

# *Naturam sequi (Imitar a la naturaleza)* *¿Rehabilitación de la lex naturae* *a cargo de la ecología?*

JOSÉ MARÍA GARCÍA GÓMEZ-HERAS  
*Universidad de Salamanca*

## 1. PREÁMBULOS Y PLANTEAMIENTOS

Los conceptos de “norma” y de “naturaleza” forman parte relevante del núcleo categorial del mundo moral. De su relevancia da testimonio la abundante literatura que de ambas existe. Aquí nos vamos a ocupar del tema en dos acepciones específicas de las mismas: a) la de norma en el sentido tradicional de *lex naturae* y b) la de *naturam sequi, imitar a la naturaleza*, fórmula estoica que ha adquirido notoriedad en la ética medioambiental.

Pocas categorías ético-jurídicas tan defendidas y a la vez tan denostadas como la de *lex naturae, ley natural*. Iusnaturalistas y positivistas jurídicos llevan ya veinticinco siglos, de Sócrates a Kelsen, enzarzados al respecto y las espadas se mantienen en alto. A las trincheras de los primeros, los iusnaturalistas, llegar periódicamente refuerzos desde los territorios de la metafísica, la teología, la razón ilustrada, entre otros. Y a las posiciones positivistas llegan constantemente argumentos aportados por la filosofía política, las ciencias empíricas de la naturaleza y el liberalismo democrático. La cuestión, en estos años, como sucede en los incendios de nuestros bosques, tiene al menos dos focos intensamente activos. Uno está reavivado por las neurociencias, las cuales creen disponer de datos científicos para afirmar la existencia de *universales éticos* neuronales, que atestiguarían un soporte inédito para la *lex naturae*. De este foco no voy a decir una palabra, aunque si recordar que esta siendo objeto de investigación y debate por parte de cualificados individuos y grupos tanto de filósofos como de neurólogos. Es un tema, diríamos, que está de moda<sup>1</sup>. Pero de él no me

1 Del tema: *ética de las neurociencias-neurociencia de la ética* se han ocupado recientemente entre nosotros D. Gracia, A. Cortina, L. Feyto, M. Álvarez, J. Arana, E. Bonete... Sus trabajos muestran no solo una recepción de abundante pensamiento foráneo (A. Damasio, M. S. Gazzaniga, D. Dennett, M. D. Hauser, J. Illes, N. Levy, R. Kane, B. Libet, M. Pauen, G.

ocuparé en el presente ensayo. El otro foco es el impulsado por la filosofía medioambiental, en la que un elenco relevante de ensayistas defiende con tesón los llamados *valores objetivos intrínsecos de la naturaleza*, doctrina que, sin afirmar en directo la vieja tesis de la *lex naturae*, si la reformulan de manera blanda mediante la doctrina fenomenológica del valor. Lo cual, rehabilitando el viejo lema estoico *naturam sequi*, (*seguir a la naturaleza*), proporciona un planteamiento novedoso y un horizonte hermenéutico peculiar para poner en relación la *bioética* y el medio ambiente.

La tecnociencia imperante en la praxis sanitaria y en la explotación de la naturaleza somete a esta, sea entendida como naturaleza del hombre o como medio físico de nuestra vida, a procesos de modificación y cambio a través de prácticas eugenésicas, modificaciones genéticas, trasplantes de órganos, producción tecnificada de alimentos, prolongación del término de la vida... que obligan a la filosofía moral a preguntarse si en tales procesos están en juego dimensiones valiosas de la naturaleza y si, por tales, poseen relevancia moral y jurídica, que es tanto como decir, formen parte del mundo moral. El problema se agrava ante la modificación de organismos por la biología sintética y sus aplicaciones en terapias sanitarias, producción de alimentos o medicina regenerativa. Tales practicas del hombre atestiguan que la biotecnología no es solo un problema técnico. Asume el rango de problema moral cuando al practicarla entran en juego valores como la dignidad de la vida, la dignidad de la persona o la dignidad de la naturaleza. La bioética reconoce y aprecia el dominio técnico sobre la naturaleza. Forma parte de los grandes logros de nuestra civilización. Pero remarca los límites morales del mismo en orden a evitar el *totalitarismo tecnológico*<sup>2</sup>. También la tecnociencia se subordina a un fin superior a la misma: *la dignidad del hombre* y la cohorte de valores que la rodean. Poner en relación la *lex naturae* y la axiología natural con la bioética implica concretar si el organismo humano y la naturaleza se reducen a meros objetos a disposición arbitraria de la tecnociencia para ser manipulados o ambos poseen cualidades que deben ser respetadas en acciones responsables.

De ahí el elenco de cuestiones que nos salen al paso y que giran en torno a *la relación que existe entre el valor natural y los deberes morales, entre cualidades de la naturaleza y lex naturae*. ¿Es razonable reivindicar una dimensión ética de la naturaleza, previa a las leyes de la ciencia natural y a las leyes de la democracia, normatividad que exija respeto y deber? ¿Encuentra avales la doc-

Roth, W. Singer, F. Mora, Ch. Geyer, D. Wegner... ) sino también un esfuerzo relevante por aclarar claves en litigio, tales como los binomios *determinismo-libertad, universales neurológicos-ética transcultural de mínimos*.

2 Es reconocido ya como un clásico sobre la cuestión el ensayo de J. Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, tr. M. Jiménez. Madrid: Tecnos, 1984, 53-112.

trina tradicional de la *lex naturae* en la filosofía medioambiental? ¿Introduce esta algún planteamiento novedoso en el debate clásico? ¿Acaso la biotecnología y la praxis sanitaria tienen algo que aprender e imitar de los procesos naturales que tienen lugar en animales, organismos y plantas? Porque no todo en la naturaleza es dolor, enfermedad degenerativa o malformación. En ella abunda mucho que conlleva regeneración, nueva vida o bienestar. ¿Acaso no escuchamos que la destrucción de la selva amazónica o la polución de los mares están destruyendo el mayor laboratorio del mundo? ¿Por fortuna no es la *physiomimesis*, la *imitación de la naturaleza*, un universo a rescatar por el arte, la moral y la técnica?

Abundan las dificultades para una aceptación de la *lex naturae*, a causa de la crisis de la religión y de la metafísica. La formulación de leyes naturales por parte de las ciencias de la naturaleza parece evacuar aquel viejo concepto. También abundan los conflictos a causa de la génesis democrática de las leyes y de la libertad ideológica existente en las sociedades pluralistas. Se precisa de partida, por tanto, situarse en un horizonte de razonamiento y lenguaje diferente a los de la metafísica, la religión o las ciencias de la naturaleza. Tal horizonte viene aportado por la axiología medioambiental, una axiología que da por supuesto que eso que llamamos valores posee calidad objetiva y que no se reducen a meras operaciones de aprecio o desprecio por parte de la capacidad estimativa de los sujetos humanos. Es decir: una axiología ecológica, para la que el agua de la garganta serrana es valiosa por su pureza, el aire de la montaña es valioso por su calidad. Existen, por tanto, valores inherentes a la naturaleza y estos son de carácter universal. El agua que brota del venero es valioso igualmente para un chino de Shanghai, para un esquimal de Groenlandia o para un egipcio del Cairo. Lo cual es muy importante desde el punto de vista ético para la construcción del razonamiento moral: algo es bueno por valioso en sí mismo y lo es de modo objetivo y universal.

Hubo un episodio en los albores de la bioética en el que esta se apartó de la ética medioambiental o ecológica y prefirió recluirse en los hospitales y comités, centrandose su interés en las acciones tecnocientíficas, que tienen por objeto la salud del cuerpo humano. La bioética con tal enfoque se centro en un cuestionario específico *cercano al pie de cama*, en el que abundaron los debates sobre las fases primeras y últimas de la vida: eugenesia, aborto, eutanasia, trasplante de órganos, etc. o sobre las relaciones medico-paciente, sobre el consentimiento informado... Recientemente nuevas técnicas de reproducción humana, tales como la medicina regenerativa o el trasplante de órganos escenifican constantemente conflictos de valores. Aquella ruptura entre bioética médica y ética medioambiental, ventajosa a primera vista para una visión más especializada de los problemas, ha resultado perjudicial para la bioética. Surge, en consecuencia, la pregunta de si la bioética, originariamente vinculada a la ecología y posteriormente segregada de ella, deba ampliar sus planteamientos restringidos y recuperar horizontes más

amplios y recuperar sus planteamientos originarios en conexión con el mundo de la naturaleza o ecología. Esta es nuestra opinión, que aboga a favor de que la bioética sea ampliada a espacios extramuros de los hospitales, alargando su problemática a las cuestiones de la vida, tal como esta se plantea en el horizonte de la ética medioambiental<sup>3</sup>. Porque es relevante para la bioética la cuestión de si la acción tecnocientífica orientada sea por los conocimientos de la ciencia, sea por normativas democráticas, sea por el progreso sociocultural deba tomar como criterio moral estructuras cualitativas de la naturaleza.

