



FINITUD Y TRANSCENDENCIA: UNA JUSTIFICACIÓN ANTROPOLÓGICA DEL DERECHO NATURAL

Paulin Sabuy

Se habla de derecho natural cuando se considera que las acciones libres del hombre (*actus humani*) o, incluso, las leyes, aunque estén libremente consensuadas, pueden ser justas o injustas, según un criterio que no depende del libre albedrío, sino de algo así como la naturaleza. Las objeciones que se dirigen a esta doctrina filosófica suelen reconducirse al hecho de que, siendo el hombre un ser esencialmente libre, el orden axiológico que guía su conducta no debería estar basado en la naturaleza, sino en lo que en él es más noble, esto es, en la libertad.

En las páginas que siguen se pretende presentar la justificación antropológica del derecho natural, partiendo de la controversia entre Robert Spaemann y Jürgen Habermas¹, en la cual éste úl-

1. La disputa es del año 1971. Spaemann criticó los planteamientos teóricos de Habermas en un artículo publicado en *Merkur* con el título, *La utopía del la libertad del poder*; Habermas le contestó con una carta en la que no sólo justificaba su teoría política, sino que presentaba además algunos argumentos contra la idea clásica del poder racional. Spaemann replicó a su vez con una carta, reafirmando su posición crítica, pero expresando el deseo de que la discusión pudiese seguir a viva voz. Las dos cartas fueron publicadas bajo el título de *La utopía del buen patrón*, junto con el artículo susodicho y otros ensayos de Spaemann en un volumen con título *Zur Kritik der politischen Utopie: zehn Kapitel der politischen Philosophie*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1977, la traducción italiana, por la que citamos: *Per la critica dell'utopia política*, traducción y estudio introductorio por Sergio Belardinelli, Franco Angeli,

timo intentó presentar la propia teoría consensual de la verdad como una objeción y, al mismo tiempo, una alternativa a la idea del poder legítimo, o sea del poder racional, que se apoya en las premisas de la teoría del derecho natural.

1. LOS PRESUPUESTOS (ROBERT SPAEMANN Y JÜRGEN HABERMAS)

«En una primera consideración de conjunto, la investigación histórico-filosófica de Robert Spaemann [está] caracterizada por un interés esencial por la problemática de la así llamada filosofía práctica»². Ha participado de esta manera en el «amplio movimiento de pensamiento que en Alemania, a partir de los años sesenta, ha situado en el centro del propio interés el paradigma aristotélico de la filosofía práctica y que, por tanto, dirige su atención hacia la esfera de la acción práctica y por las temáticas que se refieren a ella: moral, derecho, política»³.

Jürgen Habermas es un pensador que, tras haber estado en contacto con la Escuela de Frankfurt⁴, se ha distanciado de ella, para después tomar su propio camino⁵, caracterizado por un gran

Milán, 1997; existe una versión española: *Crítica de las utopías políticas*, EUNSA, Pamplona, 1980.

2. L. ALLODI, *Ermeneutica del moderno e tradizione nel pensiero di Robert Spaemann*, "Studi Perugini", 1 (gennaio-giugno 1996), 299-325, p. 299.

3. *Ibidem*, p. 300.

4. Escribe un especialista italiano de Habermas: "Il discrimine tra Marx e Engels veniva tracciato da Habermas in un modo molto preciso e assai caratteristico per la linea interpretativa da lui prescelta: mentre la *Weltanschauung* materialistica elaborata da Engels mette capo in ultima analisi a una ontologia astorica e ingenua, quella di Marx (sosteneva Habermas suscitando come abbiamo visto i timori di Horkheimer) è in un senso non generico, ma preciso e specifico, una filosofia della rivoluzione e dell'unità di teoria e prassi" (S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, Laterza, Roma, 2000, pp. 12-13).

