



UNIVERSIDAD  
DE PIURA

FACULTAD DE HUMANIDADES

**Las formas básicas de bien: una lectura de la Ética  
filosófica de John Finnis**

Tesis para optar el Grado de  
Máster en Filosofía con mención en Antropología Filosófica

**Sebastián Nicolás Carabaño Botto**

Asesor(es):  
Dr. Luis Francisco Eguiguren Callirgos

Lima, agosto de 2020

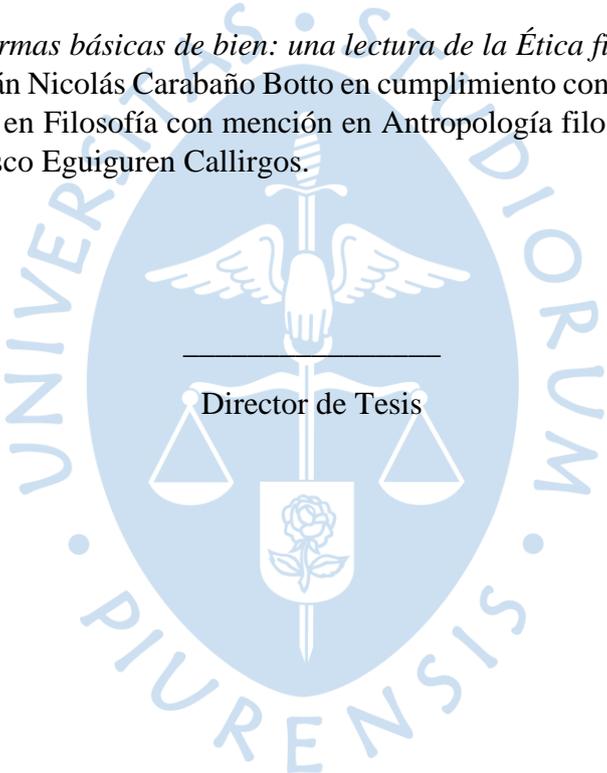


## Aprobación

La tesis titulada *Las formas básicas de bien: una lectura de la Ética filosófica de John Finnis*, presentada por Sebastián Nicolás Carabaño Botto en cumplimiento con los requisitos para optar por el grado de máster en Filosofía con mención en Antropología filosófica, fue aprobada por el director Luis Francisco Eguiguren Callirgos.

---

Director de Tesis





## Resumen Analítico-Informativo

**Las formas básicas de bien: una lectura de la Ética filosófica de John Finnis**

**Sebastián Nicolás Carabaño Botto**

**Asesor(es): Dr. Luis Francisco Eguiguren Callirgos**

**Tesis.**

**Máster en Filosofía con mención en Antropología Filosófica**

**Universidad de Piura. Facultad de Humanidades.**

**Lima, 14 de agosto de 2020.**

**Palabras claves: John Finnis, formas básicas de bien, Ética filosófica, razón práctica, absolutos morales.**

**Introducción:** Esta es una investigación que indaga los fundamentos de la Ética filosófica de John Finnis. Se plantearán diversas preguntas fundamentales acerca de la noción de formas básicas de bien en la filosofía de John Finnis. La investigación propone una lectura que permita entender mejor el pensamiento de Finnis, a fin de que se pueda comprender el sentido que subyace a los mandatos morales.

**Metodología:** En la investigación se emplearon fuentes primarias y secundarias. Se analizaron diferentes fuentes, a fin de realizar una lectura coherente de la filosofía de John Finnis. En la realización de esa lectura, se compararon y se relacionaron puntos de vista de diversos autores, así como libros y artículos de John Finnis. Todo esto con el propósito de alcanzar una lectura unitaria que logre comprender y descubrir el sentido de la filosofía de Finnis.

**Resultados:** El resultado es un texto que le servirá a aquellas personas que quieran entender la Ética filosófica de Finnis y el sentido de los mandatos morales.

**Conclusiones:** Se concluye que las formas básicas de bien son los principios premorales de los que parte el razonamiento práctico y son, asimismo, el fin último de toda deliberación. Son inclinaciones naturales que el ser humano no elige. En tal sentido, se deberán realizar aquellos actos permitan realizar las formas básicas de bien, mientras que no se deberán realizar aquellas acciones que dañen voluntaria y directamente los bienes humanos básicos.