Los conflictos de valores en la biotecnología, al ser esta aplicada a segmentos medioambientales muy sensibles, tales como la ingeniería genética, los alimentos transgénicos, el tratamiento químico de la agricultura, la biodiversidad, el uso energético de materiales fósiles..., abundan en sectores donde dimensiones axiológicas de la naturaleza vinculadas a la vida se sacrifican a los intereses utilitaristas de los mercados y de los egoísmos individualistas. A mayor abundancia el cambio climático acredita que la estructura del medio natural y las formas de vida que de él dependen están siendo modificadas en profundidad. El desarrollo normal de procesos naturales referentes a la reproducción y conservación de la vida se ve perturbado de modo que aquello que engloba el patrimonio natural tanto del medio físico como del hombre resulta dañado. A este propósito permítanme referir una anécdota divertida: en cierta ocasión un granjero del campo charro y además autorizado biólogo de la universidad salmantina, me hizo notar paseando entre la manada de vacas por la dehesa, su rechazo de la inseminación artificial a pesar de sus grandes ventajas económicas, porque los chotos, decía él, nacen más canijos y encogidos.

Haciendo, pues, *epojé*, es decir, metiendo entre paréntesis tanto el afirmar como el negar la existencia de la *lex naturae*, ¿puede asignarse a la naturaleza la función de fundamentar un orden moral? Mi respuesta es sí. Para ello basta con reconocer que la naturaleza posee valores objetivos y es sujeto de cualidades valiosas y, por lo mismo, instancia generadora de aprecio, reconocimientos y obligaciones.

## 2. LA NORMA MORAL COMO *LEX NATURAE*

Pudiera ser una falta de consideración hacia el saber filosófico de Ustedes adelantar una síntesis tópica sobre la *lex naturae* y sus avatares históricos. Por

3 Existen autores que comparten tal opinión. A título de ejemplo: C. Velayos, “Una sola ética para la vida: por una bioética ecológica”, en M. T. López de la Vieja, ed., *Bioética. Entre la medicina y la ética*. Salamanca: Universidad de Salamanca, 2005, 83-97; G. Altner, *Naturvergessenheit. Grundlagen einer umfassenden Bioethik*. Darmstadt: Wis. Buchg., 1991, 124 ss., 190-5.

eso les pido por adelantado disculpas al incluir un par de páginas destinadas a recordar algunas ideas que me serán posteriormente útiles para avalar el cuerpo central de mi argumentación.

La idea de una *ética universal transcultural o de mínimos*, capaz de responder a qué sea lo bueno y correcto que todos los hombres reconocen y apetecen como tal, fue cuestión que formó parte relevante de la filosofía occidental desde sus orígenes. Para responderla se recurrió al concepto de *lex naturae*. Los debates ético-jurídicos del clasicismo grecolatino (Sócrates, Platón, Aristóteles, estoicos) nos legaron un *corpus* doctrinal muy rico al respecto<sup>4</sup>, centrado en la existencia de un *ordo naturae* de carácter objetivo inmanente a la naturaleza, que funge de modelo para la legislación que el hombre construye. La patrística cristiana se endeudó con la doctrina estoica del logos cósmico y de la *pronoia*, cristianizando su interpretación, mientras la gran Escolástica medieval y renacentista (Tomás de Aquino, Vitoria) sistematizaron su alcance teológico en un coherente sistema teórico.

El fundamento y alcance de las leyes fue siempre tema central de la filosofía. Tanto más cuanto que la cuestión se vinculaba estrechamente a la legitimación de poder político. Frente a la idea presocrática de una *Dike* cósmica de carácter sacral (Parménides), los sofistas propugnan el positivismo jurídico de la norma que se dan a sí mismos los hombres (Protágoras). A partir de ellos la antitesis norma positiva (*nomos*) y ley de la naturaleza (*physis*) queda estereotipada. Para Platón y para Aristóteles el derecho natural es expresión de la racionalidad de la naturaleza del hombre. El iusnaturalismo clásico se sustenta sobre la convicción de la existencia de una normatividad inmanente a la naturaleza y cognoscible para la razón, que marca las pautas para la actividad legislativa *positiva* de los legisladores. Frente a irracionalismos emotivistas y agnósticos, el hombre está capacitado para percibir y dar cuenta racional de aquellas tendencias básicas tanto de la naturaleza física como humana, que fundamentan valores y normas objetivos a las que han de adecuarse las normas dadas por el hombre. Tales estructuras permiten fundamentar una ética transubjetiva de alcance universal inmune al relativismo. El pensamiento clásico, pues, defiende una moralidad con pretensiones de universalidad, plasmada en los valores objetivos de la naturaleza. Esta, a la manera de instancia transcendental kantiana, ejerce de

4 El *ius naturae* o *phýsei dikaión* del mundo clásico es polisémico, modificando su significado a la par que cambian históricamente los conceptos de *naturaleza* y *derecho*. La palabra *naturaleza* asumió connotaciones como lo esencial, auténtico, originario, razonable, objetivo por oposición a accidental, arbitrario, subjetivo... El término *Derecho*, por su parte, estrechamente vinculado a la idea de *justicia*, se vinculó ya a una objetividad universal, ya a una subjetividad cambiante, ya a una estructura social (Estado), diversificándose su alcance y significado. Lo cual originó un pluralismo metodológico en el tratamiento del problema (deductivismo naturalista, positivismo inductivista, historicismo culturalista, criticismo...).

fundamento racional y criterio de enjuiciamiento del derecho que los hombres construyen<sup>5</sup>. Cicerón sintetiza la idea al transmitir doctrina estoica al universalismo del Derecho Romano: “*Lex vera est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae faciendae sunt, prohibetque contraria*”<sup>6</sup>.

El cristianismo católico, resume su doctrina sobre la *lex naturae* en cinco principios: 1) las naturalezas, tanto la que nos rodea como la humana, han sido creadas por Dios; 2) ambas están dotadas de un *ordo naturae* que puede ser conocido por la razón humana; 3) todos los hombres comparten una misma naturaleza; 4) sus cualidades esenciales constituyen la *lex naturae*; 5) la *lex naturae* es el fundamento de toda normatividad positiva<sup>7</sup>. El iusnaturalismo, por tanto, cree poder demostrar mediante la razón un conjunto de orientaciones y cualidades inherentes a la naturaleza física y humana, de carácter objetivo y universal. El tipo de conocimiento de los principios básicos del mundo moral, sin embargo, fue siempre cuestión batallona. Descubrir qué sea lo bueno y correcto, el valor supremo o la norma fundamental poseyó para unos el rango de intuición, para otros el de evidencia inmediata y para Kant el de postulado exigido por la existencia de la libertad. Sto. Tomás mantiene que la ley natural se manifiesta mediante la inclinación natural y se promulga a través de la razón que conoce tal inclinación<sup>8</sup>. Lo cual concierne a la tendencia de todo ser a mantenerse como tal (autoconservación), a la transmisión de la propia especie (generación), a la búsqueda de la verdad (conocimiento) y a la vida en sociedad (sociabilidad). El *Bien moral*, por ende, coincide con lo que conviene a la naturaleza, lo cual, a su vez, al ser cumplido reporta la máxima felicidad. Esta doctrina iusnaturalista es mantenida por la Escuela renacentista de Salamanca

5 Sófocles lo escenifica en el dilema de Antígona. Platón vincula la ley de lo justo (*dikaion*) no al ámbito contingente de la *doxa* que corresponde al mundo sensible sino al orden transcendental de las ideas (Cf. *Leyes*, I, VI-VII). Aristóteles, por su parte, reafirma la *lex naturae* en *Ética a Nicómaco*, V, 10, 1134 b; X, 1, 1180; *Retórica* I, 13, 1373. Ver E. Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre*. Munich, 1964.

6 “La ley verdadera es la razón suprema insita en la naturaleza, que manda lo que debe ser hecho y prohíbe lo contrario” (*De Legibus*, I, 18). El ordenamiento jurídico del Estado se asienta sobre un proceso natural regido por la *lex naturae* impresa en el hombre que constituye la *lex vera* (*De Republica*, I, 39 ss.; *De Legibus*, I, 17).

7 La gran escolástica medieval hace depender la ley natural de la ley eterna divina, establecida por Dios a través de la creación de todas las cosas y que regula la marcha del mundo mediante la providencia.

8 Tomás de Aquino: “Secundum ordinem inclinationum naturalium est ordo praeceptorum legis naturae”, *Summa Theol.*, I-II, 94, 1-2.; 93, 1, 6; 91, 1;-3 ss.; *Suppl.* 65, 1. La *lex naturae*, en todo caso, que funciona como norma próxima de la moralidad, debe de ser diferenciada de la *sinderesis* o habito virtuoso de los principios prácticos y de la *conciencia* moral subjetiva, que aplica la ley natural a los casos particulares en el juicio moral. Ver *Quaestiones Disp.*, 16 y 17, *De Synderesi* y *De conscientia* respectivamente.

y reelaborada con materiales procedentes ya del conceptualismo tardomedieval ya del humanismo renacentista. El iusnaturalismo encuentra aplicación a los nuevos problemas de la época, tales los tocantes a la colonización del Nuevo Mundo o a los conflictos político-religiosos entre los estados europeos<sup>9</sup>.