5. Reconstruyendo el pensamiento de Marx como "una filosofía revolucionaria de la historia elaborada sobre la base de comprobaciones empíricas", Habermas intenta su primer esbozo de lo que podría ser la estructura de una teoría crítica de la sociedad filosóficamente consciente (*Ibidem*, p. 17).

interés por la temática sociológica y política. Para él, «el tema filosófico fundamental es la razón»⁶, una razón que es capaz de verdad, sea en el ámbito teórico o práctico⁷. Como continuador crítico de la línea de pensamiento que va desde Max Weber a la Escuela de Frankfurt, también Habermas mantiene que la problemática de la modernidad es inseparable de la de la racionalidad y de la de la racionalización⁸. El proyecto de la modernidad llegará a su plenitud si procede como una racionalización cada vez más completa de los diversos ámbitos de la vida, también del político, a través de la institucionalización de los discursos que forman la voluntad. El consenso sobre la verdad, que llega a ser así posible, haría inútil el poder, cuyo ejercicio implicaría siempre cierta «violencia estructural»⁹.

2. LA CUESTIÓN DE FONDO: LA IDEA DE LA LEGITIMACIÓN DEL PODER

Proponerse examinar la polémica entre Spaemann y Habermas aquí se hace independientemente de la evolución posterior del pensamiento de éste último¹⁰, y se tiene como único objetivo el de aportar un supuesto de objeción y otro de justificación del

6. J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo*, a cura di G. E. Rusconi, Il Mulino, Bologna, 1986, vol. I, p. 65; citado por S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, cit., p. 101.

7. Cfr. J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, in *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1984. Cfr. S. PETRUCCIANI, *Introduzione a Habermas*, cit., pp. 92-93. Aquí, el ámbito teórico se refiere, kantianamente, al campo de las ciencias y el ámbito práctico se refiere a la conducta ética y política.

8. *Ibidem*, p. 101.

9. J. HABERMAS, *Die Utopie der guten Herrn*, in R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie*, cit., p. 128.

10. Se sabe, por ejemplo, que más tarde, Habermas reconoció, respecto a su teoría consensual de la verdad, que el criterio de la verdad no es el consenso mismo. Cfr. J. HABERMAS, *Wahrheitstheorien*, o. c., p. 160. Citado por S. PETRUCCIANI, o. c., p. 88.

derecho natural. No se pretende tampoco afrontar la temática del derecho natural en su conjunto. Nos centraremos sobre todo en las bases antropológicas de las respectivas argumentaciones¹¹. El artículo crítico de Spaemann, titulado *Utopía de la libertad del poder*, que marcó el inicio de la controversia, y las cartas que fueron después intercambiadas se pueden encontrar en la colección de ensayos titulada *Zur Kritik der politischen Utopie*¹², como ya se ha dicho.

Spaemann resume así la posición de Habermas: «La idea de un consenso sin constricción y, por tanto, verdadero y racional, está al orden del día en el debate actual, como idea crítica principal, por obra de Jürgen Habermas cuya postura [es]: razón = verdadero consenso contra el poder»¹³. El poder debería ser suprimido al término de un proceso de emancipación, que exige la formación racional de la voluntad a través de los discursos sin constricción, en una sociedad libre, en la cual deberá haber abundancia de bienes, como condición de posibilidad de tal libertad. Más aún, en una sociedad tal, el poder se queda, de por sí, sin objeto. En efecto, si existe se debe a lo que hay *aún* de irracional en la sociedad, y no se justifica, a fin de cuentas, sino en función de los intereses de los que lo detentan. Éstos últimos invocan la legitimidad para hacer eficaz su poder, y para inmunizarlo contra eventuales revueltas, de modo que quienes lo padecen, en menoscabo de los propios intereses, aceptan pacíficamente esta situación, y soportan ellos solos el peso de la penuria (ya que los recursos son limitados), en virtud de la legitimación del poder¹⁴. Pero, en realidad, ninguna legitimación es verdaderamente posible: «La categoría del poder es irracional [...] y sólo se mantiene

11. En su artículo, Georg KOHLER se ocupa de los aspectos teórico-políticos de la disputa: *Herrschaft und/oder Herrschaftsfreiheit. Erinnerung an eine aktuelle Kontroverse*, "Allgemeine Zeitschrift für Philosophie", III/1 (1978), pp. 53-70.

12. R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie*, cit., en la traducción italiana pp. 109-141.

13. R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie*, cit., p. 116.

14. Cfr. *ibidem*, p. 128.

en virtud de la legitimación misma”¹⁵. Tal legitimación, sin embargo, es sólo una apariencia de legitimación. Donde hay poder, ahí siempre hay también una “violencia estructural” que, según Habermas, se explica por “la limitación sistemática de los discursos que forman la voluntad”¹⁶.

