

S. ADAM SEAGRAVE, *The Foundations of Natural Morality. On the Compatibility of Natural Rights and Natural Law*, Chicago University Press, Chicago, 2014, 184 pp. ISBN 9780226123431.

Es este un libro de gran relevancia en los estudios filosóficos contemporáneos dedicados a proseguir la reflexión política iniciada durante el pasado siglo por un grupo de pensadores europeos y norteamericanos que intentaron, frente a las modas triunfantes y al olvido de la historia de la filosofía, recuperar un modo de pensar antiguo y medieval y los problemas correspondientes a los que éstos hicieron frente. En particular, se ocuparon del problema de la ley natural y los derechos naturales, tan importante en el contexto de postguerra, después de la proclamación en 1948 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

En palabras Lee Ward (autor de *John Locke and Modern Life*), se trata de

“una de las más importantes obras sobre la ley natural y los derechos naturales de nuestra generación. No solamente -sigue diciendo Ward- Seagrave explora con fluidez y capacidad los fundamentos filosóficos de la moralidad natural, sino que también muestra cómo los conceptos de ley natural y derecho natural, entendidos adecuadamente, pueden enriquecer los debates políticos públicos actuales cubriendo temas tan controvertidos como la preocupación por la salud universal, el matrimonio entre personas del mismo sexo o la pena de muerte. Seagrave da a la venerable tradición de la ley natural y los derechos naturales un renovado vigor que retará y provocará a un buen número de teóricos políticos contemporáneos más allá de nuestras tan confortables asunciones sobre la justicia”.¹

En las páginas que siguen presentaremos sucintamente el contenido de este libro que ha prometido mucho dentro de los estudios actuales sobre los derechos naturales. Su título *The Foundations of Natural Morality*, hace referencia a un problema clásico. Su autor, S. Adam Seagrave, profesor de ciencias políticas en la Northern Illinois University y formado en la Universidad de Notre Dame bajo la dirección de Michael Zuckert, ha revitalizado este problema desde una perspectiva en gran parte straussiana. El temprano éxito y la extensa buena acogida que ha recibido el libro le han permitido al autor embarcarse en un nuevo libro cuyo título es *Liberty and Equality: The American Conversation*.

Seagrave comienza estudiando la concepción moderna del derecho natural en John Locke y de su relación con la idea antigua, medieval y moderna de “ley natural” (*Natural Law*). Existe una controversia entre los actuales defensores del iusnaturalismo y de la tradición de los “derechos naturales” (*Natural Rights*). Un frente defiende que el concepto de ley natural es la base -y en parte se ha mantenido como tal- en el concepto de derecho natural. Como enuncia el subtítulo de la obra de Seagrave, el problema central del mentado debate es si existe o no una compatibilidad entre los derechos naturales y la ley natural, es decir, si uno y otro concepto se encuentran separados totalmente o el segundo es el origen del primero y es, consiguientemente, imposible desvincularlos.

John Locke es el autor principal cuya posición teórico-política es examinada en *The Foundations of Natural Morality*. Siempre resultará un dato

¹ L. WARD, “Reviwe Quote”

<http://press.uchicago.edu/ucp/books/book/chicago/F/bo17607560.html> (Consultado: 15-12-2014).

de gran relevancia para el lector de la historia de la filosofía moderna y, en particular, del pensamiento filosófico de John Locke, el hecho de que su más importante obra pertenezca al ámbito de la gnoseología -el *Ensayo sobre el Entendimiento Humano*, en el cual se establecen las bases del empirismo- y de que, al mismo tiempo, el filósofo inglés sea considerado el fundador de la tradición de pensamiento político liberal. Es decir, Locke es un personaje que cultiva, al menos, dos ramas de la filosofía bien distintas. Su pensamiento político se desarrolla en obras como el primer y el segundo *Tratado sobre el gobierno civil* y su *Carta sobre la tolerancia*.