La *Modernidad racionalista*, acorde con el viraje hacia la subjetividad individual que la caracteriza, introduce una modificación profunda en el concepto de *lex naturae*. Esta deja de ser concebida como dimensión objetiva de la naturaleza, cósmica o humana, para ser redefinida como razón humana en función normativa. La *lex naturae* no se sitúa en una naturaleza objetiva sino en una dimensión específica del hombre: la *razón social y política*. La *lex naturae* es una ley de la razón. *Lex naturae* y racionalidad humana se solapan, *abandonándose* la idea metafísica clásica del logos inmanente a una *physis* objetiva. Un producto típico del racionalismo ilustrado en sus esfuerzos por superar la dogmática teológica causante de las guerras de religión del Barroco<sup>10</sup>. Se mantiene la idea de la *lex naturae* pero esta cambia de sentido. Se abre camino, por el contrario, la idea de un *estado de naturaleza* perverso al que se opone el *estado civil redentor*, producto del contrato entre súbditos y monarca o entre ciudadanos entre sí. Con ello se rompen los vínculos entre naturaleza y norma y se genera el espacio en que crecerán las diferentes formas modernas de positivismo jurídico. El portador de la ley no es la naturaleza objetiva o *physis* sino el hombre en cuanto naturaleza racional, la cual asume la forma de conciencia a medida que el proceso moderno de subjetivización de la experiencia del mundo avanza. Cuando este tipo de conciencia subjetiva se haga consistir en libertad (Kant/Hegel) entran en colisión la heteronomía de la *lex naturae* y la autonomía del sujeto moral. Tal modificación estaba muy en consonancia con la subjetivización que la modernidad impone a la filosofía con secuelas de largo alcance. Porque el iusnaturalismo racionalista se hará acreedor de aquellas objeciones que provengan ya de un sujeto hecho consistir en libertad,

9 El dominico F. de Vitoria lidera la Escuela Salmantina (D. de Soto, F. Vázquez, Covarrubias) que construye el *jus gentium*, de tan profundo influjo en el iusnaturalismo del Barroco. Los autores Jesuitas (F. Suárez, G. Vázquez, L. de Molina), por su parte, modulan el iusnaturalismo, polemizando con el ockhamismo tardomedieval. Molina remarca, contra el voluntarismo teológico ockhamista, que la obligación de la *lex naturae* emana de la objetividad de la naturaleza en cuanto que ontológicamente es buena o mala y no porque una voluntad lo mande o prohíba (*De justitia et iure* 1, dist. 4 n. 2). Cf. G. Ambrosetti, *Diritto naturale cristiano*. Roma, 1964.

10 En la era del *absolutismo de los monarcas* europeos, la legitimación del poder de estos se fundamenta por sendas diferentes. Grocio y Pufendorf, por una parte, reafirmando el *principio de socialidad*, chocan con Hobbes (tesis de la *guerra de todos contra todos*) y Lipsio (*razón de estado*). Bajo influjo calvinista más tarde se abrirá paso la idea de la *soberanía del pueblo* que desemboca en Rousseau y a la individualización del derecho natural frente al Estado impulsada por Thomasius y Wolff.

caso de Kant, como de un mundo objetivo, acaparado por las ciencias de la naturaleza y formalizado por ellas en leyes naturales, frecuentemente opuestas al apriorismo de la *lex naturae*. Porque tanto un sujeto entendido como libertad y conciencia moral como un objeto empíricamente percibido colisionan con la inmutabilidad de la *lex naturae*.

A pesar de la proliferación de críticas y rechazos persisten los esfuerzos por reformular el universalismo moral, representado otrora por la *lex naturae*<sup>11</sup>, sea mediante su reformulación aristotélico-escolástica<sup>12</sup>, sea mediante una versión racionalista-ilustrada. Porque la *lex naturae* poseyó una intencionalidad noble: su pretensión de fundamentar una *ética universalista*, muy cotizada en nuestra época de aldea global con ribetes de igualitarismo y homogeneidad cultural. La universalidad de la ética siempre exigió valores y normas compartidos por todos los humanos, tales como la paz, la libertad, la dignidad humana, la vida, etc. El multiculturalismo de las sociedades contemporáneas, el pluralismo ideológico y religioso vigente en los estados democráticos, el particularismo reivindicado por tradiciones locales y nacionalistas esta manteniendo abierto el debate sobre una imprescindible *ética transcultural universal*, compartida por todos los hombres y depositaria de un acervo común de bienes y valores, tales como la vida, la paz, la igualdad, la libertad, la dignidad humana, el medio ambiente... De ahí que la universalización de valores y normas se mantenga como tarea ineludible de nuestra aldea global. A este propósito existe una continuidad intencional entre la teológica *lex aeterna*, la creada *lex naturae*, y el *iustnaturalismo*. Intencionalidad que se mantiene en propuestas de universalismo moral tales como los Derechos humanos o la ética transcultural de mínimos. La universalidad exigida por los imperativos de igualdad y justicia válidos para toda la humanidad se mantiene bajo formulaciones con ropaje diferente.

La *lex naturae*, a pesar de críticas y problematicidad, mantendrá vigencia en cuanto que reconoce la dimensión axiológica de los seres naturales y de sus procesos biológicos e incrementa la responsabilidad moral de las acciones humanas sobre la naturaleza. La ética y el derecho contemporáneos mantie-

11 Entre las propuestas hodiernas de una ética universal cabe recordar la de H. Küng (*Proyecto de una ética mundial*, tr. G. Canal. Madrid: Trotta, 1990) y la de M. Walzer (*Nation und Welt*, 1990; *Lokale Kritik—globale Standards. Zwei Formen moralischer Auseinandersetzung*. Hamburgo, 1996). Una recopilación de la copiosa literatura en H. Kueng y J. Kuschel, eds., *Ciencia y ética mundial*, tr. C. Martín. Madrid: Trotta, 2006, 435-62.

12 Un reciente documento de la Comisión Teológica Internacional del Vaticano (CTI, *En busca de una ética universal: Una nueva mirada sobre la ley natural*, 2009) reformula la doctrina de la *lex naturae* como fundamento de una ética universal. Ver *Concilium*, N° 336, junio de 2010, con el tema monográfico *Naturaleza humana y ley natural*, especialmente A. Vicini, “La búsqueda de una ética universal. El documento sobre la ley natural de 2009 de la Comisión Teológica Internacional”, 505-14.



nen así la herencia del iusnaturalismo tradicional en propuestas como la *ética transcultural de mínimos* o las varias formulaciones de los *Derechos humanos*. Aun reconocido el pluralismo cultural y el relativismo sociológico implicado en el mismo, la sociedad contemporánea asiste a procesos de universalización de valores y normas, tales como la libertad, la paz, la tolerancia, el respeto a la vida, o la igualdad, que convergen en aquella ética transcultural de mínimos universalmente aceptable. ¿Acaso los Derechos humanos medioambientales no podrían explicitar una reformulación contemporánea, todo lo transformada que se quiera, del viejo universalismo iusnaturalista? Podríamos hablar en tal situación de transformaciones o metamorfosis de la intencionalidad profunda del iusnaturalismo. De una herencia que hoy en día se concreta a través de la naturaleza política del hombre, como ciudadano, en valores universalmente reconocidos, tales como el respeto al medio ambiente, la conservación de espacios naturales o la protección de la biodiversidad. Una cesta de valores, cortos en número pero largos en alcance, que configuraran un *denominador ético común* reconocido por todos los hombres.

Aquella intencionalidad de la *lex naturae*, servir de soporte para una ética universalista mediante reformulaciones de sí misma, tiene la ventaja de no chocar con los bloqueos a la universalización de algunos de los soportes clásicos del iusnaturalismo, tales como la metafísica o la religiosidad cristiana, tenidos por unos como regresiones a la premodernidad y por otros como factores identitarios de la cultura occidental. La ecología, en este caso, acude aquí en ayuda del universalismo moral al proponer valores aceptables para todas las culturas, como son los reivindicados por la doctrina medioambiental<sup>13</sup>. Caso de que la naturaleza posea cualidades intrínsecas valiosas, podrá concluirse que se trata de bienes universales, que, sin ser homologables a normas morales, si reivindicaran ser reconocidos y estimados como tales y que en cuanto bienes exhiben una substancia axiológica que provoca aprecio, motiva a la acción y genera obligación.