Todo eso viene resumido en la tesis “razón contra poder”. Spaemann sostiene que se trata de una utopía y aporta tres argumentos a favor de este juicio. El primer argumento se expresa así: es imposible realizar un consenso verdaderamente universal, que sería, por tanto, también verdaderamente racional, puesto que incluiría a los sujetos razonables y haría inútil el ejercicio del poder, es decir, la necesidad por parte de algunos de tomar decisiones en lugar de los demás. En efecto, no todos son actualmente hábiles para tomar parte en las discusiones que han de llevar al consenso. Este es el caso de los niños y de los enfermos mentales, o también el de las generaciones futuras, que, de cualquier modo, habrán de hacerse cargo de las consecuencias de nuestro posible consenso que, sin duda, a ellos les parecerá como una decisión tomada en su lugar y, por eso, como una forma de ejercicio del poder¹⁷.

El segundo argumento sostiene que en el camino de realización de la libertad del poder (*Herrschaftsfreiheit*), se corre el riesgo de que se establezca un poder típicamente revolucionario que, prometiendo ser sólo transitorio, es decir, justificándose (se po-

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

17. Es verdad que, más tarde, Habermas introdujo el concepto de competencia en su teoría de la acción comunicativa. Véase sobre todo *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt, a.M. 1981; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, Il Mulino, Bologna 1986. Véase también *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1973; trad. it. *La crisi della razionalità nel capitalismo maturo*, Laterza, Roma-Bari, 1975. Llega incluso a expresar el principio de universalización, sobre el que ha de basarse la normatividad del consenso, diciendo que la verdad en el contexto práctico, es decir, la norma, es aquello “que todos pueden desear” (p. 119 de la traducción). En cuanto a la noción de competencia por la participación en la discusión: S. PETRUCCIANI, o. c., pp. 89 y 101 ss.

dría también decir legitimándose) en virtud de su próxima auto-destrucción, se permitiría cualquier cosa, resultando peor que un poder que invocara explícitamente la legitimidad.

El tercer argumento asevera: aunque supongamos una situación de abundancia, el hombre será siempre insaciable. En efecto, no sólo los recursos disponibles son de hecho limitados –por lo menos el recurso tiempo, que es asimismo necesario para las discusiones propugnadas–, sino que también la carencia es inherente al hombre.

Esta tercera razón, como resulta obvio, es la más estrictamente antropológica. Y, sobre esta base, Spaemann se apoya para proponer de nuevo la idea del poder racional, en cuanto que puede pretender la legitimidad en virtud de la *anticipación* que supone del consenso racional (o sea, con pretensión de universalidad). Dicho de otra manera, la decisión de quién gobierna, según la teoría del poder racional, adopta la forma de una decisión que *puede ser compartida* por todos, porque todos podrían entender sus razones y aceptarlas. No es necesario que esa decisión sea, de hecho, compartida por todos, por vía de un consenso universal efectivo, sino que ha de tener una pretensión de justificabilidad. Por ese motivo el gobernante es responsable ante todos, pero, sobre todo, ante su propia conciencia moral. Pero, antes de continuar con el análisis de este argumento, veamos la reacción de Habermas a las críticas contenidas en el artículo de Spaemann que acabamos de compendiar.

En efecto, Habermas remitió una carta a Spaemann, en la que justificaba su teoría política. En primer lugar, Habermas invoca la realidad histórica de la explotación de los más débiles por parte de quienes ejercen el poder. Cita incluso al escritor martiniqués Frantz Fanon, acudiendo al paradigma del colonialismo. Estamos en los primeros años setenta, y el eco de la lucha por la liberación de los pueblos colonizados de África aún resuena con fuerza. En segundo lugar, Habermas considera que las dificultades que han comportado el abandono del derecho natural y de la metafísica sobre la que se fundamentaba ya no nos permiten volver más acá

