: Christian Moral Principles*, Chicago, Franciscan Herald Press.
- GRISEZ, G., BOYLE, J., & FINNIS, J. (1987): "Practical Principles, Moral Truths, and Ultimate Ends", en *The American Journal of Jurisprudence* 32, 99-151.
- HALDANE, J. edr. (2002): *Mind, Metaphysics, and Value in the Thomistic and Analytical Traditions* (Thomistic Studies), Notre Dame-Ind., University of Notre Dame Press.
- HUDSON, W.D. (1974): *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza Editorial.
- HUME's (1965): *Ethical Writings*, A. MACINTYRE edr., Londres, Nueva York, Toronto, The Macmillan Company & Collier Books.
- KLUXEN, W. (1980): *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 2ª ed.
- LEE, P. (1998): "Is Thomas's Natural Law Theory Naturalist?" en *American Catholic Philosophical Quarterly* 71:4, 567-587.
- LÉHU, I. (1930): *La raison, règle de la moralité d'après s. Thomas*, París.

- LISSKA, A.J. (1996): *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford, Clarendon Press.
- LOTTIN, Dom O. (1946): *Principes de Morale. T.II: Compléments de doctrine et d'histoire*, Lovaina, Éditions du Mont-César.
- MACINTYRE, A. edr. (1965): *Hume's Ethical Writings*, Londres, Nueva York, Toronto, The Macmillan Company & Collier Books.
- MACINTYRE, A. (1990): *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame-Ind., University of Notre Dame Press.
- MCINERNY, R. (1980): "The Principles of Natural Law", en *The American Journal of Jurisprudence* 25, 1-15.
- MCINERNY, R. (1992): *Aquinas on Human Action. A Theory of Practice*, Washington D.C., The Catholic University of America Press.
- MONCHO PASCUAL, J.R. (1968), "La unidad de la vida moral según Aristóteles", en *Anales del Seminario de Valencia* 8:16, 1-394.
- MONCHO PASCUAL, J.R. (1972): *La unidad de la vida moral según Aristóteles*, Valencia, Lovaina., tesis Universidad de Lovaina.
- O'CONNOR, J. (1967): *Aquinas and Natural Law*, Londres, Macmillan.
- PIZZORNI, R. (1999): *Diritto naturale e diritto positivo in S. Tommaso d'Aquino*, Bolonia, Edizioni Studio Domenicano.
- ROHNHEIMER, M. (1987): *Natur als Grundlage. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit teonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck, Viena, Tyrolia-Verlag.
- ROHNHEIMER, M. (2000): *Ley natural y razón práctica. Una versión tomista de la autonomía moral*, Pamplona, EUNSA.
- SCHULTZ, J.L. (separata): "St. Thomas Aquinas on Necessary Moral Precepts"
- STONE, M.W.F. (2002): "Practical Reason and the Orders of Morals and Nature in Aquinas's Theory of the *Lex Naturae*", en HALDANE, J. edr. (2002: 195-212).
- VEATCH, H.B. (1971): *For an Ontology of Morals. A Critique of Contemporary Ethical Theory*, Evanston, Northwestern University Press.
- VEATCH, H.B. (1985): *Human Rights. Fact or Fancy?*, Baton Rouge & Londres, Louisiana State University Press.

JOSEP R. MONCHO I PASCUAL