### 3. CUESTIONAMIENTOS MULTILATERALES DE LA LEX NATURAE

Es de reconocer que la *lex naturae* concita desde antiguo objeciones nada banales. Hoy en día las críticas se mantienen a partir de convicciones de la filosofía contemporánea, tales como la historicidad de la existencia humana y de sus formas de conciencia así como de la explicación científico-causal de los procesos de la naturaleza aportada por la ciencia natural. Se la acusa de prejuicios metafísicos en época de pensamiento postmetafísico; de inmovilismo

13 Cf. E. U. von Weizsaecker, "Ética mundial ecológica", en H. Kueng y J. Kuschel, eds., *Ciencia y ética mundial*, 295-314.

estático al no considerar la historicidad de valores y normas, de atribuir esencias inmutables a las cosas en una naturaleza sometida a evolución y cambio tal como la biología atestigua; de incurrir en la celebre “falacia naturalista”; de padecer exceso de abstracción universalista y déficit de concreción; de utopía unificadora en época de multiculturalismo y de pluralismo axiológico; de practicar una metodología deductiva y principialista ajena a las situaciones concretas de la vida; de no tener en cuenta los contextos histórico-culturales en donde se generan y revalidan los valores y las normas; de afirmar una teleología inmanente al cosmos opuesta al determinismo vigente en la naturaleza; de prejuicio eurocéntrico, en fin, derivado de la filosofía y religiosidad vigentes en Occidente con la consiguiente extrañeza hacia el policentrismo cultural. La historicificación de la existencia humana, efectuada tanto por historicistas como por existencialistas, tampoco se concilia bien con la temporalidad de la *lex naturae*. De ahí que los sociólogos o los biólogos acumulen argumentos contra una *lex naturae* esencialista, inmovilista y contrafáctica. Sintetizando, cuatro son los frentes en que se combate a la *lex naturae*: 1) el antimetafísico, cuando la filosofía moderna cuestiona el concepto de teleología; 2) el científico, cuando las leyes naturales de la ciencia empírica colisionan con la *lex naturae*; 3) el historicista y evolucionista, cuando los cambios culturales y biológicos erosionen el esencialismo inmovilista; 4) el democrático, cuando las conciencias individuales, ejerciendo su autonomía y libertad, se objetiven derecho positivo. Tales frentes se corresponden con cuatro categorías básicas del mundo moral: *telos*, *ciencia*, *conciencia* y *polis*. De una u otra forma se escenifica en todas ellas la alternativa epistemológica *iusnaturalismo-positivismo jurídico*.

No existe autor con sensibilidad histórica que no recuerde que la erosión de la *lex naturae* se inicia en la tardía Edad Media con la llegada del llamado *absolutismo teológico* impulsado por la *Vía moderna* y a cargo de los líderes franciscanos del *nominalismo*, quienes tan proclives a la emotividad religiosa como recelosos de la racionalidad metafísica de impronta aristotélica, defienden un positivismo teológico, el de la *potencia Dei absoluta*, a tenor del cual Dios no quiere a las cosas porque estas sean buenas sino que las cosas son buenas porque Dios las quiere<sup>14</sup>. No es, por tanto, la razón, divina o humana, la que fundamenta la normatividad sino la *decisión de la voluntad* del legislador. Este será el dogma de todas las metamorfosis de los positivismos venideros. En el vacío ontológico que genera la desaparición de la metafísica, la validez del derecho no puede justificarse desde un orden universal objetivo inmanente

14 H. Blumenberg, “Theologischer Absolutismus und humane Selbbehauptung”, en *Die Legitimität der Neuzeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1966, 75-200, esp. 99 ss., 109 ss., 155 ss., nos aporta una magistral interpretación del voluntarismo teológico, que incluye también a Descartes.

al mundo. Por eso, desde el vacío de razón generado en el tardío medievo por la crisis del maridaje aristotelismo-cristianismo, el emotivismo pietista de la religiosidad franciscana encontró refugio en la *voluntad divina* como exclusivo fundamento de las leyes. También para los *pietistas* tardomedievales el cristianismo de entonces se encontraba en un *estado de excepción*. La naturaleza aparecía como *desorden radical* y salvarla solamente podía ser empresa de una voluntad divina omnipotente. Entre Ockham, Lutero, Hobbes y C. Schmitt existirá, pues, una continuidad profunda.

El *absolutismo teológico* del franciscanismo medieval, al atribuir el fundamento de las normas a la voluntad omnipotente divina, *potencia Dei absoluta*, reduce toda ética a teología moral en detrimento de la ética natural profesada por la tradición aristotélico-estoica. El voluntarismo tardomedieval tiende a sustituir la normatividad metafísica reinterpretada por el cristianismo con su fe en la creación por un fideísmo radical, que, desconfiando en la razón, proclama la *potencia Dei absoluta* como fundamento último de la verdad y de la norma. Lo bueno es bueno porque Dios lo quiere; no porque sea bueno en sí mismo, según dictamen de la razón<sup>15</sup>. Este viraje será radicalizado por el fideísmo de la Reforma protestante y posteriormente por Kant al hacer este consistir la conciencia moral en autonomía y libertad. Lutero y Calvino seguirán la senda del voluntarismo ockhamista, mas acorde con los principios de la *sola fides* y de la *natura corrupta*<sup>16</sup>. Tal destrucción de la ontología aristotélica desembocaría inevitablemente en el rechazo del iusnaturalismo en la tradición protestante. Aquel *quia voluit* como soporte de la ética tanto en el cristianismo radical tardomedieval como en su versión secular kantiana no adquirieron rango sociológico y político hasta que M. Weber y C. Schmitt proclamaron a la *decisión* protagonista de los múltiples factores que intervienen en la acción humana<sup>17</sup>. Pero

15 Cf. G. de Ockham, *In 1 Sententiarum*, d. 35 q. 5 G; *In 2 Sententiarum*, q. 4-5 H, 19 O P; *In 3 Sententiarum* q. 12 YY; *Opus Nonag. Dierum* 95: De duplici potestate Dei. El seguidor de Ockham, G. Biel, oponiéndose a Gregoria de Rimini, antivoluntarista tozudo, sentencia: “no la naturaleza de la cosa sino la voluntad de Dios es la norma primera de la justicia” (*Epitome 1*, dist. 43, q. 1E).

16 Con divergencias importantes entre Calvino y Lutero, la doctrina de éste sobre “los dos regimientos” (*Zwei-Reiche-Lehre*), uno mundano, histórico y racional, otro divino, espiritual e íntimo, acabó prevaleciendo. El imperio del mundo se rige por la *lex naturae* impresa en el corazón de los hombres. El reino de Cristo, en cambio, obedece a la *lex evangelii*. Pero incluso la *lex naturae*, según el voluntarismo ockhamista, deriva no de la razón divina sino de la voluntad de Dios: Dios no quiere lo bueno porque es bueno; sino porque El lo quiere, es bueno (*Ueber das 1. Buch Mose* y *De servo arbitrio*, en *Werke*, W. Ausgabe, I, 24 (1900) 6 y 18 (1908), 712. Es tesis, que con matices, comparte Calvino (*Institutio religionis Christianae*, Corpus Ref. 30 (1864) 700. Melancthon, en cambio, optará a favor del iusnaturalismo de corte aristotélico (*Loci theologic i*, Corpus Ref., 21 (1854) 712).

17 Sobre paralelismos entre el *quia voluit* de Ockham y de Kant ver J. M. G. Gómez-

como todo decisionismo, ¿quién evitaría que un líder carismático, sea caudillo, Führer, visionario o profeta, al estilo de Savonarola en la corte florentina o Calvino en Ginebra, identifique su voluntad con la voluntad de Dios e instaure una dictadura de la fe en la que la naturaleza, en sus diferentes versiones, deba de ser erradicada por corrupta? Cuando la *decisión moral fundamental* deje de ser monopolizada por Dios y sea atribuida por el liberalismo laico al individuo ciudadano, la positivización de Derecho resultará inevitable. La democracia será, en este caso, la encargada de cuestionar a la *lex naturae*.

Pocos, cambiando de tercio, dudarían que nuestra civilización esta construida sobre la ciencia y la técnica de modo que ambas no solo determinen nuestro conocimiento e imagen de la naturaleza sino también nuestra conducta respecto a la misma. El tipo de conocimiento y lenguaje que construye la ciencia moderna no procede de la metafísica o de la teología sino de la experiencia y de la relación causa-efecto. La ciencia natural proyectada por Bacon, Galileo y Descartes diseñó un modelo de naturaleza basado en el concepto cartesiano de *res extensa* y centrado en el mecanicismo determinístico de las relaciones causa-efecto. Es un hecho que nuestra imagen contemporánea del mundo (*Weltbild*) se corresponde con el diseño que sobre el mismo han construido las ciencias modernas de la naturaleza, imagen que compite ventajosamente en nuestra civilización tecnocientífica con las heredadas de las tradiciones metafísica y religiosa. Según feliz término weberiano la naturaleza y la sociedad han sido *desencantadas* (*Entzauberung der Welt*). La fisicomatemática moderna descarta el modelo teleológico como estructura de los procesos naturales bajo presión de aquel determinismo mecanicista que las leyes físicas atestiguan. Lo cual implica que la ciencia natural de impronta galileana abandone la idea de una naturaleza valiosa en si misma y, homologando naturaleza y *res extensa* cartesiana, reduzca esta a objeto de conocimiento físico-matemático y a materia de explotación. La relación entre el hombre y la naturaleza a partir de entonces se organiza en forma de dominio y manipulación. La consiguiente desnudez axiológica de la naturaleza anula todo vínculo de esta con la ética, siendo el medio ambiente entregado a la tecnociencia para su uso utilitario. Las ciencias modernas de la naturaleza, interesadas exclusivamente por los hechos, nos presentan una naturaleza despojada de valores y con ello destruyen el puente del derecho natural que durante largo tiempo conecto la ética y la naturaleza, la virtud y la norma. Tal declaración de la neutralidad axiológica de la naturaleza a cargo de la ciencia moderna anula el viejo principio de *justo conforme a naturaleza* (*physei dikaión*) a tenor del cual tanto el pueblo que practica democracia como

el individuo que reivindica autonomía han de ajustarse a una normatividad dada con antelación a la *polis* y al *sujeto moral*. Los dualismos cartesianos sujeto-objeto, *res cogitans-res extensa* generan mundos heterogéneos y contrapuestos.