de Hobbes, al que es preciso referirse para encontrar los fundamentos de toda teoría política a la medida del hombre moderno. En tercer lugar, invoca nuestra ignorancia de los límites del sistema de la personalidad. Escribe al respecto: “Considero, más bien, que a la pregunta de hasta qué punto la formación discursiva de la voluntad puede establecerse como principio de organización de la sociedad, sin topar en los límites de la personalidad, no le podemos dar ninguna respuesta antropológica; no lo sabemos, y no tenemos ninguna justificación teórica para descartar, discriminar u oponernos a ciertos ensayos”¹⁸. Más adelante, el autor advierte que no hay que perder de vista la distinción que en su propuesta es preciso hacer, por una parte, entre lo que se refiere a los casos históricos de institucionalización de los discursos prácticos y, por otra, lo que se refiere a la política de transición hacia una sociedad integralmente democrática, fundada ya no en el ejercicio del poder sino sobre el consenso universal; y, en fin, “la cuestión *de principio* que atañe a la manera como los discursos, en cuanto tales, pueden ser realizados en las condiciones empíricas”¹⁹.

Convencido de que su teoría de la formación discursiva de la voluntad tiene la altura suficiente para resolver el problema del consenso de la verdad práctica, Habermas insiste en proponérsela como una alternativa seria a la idea típicamente clásica del poder racional, teniendo, por tanto, una pretensión de legitimidad porque, a su juicio, ésta se hallaría en contradicción con la aspiración social a la eliminación de la explotación, pero también (¿y sobre todo?) porque se apoya sobre el “conocimiento de las esencias”, cuyo “estatuto es problemático”²⁰.

Spaemann subraya el hecho de que Habermas, siguiendo a Karl Marx, habla de una libertad (del poder) que se realizará en un mundo en el que la penuria habrá sido eliminada, es decir, en una sociedad de la abundancia. Sin embargo, “la eliminación de

18. R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie*, cit., p. 129.

19. *Ibidem*, pp. 130-131.

20. *Ibidem*, p. 127.

la penuria no sería posible más que bajo la condición de que el hombre fuera saciable, esto es, de que no reprodujera siempre de nuevo la disparidad entre sus aspiraciones y las posibilidades de satisfacerlas”²¹. El hombre se caracteriza por la necesidad de tal manera que no puede eliminarla en cuanto necesidad. No es la penuria lo que crea la necesidad de modo que quepa esperar que se acabe definitivamente con ella mediante la abundancia. El hombre es un ser-tendente-a (*Aussein-auf*²²) aquello que pueda satisfacer las propias necesidades. Pero esta tendencia no está determinada *ad unum*.

Una observación de tipo sociológico nos podría ayudar a entender este hecho. Las sociedades desarrolladas, como es el caso de las sociedades occidentales, donde reina la abundancia, en realidad, no se las denomina con la expresión “sociedades de abundancia” sino con la de “sociedades de consumo”. Y no parece que haya de venir un día en que las cosas sean de otra manera.

El hombre “crea” la necesidad. Cierto es que la necesidad *nace* de las inclinaciones, pero su satisfacción no es siempre inmediata. Se realiza por mediación cultural que, a su vez, puede adoptar modalidades muy diversas. El hombre tiene una estructura de necesidades cuya variedad es infinita.

3. EGOÍSMO RADICAL Y CONSENSO UNIVERSAL

En su carta, Habermas precisa que, para la realización de la praxis comunicativa en las condiciones empíricas, se ha de tomar en cuenta tanto el nivel de desarrollo de la sociedad, como la distinción que hay que hacer entre los intereses generalizables como tales y aquellos que sólo se pueden satisfacer a través de com-

21. *Ibidem*, p. 121.

22. Cfr. R. SPAEMANN, *Personen: Versuch über den Unterschied zwischen “etwas” und “jemand”*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1996. Por ejemplo: “Jedem Erleben aber geht es um etwas. Aussein-auf, Trieb ist die Grundstruktur des Erlebens” (p. 51).

promisos, o también aquellos que dependen del equilibrio de las fuerzas contrapuestas. Tal distinción debería también someterse a discusión²³. Por último, el autor añade que todos los recursos han de reglamentarse, incluido el tiempo²⁴, y así, no en virtud de una decisión (de poder) sino, aquí también, por medio del discurso.