Esta doble faceta de Locke es también habitual en sus grandes interlocutores (anteriores y posteriores), quienes cultivaron distintos campos del conocimiento filosófico: Rousseau, el fundador del pensamiento político democrático, se acerca a la estética y a la teoría del arte (*Ensoñaciones de un paseante solitario*); Kant se ocupó de todos los ámbitos de la filosofía (a excepción de la filosofía del lenguaje, al menos si entendemos ésta en el sentido contemporáneo); Hume fue tanto epistemólogo como historiador (publicó una obra inmensa sobre la Historia de Escocia); Descartes, antes que todos ellos, había cultivado la matemática y la física (campos en los que realizó contribuciones), e incluso la moral (en sus *Reglas para la dirección del Espíritu*); Spinoza realizó contribuciones en el campo de la óptica y se dedicaba profesionalmente a ella, al tiempo que se constituyó como uno de los más prominentes representantes del racionalismo moderno, no sólo en el ámbito de la epistemología sino también en el de la filosofía política y la filosofía de la religión, iniciando un proceso de secularización y una defensa de la democracia² imparables en la Europa del siglo XVII; Leibniz también se ocupó de distintos ámbitos de la filosofía (es conocido por su *Monadología*, una obra breve que intenta explicar, en el contexto de la metafísica que llega hasta él, la composición de la realidad; su producción fue abundante, no obstante, y cuenta con aportaciones en muchos otros campos, al tiempo que fue matemático (es célebre su polémica con Newton en torno a la invención del cálculo infinitesimal), jurista y otras labores de carácter intelectual; Montaigne, precedente de Descartes, había sido también jurista, hasta que abandonó todo y se encerró en una torre, donde compuso sus *Essais*; Bacon fue, además de científico y filósofo, un importante político, que tuvo grandes problemas en su época; Hobbes fue tanto científico como filósofo político (*Leviathan*) y teólogo.³

El primer capítulo del libro se titula “Locke on Natural Rights and the Natural Law”. La interpretación predominante afirma que hay una clara ruptura entre las concepciones antigua, medieval y moderna del derecho natural y que no hay elementos comunes entre ellas. En suma, son etapas completamente distintas de la teoría del derecho natural y, como tales, no tienen los mismos fundamentos. La idea contemporánea de los derechos humanos, no obstante, se encuentra en íntima conexión con la idea moderna de los derechos naturales, y esta última a su vez está vinculada a la idea de la ley natural.

El autor del libro incluye al comienzo una cita de un pasaje extraído del *Leviathan* de Hobbes. En esta cita se hace una clara distinción entre el derecho (*Right, ius*) y la ley (*Law*, del latín *lex*):

“El *derecho* consiste en la libertad de hacer o no hacer, mientras que la *ley* determina e impele a una u otra; de modo que la ley y el derecho difieren tanto

² Cf. B. SPINOZA, *Tratado teológico-político*, Alianza, Madrid, 2008, cap. 20.

³ Cf. T. HOBBS y J. BRAMHALL, *Sobre la soberanía*, Hydra, Buenos Aires, 2013.

como lo hacen la obligación y la libertad, que en una y la misma cuestión son inconsistentes⁴.

A pesar de que Locke cultivara esferas tan distintas dentro del ámbito de la filosofía como son la epistemología y la teoría política y social, ha realizado aportaciones significativas a debates sobre problemas muy específicos y que pertenecen a sendas esferas. La contribución de Locke al debate sobre los derechos naturales -entre los cuales se incluye la propiedad privada, lo cual ha supuesto, como algunos estudiosos han defendido, un punto de partida para la economía liberal- ha sido significativa y está presente en documentos políticos tan relevantes como la Declaración de los derechos hombre y del ciudadano. La parte dedicada a los derechos del hombre recibe la influencia del pensamiento político liberal que Locke inaugura en las obras citadas, o ésta es al menos la interpretación que han presentado algunos autores.