Otros dos hallazgos básicos del saber contemporáneo: la *historicidad* y la *evolución*, erosionan eficazmente el concepto de *lex naturae*. A medida que un *ordo* inmutable de la naturaleza es evacuado por el antropocentrismo de la modernidad, el hombre se instala en la historicidad según Hegel, en la evolución para Darwin y en la dialéctica social para Marx. Tales conceptos temporalizan valores y normas, distanciándolos de la visión esencialista de los mismos profesada por la tradición metafísica. De ese modo, la idea del cambio se instala en la visión contemporánea del mundo, al menos por tres conductos: 1) los que las ciencias de la naturaleza (biología, genética, ecología) allanan, registrando y formalizando datos en el laboratorio; 2) la doctrina de la evolución, que impregna a partir de Darwin el fenómeno de la vida; 3) la historicidad, que subyace y posibilita las manifestaciones culturales (valores, normas, costumbres) en las que esta instalada la existencia humana. En los tres casos emergen conflictos con la inmutabilidad que se atribuye a la *lex naturae*, a medida que la ciencia, la historia y la evolución erosionan la idea de una naturaleza estática, cuya esencia fundamenta normas y valores inmutables.

La sociedad contemporánea, por su parte, se organiza, se transforma y da cuenta de sí misma, siguiendo los dictámenes y el instrumental de la tecnología. Esta coloniza amplios sectores de la misma, que se ajustan no a un *ordo naturae* dado sino a una *segunda naturaleza* recreada por el hombre<sup>18</sup>. La vida social en su despliegue temporal no es solo naturaleza, es también cultura. Creación y sedimentación de valores y normas por parte de los ciudadanos, que sin pausa y con esfuerzo buscan justicia y felicidad compartida en la *polis*. En este caso las normas y los valores se sustentan sobre la historia sociocultural de la polis en la que el ciudadano ejerce la libertad. La historicidad sociocultural obliga al hombre a codificar sus normas y a crear valores en circunstancias cambiantes en las que son la libertad y la decisión las instancias protagonistas. La *polis* se despliega en vida *política*, según forma *democrática*, a cargo de la libertad del ciudadano, que genera cambio y diversidad. Lo cual ocasiona una dicotomía potencialmente conflictiva: la dualidad naturaleza-cultura, cuyas tensiones desestabilizan los vínculos entre la *lex naturae* y la *lex civilis* tradicionalmente contruidos por el iusnaturalismo.

18 J. Habermas remarca las patologías y desequilibrios sociales que origina tal colonización en *Teoría de la acción comunicativa II*, tr. M. Jiménez. Madrid: Taurus, 1987, 206 ss., 215 ss.. Por nuestra parte hemos analizado las ideas de Habermas en J. M. G. Gómez-Heras, *Ética y hermenéutica*, 356-66, y *En armonía con la naturaleza. Reconstrucción medioambiental de la filosofía*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2010, 364-70.

Además de asignar, por tanto, soportes metafísicos a los organismos<sup>19</sup>, la filosofía clásica completó su visión del hombre con una antropología política (*zoon politikon*), situándole como ciudadano en la *polis*<sup>20</sup>. En esta, hoy en día, las ideas de poder y de norma están mediadas por la democracia. Esta funciona según un pluralismo cultural –tanto ideológico como religioso– al ejercer la libertad. Es fenómeno sociológico potenciado por las migraciones contemporáneas. La conciencia moral, en consecuencia, se ha diversificado y los imperativos democráticos imponen que los valores y las normas sean revalidados por mayorías culturales o políticas que con frecuencia discrepan sobre pretendidas normativas de la naturaleza. En cuyo caso, la soberanía del pueblo podría colisionar con la normatividad de la naturaleza al ser el ciudadano libre quien se da las normas, prescindiendo de heteronomías ajenas a la *polis*. Ya en los famosos debates entre Sócrates y los sofistas, recogidos en memorables diálogos de Platon<sup>21</sup>, colisionan dos principios con pretensión para fundamentar normas: el de la naturaleza, *physis dikaion*, y el de la democracia, *nomos politikos*. El primero remitía a la metafísica; el segundo a la convención social o contrato. En este caso, el individuo en calidad de *ciudadano de la polis*, actúa como instancia autónoma y libre que ejerce su razón, generando normas y valores. Los componentes de la acción moral que nombramos con los términos razonar, deliberar, dialogar, elegir, decidir... restan profundamente modificados respecto a lo que la naturaleza propone, dado que la forma convencional como las normas y los valores se gestan en democracia es el debate público a través del cual el ciudadano expone y razona sus intereses.

Se reitera además como tópico, que sobre el iusnaturalismo se proyecta el *prejuicio metafísico premoderno*, sobre todo a través de la idea de *teleología*. La tradición iusnaturalista, en efecto, se construyó con bloques tanto del clasicismo filosófico grecolatino como del aristotelismo cristiano. Aquel, desde la metafísica, aportó la idea de teleología de la naturaleza como estructura normativa de la misma. Los procesos de la naturaleza, en tal caso, tienden a estadios superiores de perfección, autorrealización y felicidad (*entelecheia*,

19 Aristóteles, *De anima*, II, 3, 414 ss.; 4, 415-6 ss., asigna funciones al alma de plantas y animales, en correspondencia al binomio metafísico materia-forma que aglutina al *compositum* de los seres vivos (*Física*, I, 7, 190-1; II, 1, 192, 329 ss.; *Metafísica*, VIII, 1, 1042; 6, 1045). Cf. H. W. Ingensiep, *Geschichte der Pflanzen-Seele. Philosophische und biologische Entwürfe*. Stuttgart: Kröner, 2001, 26-61.

20 Aristóteles, *Política* I, 2, 1252 b, 1253 a 2 ss.; *Ética a Nicómaco*, VIII, 11, 1160 a.

21 Protágoras legitima positivísticamente las leyes a partir de la opinión vulgar utilitarista (*Koiné doxa*). Entre *nomos* y *physis* media un antagonismo insuperable. Para el sofista es la ley del hombre y no la de la naturaleza la medida de lo justo. Frente a él y a Trasímaco, Platón, vincula las leyes al mundo de las ideas, en donde impera la *recta razón* (*Orthos logos*) (*Teeteto*, 167c; *Leyes*, VI-VII, X). Exposición más amplia en F. Heinemann, *Nomos und Physis*. Munich, 3ª ed., 1978.

telos). La naturaleza en esa hipótesis pretende actuar como norma de la conciencia del individuo, de las leyes de la polis y de la acción tecnocientífica. El individuo, la sociedad y la tecnociencia forman parte de un holismo natural dotado de normatividad. La filosofía helenística en su variante estoica, teorizó tal cuestión en doctrinas como el *logos* cósmico y la *pronoia*, como soportes del ideal moral del sabio<sup>22</sup>. Ambas doctrinas fueron reformuladas por el judeo-cristianismo en sus creencias sobre la providencia y el gobierno divinos del mundo. Su huella está presente en propuestas contemporáneas más o menos afines a la *lex naturae*<sup>23</sup>. La modernidad científica, por el contrario, abandona la idea aristotélico-estoica de una naturaleza dotada de un *logos* inmanente y de una normatividad de tipo teleológico. La imagen mecanicista del mundo diseñada por la físico-matemática newtoniana se muestra contraria a la idea de teleología, dado que a través de la formalización matemática de las constantes legaliformes de los procesos naturales, polarizadas en la relación causa-efecto y extraídas por vía empírica evacua progresivamente el principio teleológico como estructura de la naturaleza. Los hechos que los biólogos y bioquímicos analizan en sus laboratorios se centran en la explicación científica, poniendo entre paréntesis, cuando no rechazando, la interpretación axiológica, que la *lex naturae* requiere.

#### 4. HABLAR DE VALOR EN LUGAR DE LEY, DESACTIVANDO OBJECIONES

Resumiendo lo dicho hasta ahora en estilo retórico, diríase que cinco poderes compiten en nuestra cultura para el cargo de fundamentar normas y revalidar valores: 1) el poder del ser, representado por la metafísica; 2) el poder de Dios profesado por la teología; 3) el poder de la conciencia reivindicado por la antropología; 4) el poder del pueblo, reivindicado por la democracia y 5) el poder de los hechos naturales descrito por la ciencia.

Pero a renglón seguido aparece nuestra pregunta, ¿existe un sexto poder, el poder de la naturaleza? Así lo cree y postula la filosofía medioambiental.

22 Cf. F. Martín Sánchez, *El ideal del sabio en Séneca*. Córdoba, 1984, 166 ss., y A. Medina González, "El ideal del sabio en las escuelas helenísticas", *Boletín Universitario del C. A. de la UNED en Ávila*, 6, 1987-1988, 31 págs.