Con todo, el problema de fondo queda, sin embargo, sin resolver. Resulta evidente, desde un primer momento, que uno no se puede permitir razonablemente discutir indefinidamente sobre las reglas, tal como exigiría, en principio, la teoría consensual de la verdad. Lo cual implica que, en un cierto punto, habría que llegar al momento de la decisión. Sin embargo, tal momento es lo que Habermas quisiera excluir absolutamente –puesto que es la forma típica de ejercicio del poder– para sustituirlo por un discurso (“sin constricciones”). En cualquier caso, su argumento decisivo, antropológicamente hablando, parece ser aquel en el que invoca nuestra ignorancia de los “límites de la personalidad”²⁵, con lo cual se pronuncia a favor de la experimentación también de nuevos modelos de organización política de la sociedad, sin oponerse a “ciertos ensayos”²⁶, como, por ejemplo, el de la teoría propuesta por él. Desde este punto de vista, algo como una “naturaleza” del hombre no se compadecería con el movimiento típico de la libertad, que avanza, vencedora, hacia ámbitos todavía sin explorar, como lo demuestra, a juicio de Habermas, la interpretación de la historia universal desde el punto de vista del evolucionismo²⁷. No se deberían poner límites, al parecer, a la creatividad del aprendizaje discursivo (también en el ámbito político), en nombre de una naturaleza del hombre²⁸. No cabría ninguna “respuesta antropológica”²⁹ a la pregunta por las constantes de la identidad humana.

23. R. SPAEMANN, *Zur Kritik der politischen Utopie*, p. 132.

24. *Ibidem*, p. 133.

25. *Ibidem*, p. 129.

26. *Ibidem*.

27. *Ibidem*, p. 131.

28. *Ibidem*.

29. *Ibidem*, p. 129.

En su carta Spaemann declara no querer proponer un inventario de “leyes” constantes en las cuales la conducta debe encajarse. Admite que “los límites del sistema de la personalidad no parecen definibles”, es más, sería una ilusión creer que llegará un buen día en que los podremos definir, toda vez que “la estructura de las necesidades humanas es infinitamente variable”³⁰. Se sigue de ahí, por un lado, que no se puede postular la satisfacción simultánea de todas las necesidades; y, por otro, que la disparidad entre las necesidades efectivas y los recursos para satisfacerlas persiste y se reproduce en cada etapa del camino de una sociedad, aún seriamente comprometida con la dinámica del progreso.

A todo esto, hay que añadir el hecho de que el hombre no puede adaptarse a un “egoísmo radical”. Nos encontramos siempre atrapados entre el interés por satisfacer nuestras inclinaciones naturales y el interés por posponer esa satisfacción, es decir, el interés por relativizar estas inclinaciones, abriéndonos así a un criterio de justicia que se refiere al bien común, que no se interpretaría adecuadamente como función de la satisfacción de esas mismas inclinaciones. El hombre es social *por naturaleza*. Y la sociedad se fundamenta en el diálogo. “El que entra en diálogo admite ya con este sencillo hecho que no existen solamente los intereses individuales, sino que existe al menos un interés común: el interés por la verdad”³¹. Luego, si ponemos juntos este argumento y aquel sobre la imposibilidad de postular la satisfacción simultánea de todas las necesidades, se puede decir que en el diálogo por el consenso sobre la verdad práctica, *tácitamente*, “se admite ya [con el hecho del diálogo] que, en determinadas circunstancias, la tendencia a la satisfacción individual debe someterse a condiciones limitantes; o, más exactamente, ya se ha admitido que tiene sentido decir que *algo ha de ser*”³².

Esto quiere decir que, en principio, es siempre posible reconocer el carácter justo (o injusto) de una acción realizada o que se

30. *Ibidem*, p. 137.

31. *Ibidem*, pp. 107-108.

32. *Ibidem*. El subrayado es nuestro.

ha de realizar, ya sea fruto de un consenso o de una decisión, según un criterio que no es el libre albedrío. Una decisión justa sería aquella que, de hecho, realiza la pretensión de anticipar el “consenso universal”.