Los derechos naturales del hombre deben ser reconocidos y garantizados por un pacto social, gracias al cual se otorgue a todos los ciudadanos lo que les pertenece por naturaleza.⁵ Locke incluye dentro del conjunto de derechos naturales a la libertad, la igualdad y a la propiedad. El hecho de haber considerado a la propiedad como un derecho natural supone una gran novedad que dará origen a una nueva forma de concebir los derechos humanos. A diferencia de lo que posteriormente defenderán otros autores, Locke entiende que el pacto debe reconocer algo que le pertenece al hombre por el hecho de ser hombre⁶. Los derechos, aunque son políticos, tienen su fundamentación en la naturaleza humana. Los derechos no son fruto del pacto, es decir, los derechos no existen solo en sociedad, donde las leyes gobiernan las relaciones entre los hombres. Los derechos se encuentran en el “estado de naturaleza”, un lugar imaginado por algunos pensadores contractualistas de manera idílica, en el que los hombres se hallan en un estado de bondad natural. Para Locke, el estado de guerra no coincide con el estado de naturaleza. Éste deviene en estado de guerra cuando, por las condiciones existentes en el estado de naturaleza, un individuo intenta dominar a los otros e incluso considerar como suyo algo que no le pertenece o que pertenece a todos. Rousseau señalará contra Locke que el origen de la propiedad privada se encuentra en el acto de un hombre que por vez primera toma un territorio que no le pertenece y dice que es suyo. Este acto, que pretende demostrar superioridad ante el resto, debía haber sido sufragado. En el estado de bondad e ingenuidad (según imagina Rousseau al estado de naturaleza) no existe nada de lo que encontramos en la sociedad, ni siquiera los derechos⁷. Rousseau considera que los derechos como la libertad son naturales, y que el pacto social debería garantizar la erradicación de toda tiranía, una tiranía que se encuentra presente *de hecho* en la sociedad y no en el estado natural. La concepción negativa de la sociedad, presente en Rousseau, se contrapone a la de Locke. Rousseau dirá también contra Hobbes que éste proyecta en el estado de naturaleza lo que sólo existe en sociedad. Hobbes, a diferencia de Locke, entiende que el estado de naturaleza es un estado de guerra. Locke señala, aun sin dar el hombre de Hobbes, que la concepción

⁴ S. A. SEAGRAVE, *The Foundations of Natural Morality. On the Compatibility of Natural Rights and Natural Law*. Chicago University Press, Chicago, 2014, *Ibíd.*, p. 6

⁵ Cf. J. LOCKE, *Segundo tratado del gobierno civil*, Alianza, Madrid, 2007.

⁶ Cf. M. JIMÉNEZ REDONDO, *Modernidad terminable e interminable*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003.

⁷ Cf. J.-J., ROUSSEAU, *Contrato social*, Madrid, Tecnos, 2006.

hobbesiana del estado de naturaleza es errónea.⁸ La diferencia entre el estado de naturaleza y el estado social reside en la *garantía* de los derechos, según Locke. En el estado de naturaleza pueden ser violados los derechos y el que obra de este modo no obtiene castigo: al no haber jueces, no pueden haber castigos justos. La justicia no existe en el estado de naturaleza (en este punto coincide con Hobbes). El estado social es más justo que el estado de naturaleza. Es inevitable que el estado de naturaleza devenga en estado de guerra debido a la inexistencia de jueces que impartan justicia ante la violación de los derechos naturales.

La tradición moderna del derecho natural se inicia con Locke. El capítulo que Seagrave dedica exclusivamente a Locke en *The Foundations of Natural Morality* pone de manifiesto que, por un lado, el filósofo inglés es, como hemos afirmado, el padre de la tradición liberal, el cual desarrolla una nueva concepción de los derechos; pero, por otro lado, está influido y realiza una contribución a la tradición de la ley natural que parte de Santo Tomás de Aquino. Para Leo Strauss -uno de los mayores conocedores de la filosofía política moderna- Locke fue más importante como representante del liberalismo que como parte de esa tradición del iusnaturalismo medieval.⁹

La aportación de Locke no es sino uno de los puntos de partida de la moderna teoría de la propiedad privada, como hemos hecho notar. Aunque es ésta una cuestión principal dentro del *Segundo Tratado* de Locke, no es la más significativa. Sin embargo, por la influencia que ha ejercido en el pensamiento liberal, ha sido objeto de estudio de numerosas investigaciones sobre el pensamiento de Locke.