23 El debate sobre la existencia de teleología en la naturaleza continúa abierto. H. Jonas, siguiendo a Aristóteles y a Leibniz, también atribuye a los organismos vivientes una normatividad intrínseca, de corte teleológico, la cual regula sus procesos y funciones, a la vez que los orienta hacia estadios más desarrollados de la evolución (*El principio de responsabilidad*, tr. J. Fernández Retenaga. Barcelona: Herder, 1995, 103-44). El hombre, al actuar sobre la naturaleza, debe respetar tal normatividad. Sobre el tema en Kant y Bloch cf. J. M. G. Gómez-Heras, "El principio teleológico y su relevancia para la ecología: Bloch versus Kant", en *Anthropos. Suplementos*, Nº 41, Barcelona, 1993, 181-91.

Acorde con él, el presente ensayo defiende la tesis siguiente: *la naturaleza no tiene poder; la naturaleza tiene valor*. Tesis que pudiera ocasionar recelos al iusnaturalismo clásico y despecho enojado a los románticos que atribuyeron a la naturaleza poderes sobrehumanos al sobrecogerse ante la tormenta o aterrorizarse ante el terremoto. Con todo, aunque la naturaleza carezca de poder para promulgar leyes, ciertamente exhibe valores. Y estos conocidos por la ciencia, estimados y elegidos por el hombre, pueden fundamentar, como de hecho sucede, normas y deberes.

Porque recordadas las dificultades existentes, según la exposición anterior, para reconocer la existencia de normas éticas universales, desvinculadas de su gestación histórica, de la conciencia individual y del poder democrático, *tales dificultades quedan desactivadas si en lugar de hablar de leyes naturales hablamos de valores de la naturaleza*. La carga crítica de los argumentos arriba enumerados desciende en intensidad a causa del puesto que la axiología asigna al sujeto, al debate democrático y al marco sociocultural en la revalidación de valores. Por otra parte, dado que se trata de valores intrínsecos o de dimensiones cualitativas de la naturaleza, esta se convierte en vehículo de universalización de los mismos. Desde un punto de vista exclusivamente fenomenológico, es decir, colocando entre paréntesis (*epojé*) a la metafísica, a la teología, a la ciencia natural, a la sociología y a la política, la naturaleza acredita valores que ciertamente *no coinciden* con lo que la tradición denominó *lex naturae* pero que muestran afinidades con su rol sociocultural y ventajas respecto a la misma. Tales cualidades axiológicas adquieren rango normativo mediante la intervención del hombre, cuando la razón las descubre, la voluntad las estima, el dialogo las comunica, el consenso las revalida socialmente y la democracia las legaliza. La naturaleza, en ese caso, no ejerce como instancia de poder legal sino como depósito axiológico que se vive, razona, estima, comunica y a su favor el agente moral responsablemente decide. Lo cual no es poco frente al relativismo subjetivista, la anarquía cultural y el positivismo jurídico.

Con lo dicho no propongo razonamiento apologético alguno en defensa de la *lex naturae*. Abundan quienes lo hacen y con buenas razones<sup>24</sup>. Solamente me interesa mostrar como la teoría medioambiental sobre los valores objetivos intrínsecos de la naturaleza aporta doctrina con afinidades importantes respecto a las tesis clásicas sobre la *lex naturae*, desactivando por ese camino las importantes críticas propuestas a la misma. La filosofía medioambiental sobre los valores intrínsecos objetivos de la naturaleza se construye sobre datos procedentes de las ciencias de la naturaleza (biología, ecología, botánica...) lo cual la sitúa en las cercanías del lenguaje y conocimiento de las mismas.

24 Cf. R. Spaemann y R. Loew, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. Munich: Pieper, 1981.



Corrige con datos objetivos el abstractismo apriorista que aquejó desde siempre al iusnaturalismo. El hacer *epojé* (= poner entre paréntesis) de las formas de razonamiento en las que pretenden tener validez las objeciones contra el carácter normativo de la naturaleza, es decir, los razonamientos metafísico, teológico, antropológico, político etc. y, sustituyendo el concepto de ley por el de *valor*, muestra cómo el principio estoico de *seguir a la naturaleza* es susceptible de una reinterpretación fenomenológica que reconoce un puesto relevante para aquellas instancias que la cultura contemporánea ha convertido en protagonistas del mundo moral, tales como la autonomía de la conciencia, la percepción intuitiva, la estimación emotiva, la revalidación democrática de normas, el debate público, el diálogo intercultural, el consenso social, etc. Con ello aquellas críticas son desactivadas. La categoría *valor* se asigna a los seres naturales independientemente del hombre aunque es a este a quien corresponde conocerlo, estimarlo, elegirlo y codificarlo. Tales actividades implican un protagonismo subjetivo mayor que el que concede el esencialismo iusnaturalista. El valor convierte a lo bueno en interesante y apetecible para alguien. Y aquí aparece la dimensión moral: cuando algo es tenido por valioso, emergen las ideas de deber y responsabilidad. El estatuto ontológico de la naturaleza adquiere dimensión moral, al contraer la voluntad humana la obligación de reconocer y decidirse a favor del valor.

Es de reconocer que la *lex naturae*, al fijar la obligación y el deber, acentúa la *metodología dura* del razonamiento ético. El valor, por el contrario, al incluir elementos emotivos y estimativos en el juicio moral, *ablanda a la ética*, dando cabida a estímulos y aprecio, amen de revalidación social de valores y normas mediante el diálogo y el consenso. Se contraponen dos juegos de lenguaje con rasgos y sentido muy diferentes: el *juego de lenguaje del derecho*, poblado de palabras como autoridad, poder, obligación, mandato, juego que genera rechazos en el sujeto que reivindica autonomía, y el *juego de lenguaje fenomenológico*, que abunda en conceptos como estima, aprecio, intuición, emotividad, que evacúan la aridez de la norma y de la obligación. Diferencias muy a tener en cuenta en las deliberaciones sobre lo verdadero y en la toma de decisiones sobre lo bueno.

Un breve apunte histórico aún para contextualizar el alcance de las afirmaciones anteriores. Priorizar el *valor* sobre la *norma* implica atribuir mayor protagonismo a componente precategoriales y prejurídicos adscritos al *mundo vivido personal*, tales como las vivencias, las intuiciones, los sentimientos e incluso las pasiones. El mundo moral, en ese caso, humedece el abstracto y arido terreno de los juicios teóricos, de las decisiones, de las leyes y de las obligaciones con el riego benefactor que hace germinar la vida moral. Como es sabido, la axiología fenomenológica de principio del siglo XX: Brentano, Meinong, Ehrenfels, Hildebrand, Husserl, Scheler, Pfaender, Reiner... adoptó

una *vía media* entre el objetivismo de la metafísica clásica y el subjetivismo kantiano con el fin de evitar, por una parte, el esencialismo abstracto e inmovilista que lastraba aquel y por otra el formalismo vacío que aquejaba a este<sup>25</sup>. Lo cual parecía oportuno en una coyuntura histórico-social como la vivida en la etapa final de la cultura burguesa, en la que la teoría neopositivista de la ciencia amenazaba con anegar bajo las aguas de su *Wissenschaftstheorie* tanto al realismo de la metafísica como al subjetivismo trascendental de la filosofía clásica alemana. En tal trance las *ciencias del espíritu* reivindicaron estatuto epistemológico y contenidos propios, refugiándose en la historicidad, sea en su versión vitalista, a lo W. Dilthey, fuera en su versión fenomenológica, a lo M. Scheler, o fuera en su versión existencialista a lo M. Heidegger. En cualquier caso, se trataba de rescatar *mundo existencialmente vivido* frente a los universalismos abstractos como el aristotélico y el kantiano, concediendo mayor protagonismo a factores psicológicos presentes en la acción humana, tales como el mundo precategorial de las personas (*Lebenswelt*), la relevancia de la emotividad en las decisiones o el carácter intuitivo de la percepción de lo bueno y de lo malo. Para ello proclamaron a un concepto procedente del mundo económico, el concepto de *valor*, juicio de la reflexión moral<sup>26</sup>.

## 5. LEX NATURAE Y AXIOLOGÍA MEDIOAMBIENTAL

Ante las dificultades acumuladas por la *lex naturae* en su versión tradicional cabe aun preguntarse si estructuras, hechos y procesos de la naturaleza constituyen hoy en día criterios orientadores de la acción humana. Así lo piensa de un tiempo a esta parte la filosofía medioambiental, haciendo valer datos proporcionados por la biología, la ecología o la geología, cuyo olvido es causa del deterioro de nuestro planeta. Y para la bioética posee también relevancia que pueda continuarse hablando de dimensiones axiológicas de la naturaleza, con potencial rango normativo, porque la vida, sea en el hombre, sea en la

25 J. Ortega y Gasset nos introduce al tema en *Introducción a una estimativa. ¿Qué son los valores?*, en *Obras completas* VI. Madrid, 1947. M. Scheler, por su parte, remarca los límites del formalismo kantiano en su ensayo devenido ya clásico, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Munich, 2ª ed., 1980, tr. H. Rodríguez, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*. Madrid, 3ª ed., 2001. No carecemos en castellano de estudios valiosos sobre el tema. Ver L. Rodríguez Duplá, *Deber y valor*. Madrid: Tecnos, 1992, y J. M. Palacios, *Bondad moral e inteligencia ética. Nueve ensayos de la ética de los valores*. Madrid: Encuentro, 2008, entre otros.