No podemos pretender realizar, de hecho, un consenso universal, o sea la situación de un mundo donde reina la libertad del poder. En cambio, lo podemos *anticipar*. Y, en esa anticipación, el momento de la decisión será siempre necesario. Por tanto, “como sea que se quiera entender la anticipación, sea que para la acción política el consenso universal representa solamente un criterio ideal, sea que se trate de una meta futura, o ambas cosas, esto quiere decir que de todos modos habrá un poder”³³. Tal poder recibe su legitimación precisamente de la pretensión de anticipar el consenso universal. Así ocurre, por ejemplo, en la figura clásica del régimen *mixtum*³⁴, en el que el “consenso universal” se halla anticipado en las leyes que aplica un gobierno y cuyo cumplimiento exige este, en virtud del hecho de representar la mayoría. Nadie, ciertamente, puede pretender que representa lo universal contra la mayoría; pero la mayoría no es tampoco el oráculo de lo universal. De modo que el discurso queda abierto, pero en el sentido de que se puede siempre recomenzar de nuevo la discusión sobre la legitimidad de una u otra decisión, pero no de todas las decisiones al mismo tiempo. Por otra parte, esto significa que la minoría ha de protegerse siempre en interés de toda la sociedad.

Así las cosas, es tarea de la filosofía política caracterizar la asimetría típica entre el “consenso universal” y el consenso efectivo que lo anticipa, y legitima el ejercicio del poder, o sea entre el interés de la razón, tal como se manifestaría en un discurso verdaderamente racional (es decir, razonable y libre de coacciones), y el contenido efectivo de leyes e instituciones tal como se hallan establecidas por consenso: decisión de la mayoría ó de quien la representa.

33. *Ibidem*, p. 120.

34. *Ibidem*, p. 124.

4. UN CRITERIO ANTROPOLÓGICO

La anticipación significa que debemos tomar “como criterio aquello que no puede ser cambiado, pues es el único modo por mejorarlo”³⁵. Si, por ejemplo, admitimos que no conocemos los límites del sistema de la personalidad, esto no debería llevarnos a experimentar los sucesivos modelos construidos por los teóricos de la filosofía política. Los hombres no deberían considerarse como un material de prueba banal e indiferente. Nuestra ignorancia de los límites de la personalidad humana ya constituye un dato bien preciso. Es plausible interpretarla como la manifestación de aquella finitud particular del hombre, capaz de trascenderse y de abrirse al infinito. Lo cual implica que todo intento de *saturar sus necesidades*, aunque sean sólo materiales, está condenado al fracaso. Y esto lo podríamos asumir como constante o criterio antropológico. Otro ejemplo de constante antropológica que podríamos citar es el hecho que el hombre se expresa siempre por medio de una cultura particular, pero de tal modo que sus acciones son siempre culturalmente configuradas (lo cual no quiere decir, sea dicho de paso, que hayan de tener características folklóricas o exclusivas), pero le es, asimismo, posible cambiar un paradigma cultural por otro, puesto que éste no le *determina*. En otras palabras, el hombre no puede salir de la cultura; pero siendo la cultura la manifestación de aquella particular relación del hombre con la naturaleza, esto es, de la libertad, cualquier paradigma cultural queda siempre abierto a otras alternativas posibles. O también: la capacidad de lenguaje del hombre se manifiesta siempre por medio de una lengua particular, de tal manera que el hombre es *loquens* por naturaleza, sin embargo, no hay una lengua “natural”.

El “consenso universal” que, por tanto, incluiría necesariamente también a los sujetos verdaderamente razonables, no se daría sino allí donde se toma en cuenta criterios de este tipo, o

35. *Ibidem*, p. 138.

sea, acerca de lo justo por naturaleza³⁶, la vieja preocupación de Sócrates. Pero un consenso así, como se ha visto, es un caso ideal. Lo “justo por naturaleza” se hace efectivo sólo mediante una cierta anticipación.

5. EL SIGNIFICADO DE LO NATURAL EN EL DERECHO

Ahora, ocupémonos de cómo se ha de determinar lo justo por naturaleza. La cuestión se podría resumir en la siguiente pregunta: ¿Cuál es el significado de lo natural en el derecho, esto es, en la valoración de lo justo y de lo injusto?