**Fecha de elaboración del resumen:** 12 de febrero de 2020.



## Analytical-Informative Summary

**Las formas básicas de bien: una lectura de la Ética filosófica de John Finnis**

**Sebastián Nicolás Carabaño Botto**

**Asesor(es): Dr. Luis Francisco Eguiguren Callirgos**

**Tesis**

**Máster en Filosofía con mención en Antropología filosófica**

**Universidad de Piura. Facultad de Humanidades.**

**Lima, 14 de agosto de 2020.**

**Keywords:** John Finnis, basic forms of good, Ethics, practical reasoning, moral absolutes.

**Introduction:** This is an investigation about the foundations of Finnis' Philosophical Ethics. Several fundamental questions will be raised about the notion of the basic forms of good in the Philosophy of John Finnis. The research raises a reading that allows us to better understand Finnis' thinking, so that one can reach a better understanding of the meaning that underlies moral norms.

**Methodology:** The research used primary and secondary sources. Different sources were analyzed in order to make a coherent reading of the philosophy of John Finnis. In the realization of that reading, points of view from different authors were compared and related, as well as different books and articles written by John Finnis. All this has been done, with the purpose of achieving a unitary reading that allows to understand and discover the meaning of Finnis' philosophy.

**Results:** The result is an investigation that will be useful to those persons that are willing to understand the meaning of moral norms.

**Conclusions:** The basic forms of good are the pre-moral principles from which practical reasoning begins to operate. They are also the ultimate ends of all deliberation. They are natural inclinations that the human being does not choose. In this sense, one ought to do those acts that allow the development of the basic forms of good. While one ought not to do those actions that voluntarily and directly damage the basic human goods.

**Summary date:** February 12<sup>th</sup>, 2020.



## Índice

<b>Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>Capítulo 1: Las formas básicas de bien y la plenitud humana.....</b>	<b>5</b>
1. La Ética filosófica como filosofía práctica.....	5
2. La Ética filosófica de John Finnis .....	7
2.1. Los bienes humanos básicos y la plenitud humana .....	7
2.1.1. La Nueva Escuela del Derecho Natural .....	7
2.1.2. La verdad teórica y la verdad práctica .....	11
2.1.3. Acerca de la supuesta inferencia ilícita del hecho a la norma moral .....	14
2.1.4. El cognitivismo ético .....	18
2.1.5. Intelecto especulativo e intelecto práctico .....	20
2.1.6. Las formas básicas de bien .....	22
2.1.6.1. ¿Qué motiva los actos humanos?.....	22
2.1.6.2. Metas, propósitos y bienes.....	22
2.1.6.3. Los bienes humanos básicos como razones intrínsecas para la acción.....	24
2.1.6.4. Justificación de las formas básicas de bien como principios del actuar ....	25
2.1.6.5. Los primeros principios de la razonabilidad práctica .....	27
2.1.7. Las exigencias básicas de la razonabilidad práctica .....	28
2.1.7.1. Los principios intermedios de la razonabilidad práctica .....	28
2.1.7.2. La moralidad como resultado de las exigencias básicas de la razonabilidad práctica.....	30
2.1.8. La plenitud humana .....	32
<b>Capítulo 2: La metafísica que subyace a la Ética filosófica de John Finnis .....</b>	<b>35</b>
1. Metafísica, Teoría del Conocimiento y Ética filosófica como ramas interdependientes .....	35
2. La Ética filosófica como investigación realizada mediante conceptos .....	36
3. El problema del conocimiento de la realidad .....	37
3.1. Kant: los alcances del conocimiento humano.....	38
3.2. El realismo del Capítulo XIII de <i>Natural Law and Natural Rights</i> .....	46
3.3. La filosofía de Finnis en relación con el idealismo trascendental kantiano .....	53

3.3.1. La noción de representación .....	53
3.3.2. Cómo superar la aporía planteada por el idealismo trascendental .....	55
3.3.3. Perspectivismo .....	55
3.3.4. La racionalidad del realismo filosófico.....	56
3.3.4.1. El tiempo y el espacio como nociones intencionales.....	57
3.3.4.2. El papel de Dios en el realismo de Finnis.....	58
3.3.4.3. La humanidad como base de la obligación de obrar conforme a la ley eterna.....	59
3.3.5. Últimas consideraciones .....	60
<b>Capítulo 3: Las formas básicas de bien y los absolutos morales.....</b>	<b>61</b>
1. La libertad en la Ética filosófica de John Finnis.....	61
1.1. La libertad como elección deliberada.....	61
1.2. La recta razón y la prohibición del sinsentido.....	62
1.3. La naturaleza humana como punto de inicio y fin del razonamiento práctico .....	63
1.4. La libertad y la autocorrección .....	64
1.5. La libertad como racionalidad .....	65
1.6. La libertad como noción análoga.....	67
2. La noción de absolutos morales en la Ética de Finnis .....	69
2.1. La acción humana como unidad .....	69
2.2. Las normas morales sin excepción como preceptos negativos.....	73
2.3. Los absolutos morales y la comunidad.....	81
3. El bien real como correlato fáctico de la Ética filosófica de Finnis.....	86
<b>Conclusiones .....</b>	<b>89</b>
<b>Referencias Bibliográficas .....</b>	<b>93</b>