El filósofo inglés considera que la propiedad privada es legítima (es un derecho natural), pero no por ello desestima la idea de que la totalidad del terreno en el que se encuentra el hombre pertenece a Dios. Dios es el propietario “natural” de la tierra en la que habita el hombre, y de la tierra que cultiva. El modelo de propiedad que encontramos en Dios debe ser aplicado también a los hombres. Dios tiene privilegios sobre la propiedad privada de los hombres. Lo que los hombres dicen que es suyo en realidad pertenece a Dios, y por tanto no pueden sino emplearlo sabiendo que el verdadero propietario es Él. Disponer de una propiedad equivale a hacer uso libremente un bien material que pertenece a Dios.¹⁰ Se debe, por tanto pedir permiso a Dios para hacer uso de tales bienes, del mismo modo que los demás derechos naturales se tienen “con el permiso de la ley natural”¹¹. La permisibilidad de Dios y la de la ley natural son, en consecuencia, una y la misma cosa. La ley natural representa a Dios, y es de ella de donde se deriva la potestad de los derechos naturales. Tales derechos, por ello, se derivan de Dios mismo. Están fundamentados en la ley natural, es decir, en Dios. La disposición de los derechos naturales es una evidencia de la permisibilidad de Dios para hacer uso libre de los mismos.

Pero esta concepción de la relación entre la ley natural y los derechos naturales no es la única que han interpretado los estudiosos de Locke en sus obras. Existe una línea de interpretación diferente, incluso contraria, que afirma que, lejos de derivar los derechos naturales de la ley natural, Locke realiza lo contrario: fundamenta la ley natural en un “marco básico” que está constituido por los derechos naturales. Tales derechos tienen una prioridad ontológica,

⁸ LOCKE, *Segundo tratado del gobierno civil*, cap. 2

⁹ SEAGRAVE, *On Foundations of Natural Morality*, p. 24

¹⁰ *Ibíd.*, p. 31

¹¹ *Ibíd.*

histórica y fáctica con respecto a la ley natural. Dentro de esta interpretación del pensamiento político de Locke se encuentran autores como Leo Strauss o Catherine y Michael Zuckert.

Locke ha sido situado en ambos lados de la controversia. Existen, en consecuencia dos grupos de intérpretes de su pensamiento político: los que lo sitúan a favor de la tesis de la compatibilidad-continuidad entre la idea de ley natural y la de los derechos naturales y los que consideran que su pensamiento argumenta directamente contra esta tesis y, a causa de ello, sirve como fundamento de tesis distintas. Es paradójico que una misma posición sea comprendida de modo tan diverso. Locke sigue siendo estudiado y su pensamiento parece contener gran actualidad, dado que el pensamiento liberal predomina en buena parte de los círculos filosófico-políticos. El pensamiento norteamericano ha desarrollado una nueva versión del liberalismo clásico, añadiendo correcciones e introduciendo nuevas ideas que lo hagan viable en campos donde parece no ser provechoso. El liberalismo, por ejemplo, parece ser una teoría filosófico-política hartamente útil para comprender las diferencias culturales y proponer modelos de integración entre los ciudadanos que no tienen en común su cultura (dentro de la cual se incluyen las ideas de bien -la moral-, las ideas sobre el más allá -la religión- y e incluso las ideas de justicia -la política-). J. Rawls intentó revisar la teoría política liberal en su obra sobre la idea de justicia y posteriormente en *Liberalismo político*, gracias a lo cual poder articular en el contexto estadounidense y canadiense el pluralismo moral y religioso, que se ha acrecentado en los últimos años y que ha pasado a ser un elemento constituyente de la ciudadanía americana.

De acuerdo con una de las interpretaciones del pensamiento político de Locke, su posición actualiza la tradición de la ley natural que parte de Tomás de Aquino y, en consecuencia, es partidario de Hooker y crítico de Hobbes. Una interpretación contraria a ésta defiende que Locke sólo critica a Hobbes en determinados puntos y que ello no puede hacernos concluir que la totalidad de la posición liberal de Locke es contraria a la de Hobbes. Si bien Locke diferencia entre un estado de naturaleza (que es un estado de paz) y un estado de guerra (en el que los hombres entran a causa de la carencia de jueces que propongan, legitimen y apliquen leyes a todos los ciudadanos), y presenta esta diferencia como una crítica a la concepción hobbesiana del estado de naturaleza, existen ideas comunes en la posición de uno y otro pensador, ideas más relevantes y significativas que nos permiten emplazar a Locke en una tradición distinta a la de la ley natural. Esta última interpretación también sostendrá que Locke, rechazando o al menos discrepando con la tradición de la ley natural, es partidario de la tesis que afirma la discontinuidad entre la tradición de Aquino y la que defiende los derechos naturales.