26 Ver J. M. G. Gómez-Heras, "El apriori material de valores: el retorno de la ética a las experiencias originarias", en *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*. Madrid: Síntesis, 2003, 207 ss.

naturaleza, se pone con ellos en juego. Valores que merezcan ser conocidos, que motiven por ser estimados y que obliguen al ser preferidos. También la conducta de los hombres respecto a la naturaleza posee sus virtudes y genera personalidad moral.

Una respuesta novedosa a la cuestión de si la naturaleza puede orientar la acción humana esta implicada en *la doctrina de los valores intrínsecos de la naturaleza*, los cuales, sin sido aun codificados en normas, si aparecen como criterios y estímulos de acción. Los valores de la naturaleza son cualidades objetivas intrínsecas a la misma, existentes con antelación a la existencia del hombre. Se trata de cualidades vinculadas a sistemas biológicos, a la identidad específica de animales y plantas o a su estructura genética, mediante las cuales las múltiples especies de animales garantizan la pervivencia de la especie. El descubrimiento de los mismos pertenece a la percepción experimental de los seres vivientes. Los helechos eran valiosos para los dinosaurios herbívoros millones de años antes de que el hombre existiera. Las truchas del Tormes perciben como valiosa para su vida la pureza de sus aguas en la sierra de Gredos, mientras la contaminación de la misma acarrea la muerte hasta para las sufridas carpas. La *capra hispánica* en Gredos selecciona al macho que mejor potencial genético posee, etc.

La documentada ensayista de ética ecológica, A. Krebs, ha rescatado una vieja formula estoica que resume las convicciones de un sector amplio del ecologismo: *naturam sequi, (seguir a la naturaleza)*<sup>27</sup>. A ella asocia importantes ensayistas medioambientales defensores de los valores objetivos intrínsecos de la naturaleza y del potencial estimativo del hombre hacia los mismos<sup>28</sup>. Al atribuir a la naturaleza cualidades valiosas, aunque no implique que las mismas impongan obligaciones y deberes al estilo de las leyes, se reconoce el presupuesto básico para fundamentar axiológicamente una ética natural, que presenta afinidades con lo que tradicionalmente se expresaba como *lex naturae*. Con la ventaja de que la obligatoriedad que media entre la naturaleza y la acción humana es mas digerible para factores antropológicos como la intuición, la

27 A. Krebs, *Naturethik: Grundtexte. Der Gegenwärtigen Tier- und oekoetischen Diskussion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, 358 ss. La idea y la fórmula se encuentran en Crisipo y Estobeo, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, ed. J. Arnim. Stuttgart, 1978 ss., I, 537 y III, 12, respectivamente. Cicerón en *De Republica*, 3, 33 y *De legibus*, I, 12, 33 (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, 325 y 315-7, respectivamente) nos da los textos clásicos sobre la *lex naturae* y su seguimiento. Cf. F. Martín Sánchez, *El ideal del sabio en Seneca*, 167-9, y M. Pohlenz, *La Stoa I*. Florencia, 1967, 234 ss.

28 A. Krebs, *Naturethik*, 352 ss. cita a H. Rolston, K. Meyer-Abich, H. Jonas y V. Höhle, entre otros. Podría haberse ampliado la nómina con los nombres de R. Attfield, T. Regan o A. Naess. Ver C. Velayos, *La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?* Granada: Comares, 1996, 236-48.

experiencia y la emotividad, cuando hablamos de valores que cuando hablamos de leyes. La Formula *naturam sequi*, por su parte, endurece el carácter normativo de la naturaleza con los elementos metafísicos de la cosmología estoica. Esta afirmaba la existencia de una racionalidad o logos cósmico, inmanente a la naturaleza, a la que el hombre había de ajustarse en sus comportamientos. Tal racionalidad, con escasos márgenes para la libertad y amplia carga determinística, estaba vinculada a la providencia (*pronoia*), al destino (*Eimarmene*) y al hado (*fatum*)<sup>29</sup>. Lo cual exigía un misticismo cosmológico como programa de vida, tal como lo practicaba el ideal del sabio, el cual alcanzaba la plenitud moral al echarse en brazos del destino<sup>30</sup>. Por eso Cicerón, traduciendo a Cleanthes, recitaba: *ducunt volentem fata; nolentem trahunt*<sup>31</sup>; y Goethe repetía veinte siglos más tarde: “corresponde al destino y no a los dioses el regalar la vida y quitarla”<sup>32</sup>. El lema estoico, por tanto, presenta a la naturaleza como criterio normativo de vida buena, poder derivado de la racionalidad divina inmanente al cosmos.

Quienes afirman la existencia de valores objetivos intrínsecos en la naturaleza esgrimen una argumentación de corte teleológico o al menos funcional, extendiendo a la naturaleza la estructura finalista que Aristóteles y Tomás de Aquino atribuyeron a la acción humana<sup>33</sup>. La argumentación, en ese caso, se colorea de intenso color antropocéntrico, diversificándose del modo siguiente según el nivel o estrato al que se refiere: a) teleología antropológica, según la cual la vida y acción humanas tienden a un fin que constituye su plenitud y felicidad (Aristóteles, Sto. Tomás); b) teleología biocéntrica (H. Jonas, R. Attfield), atribuible a seres vivos capaces de sentir y a organismos que actúan conforme a un plan para obtener un determinado fin; c) teleología fisiocéntrica funcional (H. Roldston), según la cual toda la naturaleza y ecosistemas funcionan como totalidades orientadas por un plan; d) holismo teleológico (K. Meyer-Abich) a tenor del cual la totalidad de la naturaleza tiende a valores como la complejidad, el equilibrio, la biodiversidad, etc<sup>34</sup>. Tal estratificación permite establecer dimensiones morales diferenciadas en la naturaleza, si bien precisando que solo en el nivel de la teleología antropológica la finalidad ad-

29 Cleanthes, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, 537; otro pasaje: II, 528.

30 Séneca, *Epístola* 107, 11. Ver F. Martín Sánchez, *El ideal del sabio en Seneca*, 51-113.

31 Ver F. Martín Sánchez, *El ideal del sabio en Séneca*, 90-94.

32 El parentesco entre el a veces panteísta poeta y la *Stoa* salta a la vista: „Dem Schicksal ist es, nicht den Göttern/zu schenken das Leben und zu nehmen“, J. W. Goethe, “Prometheus”, A 1/Minerva, en *Werke. Jubilaeums-Ausgabe*. Stuttgart, 1902 ss., 4, 191, y sobre la relación *Fatum-Physis*, 1, 321.

33 Aristóteles, *Metafísica*, V, 2; *Ética a Nicomaco*, I, 5, 1097; *De coelo* I, 4, 271; Tomás de Aquino, *Summa theol.*, I-II, 1, 2, 8; *S. contra Gentes*, I, 75.

34 A. Krebs, *Naturethik*, 352.

quiere carácter moral propiamente dicho, al intervenir el hombre que conoce, estima, comunica y elige libremente.

El razonamiento *naturam sequi*, *Physiomimesis* o seguimiento de la naturaleza pretende una superación del *subjetivismo antropocéntrico* de la modernidad, estableciendo como tesis fundamental la existencia de valores objetivos intrínsecos en la naturaleza, que fundamentan, mediante un proceso de conocimiento, estima y decisión libre y responsable por parte del hombre, el deber moral. Sobre este punto retornaremos en otra ocasión al analizar la posible falacia naturalista. Tal conjunto objetivo de valores, atestiguado por las ciencias de la naturaleza, consiste en vida, identidad específica, biodiversidad, capacidad de generar vida, equilibrio homeostático, armonía, etc. Los valores objetivos de la naturaleza son independientes del hombre y han existido antes y existirán después de él. En cuanto valores naturales aparecen en el escenario de la evolución con anterioridad al fenómeno humano y no están antropológicamente condicionados. La biodiversidad de la selva amazónica es valiosa para el sistema biológico al que pertenece, del mismo modo que los helechos fueron valiosos para los dinosaurios que los pacían millones de años antes de que el hombre hiciera aparición sobre la tierra.

Ante la acción tecnocientífica que este colonizando el medio natural en actividades que van de la explotación mercantil a la transformación utilitarista, cabe preguntarse si no ha llegado el momento de corregir nuestras pautas de acción *siguiendo y respetando* los procesos naturales, de modo que la lógica de los mismos y los valores que representan sean imitados y potenciados en lugar de destruidos o invertidos. La conciencia medioambiental ha rescatado prácticas de antaño al comprobar las enseñanzas y ventajas que la técnica, la medicina o la industria farmacológica pueden extraer de procesos que la naturaleza ha revalidado a lo largo de millones de años. Se muestra, en ese caso, no solo como maestra de conocimiento sino también como modelo de cultura. La retícula exagonal con que el instinto de las abejas distribuyó sabiamente el espacio en el panal de miel fue copiado por los arquitectos que planificaron el aeropuerto de Berlín. Los programas de energías limpias alternativas son toda una lección de seguimiento de la naturaleza. Por no recordar la fecundidad estética de la naturaleza para crear cultura cuando Leonardo da Vinci diseña el paisaje de la *Virgen de las Rocas*, cuando Turner sublima la experiencia estética al pintar una tormenta de nieve en los Alpes o cuando nuestro Antonio Gaudí adorna parques, palacios e iglesias con formas copiadas del *libro de la naturaleza*<sup>35</sup>.