## Introducción

La presente investigación indaga sobre los fundamentos de la Ética filosófica de John Finnis. El trabajo gira en torno a la noción de las *formas básicas de bien*. Por medio de él, se busca esclarecer el papel que cumple esta noción dentro de la Ética, según Finnis.

John Finnis nació en Adelaida, Australia, en 1940. Durante sus años de juventud, recibió una educación religiosa anglicana en el *St. Peter's College* de Adelaida. A pesar de su formación religiosa, pasó su adolescencia siendo agnóstico o ateo, interesándose por la lectura de autores como Bertrand Russell y David Hume. Por esa época, Finnis consideraba que el escepticismo era más convincente que el mensaje cristiano.<sup>1</sup>

En 1961, John Finnis culminó sus estudios de Derecho en la Universidad de Adelaida. En ese mismo año, Finnis se convenció de la existencia de Dios<sup>2</sup> y de que las teorías del llamado derecho natural debían ser algo más que simple superstición y oscuridad.<sup>3</sup> Respecto de su conversión, Finnis asegura que fue guiada por la «luz del intelecto» y en ausencia de cualquier tipo de motivación emocional.<sup>4</sup> En 1962, Finnis inicia un doctorado en la Universidad de Oxford, bajo la supervisión de H.L.A. Hart. Este último fue un filósofo del derecho positivista y autor de la obra *The Concept of Law*, considerada una de las obras más influyentes en la historia de la Filosofía del Derecho.

En 1965, en la biblioteca de la Universidad de Berkeley, California, Finnis leyó por primera vez al autor Germain Grisez.<sup>5</sup> En ese encuentro, Finnis conoció la teoría de Grisez acerca de los primeros principios de la razón práctica. El pensamiento de Grisez le permitió a Finnis tener nuevas luces para entender mejor la filosofía de santo Tomás de Aquino.<sup>6</sup> Desde entonces, Finnis continuó la línea trazada por Grisez, comenzando a formar parte de la denominada Nueva Escuela del Derecho Natural.

---

<sup>1</sup> Horst Lücke, "John Finnis and the University of Adelaide: The Christian Faith Half a Century Ago," *University of Queensland Law Journal* 35 (2016): 193-249, p. 202.

<sup>2</sup> Germain Grisez, "The Way of the Lord Jesus," Mount St. Mary's University. Recuperado de <http://www.twotlj.org/Finnis.html> (Consultado en febrero de 2020)

<sup>3</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), vi.

<sup>4</sup> Horst Lücke, "John Finnis and the University of Adelaide: The Christian Faith Half a Century Ago," *University of Queensland Law Journal* 35 (2016): 193-249, pp. 207 y 208.

<sup>5</sup> Germain Grisez, "The Way of the Lord Jesus," Mount St. Mary's University. Recuperado de <http://www.twotlj.org/Finnis.html> (Consultado en febrero de 2020)

<sup>6</sup> Germain Grisez, "The Way of the Lord Jesus," Mount St. Mary's University. Recuperado de <http://www.twotlj.org/Finnis.html> (Consultado en febrero de 2020)

En 1966, Hart le encargó a Finnis la redacción de un libro que tendría como título *Natural Law and Natural Rights*. El nombre fue elegido por el mismo Hart, quien le indicó a Finnis que «no se apresurara» en la presentación del escrito final. En 1980, tuvo lugar la primera publicación de *Natural Law and Natural Rights*, obra principal de Finnis y, asimismo, considerada como «... la principal obra de referencia al iusnaturalismo clásico contemporáneo».<sup>7</sup>

De 1989 al 2010, Finnis enseñó Derecho y Filosofía del Derecho en la Universidad de Oxford. Desde el 2010, es profesor emérito de esa misma casa de estudios. Sus textos no se circunscriben únicamente al ámbito del Derecho, sino que también ha publicado libros y artículos sobre Ética. Por ejemplo, en 1983, Finnis publicó la obra *Fundamentals of Ethics*, que trata asuntos relacionados con la Ética filosófica; en 1991, Finnis publica *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, donde, entre otras cosas, el autor sostiene que existen ciertas normas morales que no admiten excepción.