Además de referirse a la concepción que Jacques Maritain sostiene de la relación existente entre la idea de ley natural y la idea de derechos naturales (y las correspondientes tradiciones de pensamiento en que se desarrollan), Seagrave hace mención de la influencia que Maritain ha ejercido en los posteriores estudios sobre los derechos naturales. Considera que las distinciones establecidas por Maritain están presentes en los autores posteriores que han debatido sobre este problema.¹² El enfoque de Maritain se ha mantenido, al menos, en un autor como John Finnis, quien ha hecho suya la distinción expuesta entre una dimensión ontológica (lógica) y otra

¹² *Ibíd.*, p. 7

epistemológica (histórica) con respecto a los derechos humanos. Al mismo tiempo, ha defendido la tesis fundamental de Maritain, la cual afirma que existe una compatibilidad y una continuidad entre la idea de la ley natural y la del derecho natural.

Maritain fue uno de los principales impulsores de la redacción de la Declaración Universal de los Derechos Humanos. Poco tiempo después impartió unas conferencias (en 1949), en el contexto de postguerra, con el célebre título *Man and the State*, en la Walgreen Foundation. Toma como referencia la tradición de pensamiento político democrático y liberal que actuó como fuente y apoyo de la elaboración de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789. Como Seagrave, Maritain considera que la moderna concepción de los derechos bebe de la idea de ley natural.

Maritain señala que los derechos humanos han pertenecido siempre al hombre, pero han sido reconocidos, proclamados, asimilados o asumidos políticamente en un determinado momento histórico. Esto concierne al segundo aspecto fundamental de tales derechos (el gnoseológico). El hecho de que los derechos hayan adquirido tal estatuto tardíamente no implica que no pertenecieran con anterioridad al hombre. Maritain rechaza la posición que afirma que los derechos humanos son un constructo histórico-político que no pertenece a la naturaleza del ser humano. Maritain considera que tales derechos se encuentran asentados en su naturaleza y que partiendo de ello han de ser derivados y justificados.

En el capítulo segundo, titulado “Self-Consciousness, Self-Ownership, and Natural Law”, el autor introduce, siguiendo el hilo argumentativo expuesto, una nueva cuestión. Examina la función que desempeñan la conciencia individual, la conciencia de sí y la autoconciencia en la teoría política de Locke. Define a la autoconciencia como “el estado que caracteriza y constituye a sí mismo”.¹³ El sí mismo no existe sin la conciencia de sí mismo; es decir, la conciencia de sí mismo es el proceso mental a través del cual emerge el sí mismo. El sí mismo, por tanto, es producto de la conciencia, y no a la inversa. Puesto que la conciencia precede al sí mismo, no podemos hablar de un *sí mismo que se hace consciente (de sí)*, sino de una *conciencia que adquiere conciencia de sí*. Aunque puedan parecer procesos mentales semejantes, son distintos e incluso contrarios. La conciencia de sí mismo es, por tanto, el estado mental en el que la conciencia se ha desdoblado al establecer como objeto cuyo a sí misma. Lo que caracteriza a la conciencia es su *intencionalidad*, como puso de manifiesto Husserl: la conciencia siempre es conciencia *de*. Y en el caso de la autoconciencia, la conciencia es *consciente de sí misma*. Como ha señalado Taylor, la interpretación o comprensión de sí mismo que lleva a cabo el sujeto es esencial en la formación de su identidad. Esta identidad, por tanto, no está predefinida. Es resultado de una construcción. En este sentido, el sí mismo sólo puede concebirse como tal a sí mismo antes de que éste se haya completado o definido totalmente. El sí mismo no existe todavía de forma completa cuando se hace consciente de sí. Incluso, este proceso a través del cual se hace consciente de sí contribuye a la formación del sí mismo, pues, como hemos indicado, no es el sí mismo el que es autoconsciente, sino la conciencia la que se dota de un sí mismo al situar como objeto suyo a sí misma. Al ser conciencia *de* sí misma, al ser autoconsciente, la conciencia estructura un sí mismo que es el “yo” del cual

¹³ *Ibíd.*, p. 61

decimos que se hace consciente de sí. Pero este “yo” (o identidad) es el resultado del proceso de autoconciencia, y no el que protagoniza esa autoconciencia.