35 Ejemplo de *Physiomimesis* es la obra arquitectónica legada por este arquitecto catalán. Su creación cumbre, la admirable basílica de la Sagrada Familia de Barcelona, asemeja un bosque de columnas neogóticas en forma de palmera y revestido de flora tropical.

En un mundo transformado por la tecnociencia, sin embargo, los intereses de los individuos y los logros de la sociedad tienden a canalizarse por las vías del utilitarismo y del pragmatismo. El ciudadano organiza su vida social en la polis más por procedimientos tecnocientíficos que por ideales axiológicos. Le interesan más los éxitos a corto plazo que los deberes de conciencia. Los intereses egoístas en tal caso prevalecen con frecuencia sobre los bienes generales, generando *relativismo moral*. El resultado es bivalente: pluralismo bioético por una parte y por otra escepticismo relativista. En ambos casos, el criterio de la moralidad tiende a concretarse en la maximización de lo útil para el mayor número y en el incremento de bienestar. Frente a tal *antropocentrismo utilitario* la axiología medioambiental reivindica como criterio de acción el respeto al *ordo naturae*, plasmado en los valores objetivos intrínsecos de la naturaleza. Estos ponen límites al positivismo relativista a la hora de revalidar democráticamente leyes. Mantener valores como la vida, la biodiversidad, el equilibrio biótico, la protección de especies, la estabilidad del clima, hacer posible la vida de las generaciones futuras, etc. condiciona el ejercicio de la vida democrática.

Urge recordar que no solo los caudillos practican el *totalitarismo* político. Este puede ocultarse tras las fachadas de la democracia, cuando desconociendo esta los propios límites vulnera la libertad de las conciencias y el aprecio hacia los valores naturales. La sociología empírica levanta acta de que la gestación de normas y la sedimentación de valores cambian de sentido también en la *Bioética*. Las normas y valores que regulan la vida de una sociedad pragmática y secularizada no son aquellas que se sustentan sobre presupuestos metafísicos o religiosos sino en intereses utilitaristas, que se concretan en votaciones parlamentarias democráticas. La bioética funciona también en la interioridad de tales contextos, respecto a problemas básicos de las mismas concernientes al origen y final de la vida o a manipulaciones del cuerpo humano mediante procedimientos quirúrgicos o modificaciones genéticas. Todos admiramos las altas prestaciones del tratamiento tecnocientífico de las enfermedades y los beneficios que reporta al ser humano técnicas paliativas del dolor. Los quirófanos están llenos de esperanzas y felicidades recuperadas. El problema reside en la compatibilidad de tales actos tecnocientíficos con el patrimonio axiológico inherente a la naturaleza. Porque la corrección, pongamos por caso, de defectos genéticos en embriones o la anulación de taras hereditarias no posee la misma cualificación moral que la manipulación genética de embriones normales dictada por caprichos arbitrarios del “hijo a la carta”. La ética medioambiental rechaza que la acción tecnológica sobre la naturaleza se oriente por los intereses utilitarios de una sociedad sumida en el mercantilismo. Los deberes hacia la naturaleza establecen distancias entre el deber moral y el interés individual. El puesto y función del hombre en un cosmos que le trasciende en posibilidades de vida y acción atestiguan que el bien global de la humanidad está por encima de los intereses de los individuos.

El apriorismo esencialista de la ética iusnaturalista precisa ser equilibrado, sin embargo, con hechos empíricos concretados por la libertad del sujeto (democracia), la contextualización histórico-social (cultura) y el dato científico (ciencia natural)<sup>36</sup>. Es cabalmente lo que posibilita el priorizar el concepto de *valor natural* sobre el de *lex naturae*. La cultura ecológica implica procesos de aprendizaje y codificación de los valores de la naturaleza y la correspondiente metodología *inductivista* en el conocimiento los mismos. De hacerlo así se corrigen tanto los excesos dogmáticos del principalismo esencialista como los excesos de un empirismo sociocultural. La tesis de los valores objetivos intrínsecos de la naturaleza posibilita aquella corrección aportando datos científicos, posibilitando revalidaciones democráticas y respetando libertades de conciencia. *Con lo cual mantiene el protagonismo del agente moral hombre a través del conocimiento racional (ciencia), de la gestión histórico-social de normas (historicidad) y de la revalidación pública discursiva de valores.* Tales ventajas se consignan a través de una *hermenéutica crítica* que concilie hechos (datos) y principios bajo el denominador común de una ética transcultural de mínimos. La hermenéutica crítica posee virtualidades importantes para interpretar y revalidar procesos subjetivos de la conciencia y contextos histórico-sociales. La génesis sociocultural de múltiples valores y normas, tal como atestiguan valores como la libertad, la tolerancia o la paz, exige una metodología hermenéutica en la que según el principio de la circularidad se progresa contrastando datos sociológicos y principios morales a través del diálogo crítico y el discurso argumentativo, con el consenso como meta, mediante la aceptación de valores y normas por todos los afectados. Se trata de conciliar las instancias transcendentales que la conciencia moral aporta, tales creencias o postulados, con los datos tanto de la ciencia como de la sociología cultural.

Reconocer a este propósito la génesis histórica sociocultural de los sistemas de normas y valores concretos o la existencia de valores naturales descritos por la ciencia, potencia los procesos de universalización moral en curso en nuestra aldea global plural y multicultural. Si la *lex naturae* implicaba: a) un rechazo del positivismo sociológico y jurídico (Kelsen) por carecer de un fundamento metafísico de lo bueno y justo; b) Una crítica a la ética apeliano-habermasiana del discurso por su carácter meramente formal, el recurso al concepto de *valor intrínseco de la naturaleza* desactiva ambos conflictos: a) otorgando mayor protagonismo a las ciencias naturales, que describen los valores inherentes

36 El carácter abstracto e indeterminado de la *lex naturae* ya fue reconocido por Tomás de Aquino, quien asignó a la *lex civilis* (humana positiva) la tarea de explicitar y desarrollar la substancia legal y moral implícita en aquella: “Ex praeceptis legis naturalis, quasi ex quibusdam principis communibus et indemostrabilibus, necesse est quod ratio humana procedat ad aliqua magis particulariter disponenda” (*Summa Theol.*, I-II, 91, 3).

a la naturaleza y a la conciencia democrática; b) Como M. Weber mostró al trazar la génesis inductiva de los tipos ideales, permite constatar la vigencia de aquella *lex naturae* en procesos convergentes que una metodología comparada permite descubrir en las diferentes culturas y ordenamientos jurídicos. Un elenco de los mismos detecta tendencias comunes en la naturaleza humana y reconocimiento de los valores intrínsecos en la naturaleza física que forman la base de las legislaciones positivas. El origen y sedimentación de las categorías y valores que componen el mundo moral implica su génesis histórico-cultural. c) Al afirmar, por otra parte, el carácter objetivo intrínseco de las cualidades y estructuras de la naturaleza se pone límites al subjetivismo axiológico y al relativismo consiguiente.

Para la *bioética*, en especial, la *Physiomimesis* se ofrece como espacio fecundo e insospechado de progreso sanitario. En este caso la *physiomimesis* toma por modelo a la *naturaleza humana*. La medicina regenerativa con sectores tan esperanzadores como la reproducción de tejidos con vistas a trasplantes y el desarrollo de células multipotentes tiene mucho que aprender e imitar de una naturaleza, que funciona a la manera de laboratorio experimental revalidado por millones de años. La tecnociencia, en ese caso, deja de ser una *violación* de la naturaleza para convertirse en una *imitatio* de la misma. Y una última consideración sobre la construcción de juicios morales en sectores tan sensible de la *bioética* como la gestación de la vida humana: el modelo teleológico de la acción moral, tan generalizado como esquema preferente de interpretación de actos del hombre y procesos de la naturaleza, reclama urgentemente ser completado con otras fuentes de la moralidad acreditadas a lo largo de la modernidad como son la historicidad de la existencia humana, la situación contextual del agente moral, la autonomía de la conciencia, la dignidad humana o la excelencia en el amor. Todos ellos aparecen sintetizados en lo que contemporáneamente denominamos *persona*, por la que lo mucho que la naturaleza aporta –sea medio natural sea naturaleza del hombre– puede ser transformado en *mundo moral*<sup>37</sup>.

37 El principio de *naturam sequi* aquí defendido en modo alguno se olvida del primado del hombre como agente moral. El es quien puentea el mundo natural y el mundo moral. En un estudio tan claro en la exposición como clarividente en el enfoque J. Conill, “¿Regreso a la naturaleza humana? Una reflexión bioética”, en M. T. López de la Vieja, ed., *Bioética. Entre la medicina y la ética*, 101-13, presenta como uno de los rasgos de la reflexión moral actual el “regreso a la naturaleza humana”. Pone límites, sin embargo, a los entusiasmos del empeño, recurriendo a la categoría zubiriana de *persona* (pp. 106 ss.).