“La respuesta a la pregunta acerca del derecho por naturaleza no es independiente del modo en que se resuelve la cuestión de los intereses fundamentales del hombre, es decir, de lo que el hombre es por naturaleza”³⁷. Puesto que el hombre no se halla determinado por los impulsos que nacen en él, lo justo por naturaleza no es deducible de la simple descripción de la espontaneidad natural. Las inclinaciones son indicaciones para la acción o, mejor dicho, para las acciones posibles, siempre culturalmente configuradas, que el sujeto puede cumplir. En la libre deliberación del sujeto, la naturaleza humana llega a consumación. Es, pues, al ejercerse la razón práctica cuando también el otro se da a conocer, como fuente de inclinaciones y sujeto de intereses. Es así como nos abrimos a la posibilidad de hacerle justicia, respetando sus pretensiones y, tal vez, favoreciendo su satisfacción.

El derecho natural no es el derecho de la espontaneidad natural, sino que es el derecho racional. Por consiguiente, lo justo por naturaleza no es lo que es “espontáneamente natural” (*natur-*

36. R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige*, Essays zur Anthropologie, Piper, München, 1987, p. 121.

37. R. SPAEMANN, *Per la critica dell'utopia politica*, cit., p. 192. Aquí citamos un artículo de Spaemann que Sergio Belardinelli añade significativamente a la traducción italiana de *Zur Kritik der politischen Utopie*, cuyo título es, precisamente, *El significado de lo natural en el derecho*.

wüchsig), sino lo que es “conforme a la naturaleza” (*naturgemäßig*)³⁸. Conformidad a la naturaleza significa precisamente la razón. Es precisamente en la razón donde la naturaleza llega a consumarse. Mas la razón no es pura transparencia trascendental; significa “descubrir (*das An-den-Tag-Kommen*) la verdad de lo natural”³⁹.

La estructura de las inclinaciones de la naturaleza nos ayuda, indudablemente, a determinar el contenido de los deberes morales, pero después, precisamente, de que hayamos *salido* de la perspectiva de la espontaneidad natural, para situarnos en la de la razón, donde se descubren juntamente el ser y el bien del otro. No deducimos *inmediatamente* del “conocimiento de la naturaleza”, esto es, de la descripción de la espontaneidad natural, normas para la acción concreta. En otras palabras, la teoría del derecho natural no tiene como tarea enseñarnos cómo debemos comportarnos por medio de un catálogo de leyes. Más bien, se trata de mostrar cómo la naturaleza es el criterio o la regla para enjuiciar las normas que los hombres, en cuanto razonables, se han dado desde siempre para vivir juntos en la sociedad.

“La mayoría de las veces, ya se sabe lo que hay que hacer”⁴⁰. Sin embargo, pueden presentarse casos conflictivos y, de hecho, se presentan. Puede darse también que tengamos que habérmolas con problemas nuevos. Por tanto, las normas vigentes pueden entrar en crisis o puede suceder que haya que crear unas nuevas. En cualquier caso, esas normas serán justas o injustas, en función de su *conformidad* o no a la naturaleza, esto es, según sean verdaderamente razonables o no. Lo cual queda claro en un discurso racional.

En vista de lo dicho, el concepto de naturaleza puede parecer abstracto o vacío. La verdad es bien distinta. Por el contrario, este modo de fundamentar el derecho natural tiene (ya hemos aludido

38. R. SPAEMANN, *Das Natürliche und das Vernünftige*, cit., p. 120.

39. *Ibidem*, p. 123.

40. R. SPAEMANN, *Ética: cuestiones fundamentales*, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 106.

a ello) la ventaja de evitar el error de quien quisiera deducir directamente normas de la espontaneidad natural. Por otra parte, resulta claro que la razonabilidad (o sea la conformidad a la naturaleza) está ya presente en la sociedad; nunca partimos de cero, de modo que los problemas nuevos y los conflictos se resolverán a partir de lo que ya se hace bien y de los datos nuevos (es decir, de la naturaleza de las cosas) que salen a relucir. Dicho de otra manera, es siempre posible acudir a personas sabias o virtuosas, en el intento de resolver cuestiones difíciles⁴¹.