Seagrave cita los estudios que Charles Taylor y Michael Sandel han realizado recientemente sobre el concepto de sí mismo en la filosofía moderna. Ambos defienden que el sí mismo no existe sin un trasfondo o marco comprensivo previo en el que existen ideas morales, políticas y sociales que constituyen a dicho sí mismo. Esta teoría del sí mismo, al menos en el caso de Taylor, entronca con la teoría política denominada “comunitarista”, que forma parte del debate en torno al liberalismo político (cf. Taylor). Aunque Taylor ha desarrollado en trabajos específicos una teoría del sí mismo, retoma esta teoría en un célebre trabajo de carácter político: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*¹⁴. Existe un conjunto de elementos previos a la constitución del sí mismo. Sin ellos no puede existir el sí mismo. En consecuencia, no es el sí mismo el que *selecciona* lo que lo constituye, sino que él mismo es resultado de un proceso de conjunción de componentes que sirve como marco en el cual se forma, y que nunca está concluido definitivamente (por eso el sí mismo puede cambiarse a sí mismo una vez se ha constituido como tal). “La autoconciencia es un estado de actividad continua (...), en la medida en que es una suerte de actividad reflexiva”.¹⁵

Una objeción posible a la idea de que el sí mismo nace en un proceso en el que la conciencia se torna a sí misma su objeto afirma que el sí mismo ya es un objeto constituido cuando se torna objeto de la conciencia (cuando la conciencia se torna autoconciencia); en caso contrario, no podría ser objeto de la conciencia. Por tanto, el sí mismo precede al proceso de conciencia de sí mismo, y no a la inversa.

A raíz de esta problemática, Seagrave llega al problema anunciado en el título de la obra, al que responde en el capítulo cuarto basándose en lo ya expuesto en los capítulos anteriores: ¿Existe un fundamento de la moralidad natural? ¿Es posible fundamentar en los derechos naturales o en la ley natural la moralidad? ¿A caso existe una moralidad *natural*, o no sucede más bien que todas las moralidades o morales son resultado de un constructo racional, que nunca es autónomo e independiente de la sociedad en la que nace? Seagrave responde a estas preguntas desde la perspectiva de la continuidad-compatibilidad entre la ley natural y los derechos naturales.

En el capítulo quinto y último del libro, titulado “Aplicaciones prácticas”, señala que

“la moralidad natural goza de un estatuto ontológico idéntico incluso si fuera completamente ignorada por todos los seres humanos en todos los tiempos, y el ordenamiento de los hechos en sí mismos no sufría en modo alguno un perjuicio a causa de acciones contrarias”.¹⁶

La moralidad natural tiene un enraizamiento político y jurídico en los derechos humanos. Seagrave sigue la concepción de los derechos naturales que ha desarrollado en el siglo XX Leo Strauss. En todos los capítulos del libro el autor cita *Natural Right and History*. Pero, al mismo tiempo, el autor intenta compaginar la tradición filosófica en la que se inserta el pensamiento de Strauss

¹⁴ *Ibíd.*, p. 63

¹⁵ *Ibíd.*, p. 62

¹⁶ *Ibíd.*, p. 141

con la noción de moralidad más próxima al iusnaturalismo tomista.¹⁷ Éste es uno de los horizontes del libro y en el que su autor ha sabido perfilar y actualizar la tesis de la compatibilidad entre dos tradiciones de pensamientos que hoy, como nos indicaba al comienzo Lee Ward, tienen mucho que decir sobre cuestiones tan relevantes como las ideologías de género, la hibridación de sexos o la creación de nuevos sexos, que plantean el problema de si todos los seres humanos son iguales en condiciones y en derechos y que nos conduce, en consecuencia, necesariamente a delimitar los rasgos de aquellos a los que naturalmente les pertenecen un número determinado de derechos. Frente a quienes consideran, de acuerdo con las nuevas tendencias, que no parece posible que exista un estatuto ontológico idéntico de los derechos humanos, Seagrave intenta mostrar por qué sí existe apoyándose en algunos de los autores citados, donde destacan Maritain y Strauss.

Víctor Páramo Valero

¹⁷ Véase M. A. VANNEY, “Leo Strauss y el pensamiento de Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 19 (2012), pp. 115-125.