Ahora bien, se puede plantear una cuestión bien precisa: ¿de qué modo hay que hacer intervenir la noción de naturaleza en una búsqueda o en una discusión acerca del carácter justo o no de cierto comportamiento? La respuesta a la pregunta ha de tener en cuenta dos observaciones. La primera es que tal búsqueda o discusión se inserta siempre en un contexto práctico, es decir, en un contexto en el cual están en juego intereses prácticos, o sea, en una situación que concierne a nuestra vida y a la de los demás; con lo cual el resultado de tal búsqueda o discusión no es banal ni indiferente. Por ejemplo, la discusión entre ciudadanos de un país sobre la firma de un tratado de paz no es de ningún modo indiferente como lo podría ser, tal vez, para quien, siguiendo el desarrollo de la guerra por la televisión, quizás no distingue suficientemente lo que sucede en la realidad de la ficción de una película. Del mismo modo, no es indiferente para un preñado el resultado de la discusión parlamentaria sobre la ley del aborto. En semejante discusión, en principio, podemos *asumir* –anticipar– la posición del que se halla implicado y no es un frío espectador.

La segunda observación es la siguiente: la búsqueda y la discusión se dirigen a producir un consenso o a tomar una decisión. La decisión, en principio, tiene la pretensión de anticipar un consenso posible. Pero el consenso no es un fin en sí. El consenso apunta a establecer una ley o a orientar un comportamiento. Mas tal comportamiento o tal ley, en la medida en que no se limita al

41. *Ibidem*, pp. 111-112.

círculo de aquellos que participan en el consenso efectivo, no tiene por fin el propio consenso, sino la acción justa; es decir, tiene una pretensión de universalidad. Por tanto, tal pretensión de justicia del consenso (o de la decisión) indica algo así como *lo-que-ha-de-ser*. Lo que ha de ser es precisamente la naturaleza, que llega a consumación en la razonabilidad, porque la acción que se cumple nace en nosotros como inclinación (*Aussein-auf*), a la que se añade sucesivamente la razón, que la descubre o la desvela como tal, y favorece, en ocasiones, su realización en modo justo.

6. VALORACIÓN DEL RESULTADO

Invocar la naturaleza, por consiguiente, significa suponer desde el principio que todas las salidas posibles de la discusión no son equivalentes, o sea, que pueden ser justas o injustas, mejores o peores. Por tanto, se admite la posibilidad de una valoración del resultado de nuestras discusiones, según un criterio que no es el consenso al que se ha llegado, sino una “meta-regla”: la naturaleza. El significado de ésta, a su vez, no viene a la luz sino en la discusión, en el discurso racional. La circularidad es sólo aparente. En efecto, ésta se desvanece si no se pierde de vista que la discusión, que tiende a un consenso (o la deliberación, incluso individual, en vista de una decisión), como queda dicho, se da en un contexto práctico, esto es, en el contexto de la vida de los hombres, que se funda siempre ya en un conjunto de otras normas comúnmente aceptadas. No se discuten todas las normas a la vez. Por ejemplo, mientras se discutía sobre la licitud moral del aborto en los parlamentos europeos, todos o, al menos, la mayor parte, admitían que es gravemente inmoral matar a un ser humano inocente, desplazando así la discusión hacia el así llamado “estatuto ontológico” del embrión.

Es claro, por tanto, que las normas, las decisiones o las acciones (*actus humani*) pueden ser justas o injustas, o sea, razo-

nables o no razonables, en virtud de su conformidad o no con la naturaleza. Pero a todo esto, debe añadirse, para concluir, que la naturaleza en sí misma considerada, no constituye el fundamento último de la obligatoriedad de la norma⁴²: lo es en cuanto que es creación divina, o sea, en cuanto representación de la voluntad de Dios⁴³. De esta manera, de nuevo se iluminan, a la vez, la finitud y la transcendencia del hombre.

42. R. SPAEMANN, *Naturale e innaturale sono concetti moralmente rilevanti?*, 'Anuario di Filosofia' (1998), p. 192.

43. *Ibidem*, pp. 192 e 196. Veáse también R. SPAEMANN, *Personen: Versuche über den Unterschied zwischen "etwas" und "jemand"*, cit., p. 107: "Nicht als natürliche, nur als religiöse können Grenzen für den Menschen verbindlich sein. Aber die Grenzen, die die Religion setzt, sind keine anderen als es die natürliche wären, wenn es solche für Personen gäbe. Nicht als Natur ist Natur für den Menschen numinos, sondern als göttliche Schöpfung".