Cabe considerar que el pensamiento de Finnis se ha desarrollado en el contexto anglosajón, donde la filosofía empirista se encuentra fuertemente arraigada. Uno de los mayores retos de Finnis ha consistido en volver a plantear la filosofía del actuar en general, atendiendo a las críticas formuladas por la modernidad.

Esta investigación está compuesta por tres capítulos. En el primer capítulo se realiza un estudio de las formas básicas de bien y la plenitud humana, con el fin de explicar algunas nociones que son básicas para entender la ética de Finnis. Además, se hacen algunas precisiones, pertinentes para esta investigación, respecto a la noción de Ética filosófica. Asimismo, se presenta una propuesta de la relación que se advierte entre las denominadas formas básicas de bien, y la manera como Finnis entiende el razonamiento práctico y la plenitud humana.

En el segundo capítulo, se busca resolver la pregunta acerca de qué metafísica subyace en la filosofía de Finnis. Con este fin, se destaca el contraste entre el realismo filosófico y la filosofía moderna, concretamente, entre el realismo y el idealismo trascendental kantiano. Todas las reflexiones, realizadas en ese capítulo, buscan delimitar el modo de entender la realidad que se encuentra debajo de las llamadas formas básicas de bien. Procurando, así,

---

<sup>7</sup> Carlos Massini-Correas, “Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis,” *Persona y Derecho* 71 (2014): 229-256, p. 233.

facilitar el entendimiento de la conexión que, en el pensamiento de Finnis, existe entre el ser humano y el mundo que lo rodea.

En el tercer capítulo, se ahonda un poco más en la noción de las formas básicas de bien, incidiendo en cómo están integradas dentro de una teoría filosófica. En ese capítulo, se explica el modo como Finnis entiende la libertad humana, que es un concepto que se encuentra estrechamente vinculado a la noción de los mandatos morales. Asimismo, se explica la relación que hay entre las formas básicas de bien y los llamados absolutos morales.

Sobre las formas básicas de bien el presente estudio se planteará diferentes preguntas fundamentales. Se estudiará su significado y el modo como Finnis usa el concepto para superar la conocida falacia naturalista, cuyo origen se encuentra en el pensamiento de Hume. Con base en ello, se explicará cuál es la relación que existe entre las formas básicas de bien, la noción de naturaleza humana y el razonamiento práctico. También se establecerán las semejanzas y diferencias que existen entre el realismo filosófico y el idealismo trascendental de Kant, con el propósito de entender mejor la cosmovisión que le sirve de base a la noción de las formas básicas de bien. Asimismo, con base en las conclusiones a las que se vaya arribando, se delimitarán otras nociones de la ética de Finnis, como la noción de libertad y el concepto de los absolutos morales, entre otros. Lo que se intenta a través de esta investigación es plantear una visión propia de cómo ha de entenderse la Ética filosófica de John Finnis, si lo que se intenta es comprender el sentido de su filosofía.

La investigación plantea una lectura que permita entender mejor el pensamiento de Finnis. Las líneas que se presentan a continuación serán de utilidad para aquellos que quieran profundizar en la Ética filosófica y se esfuercen por descubrir el sentido que subyace a los mandatos morales.



## Capítulo 1

### Las formas básicas de bien y la plenitud humana

#### 1. La Ética filosófica como filosofía práctica

La Ética filosófica es una rama de la filosofía, que se considera una especie de la denominada «Filosofía Práctica». A diferencia de otras ramas de la Filosofía, como la Metafísica, por ejemplo, la Ética no busca un conocimiento simplemente especulativo de la realidad. Rodríguez Luño señala que «[l]a Ética es, por tanto, un saber que tiene como objeto de estudio un objeto práctico».<sup>8</sup> Es decir que la Ética «es un saber práctico no solo porque es un saber acerca de la conducta, sino también porque es un saber directivo de la conducta».<sup>9</sup> Se trata de un conocimiento que pretende conocer los fundamentos de la conducta del hombre, pero que también intenta orientar los actos humanos hacia lo que, desde el punto de vista práctico, se ha concebido como verdadero.

En 1983, tres años después de la primera publicación de *Natural Law and Natural Rights*, Finnis publica la obra *Fundamentals of Ethics*. En ese libro, el autor define nociones básicas de la moralidad. La obra desarrolla cuestiones relacionadas con la posibilidad de alcanzar conocimientos verdaderos en materia moral, y también aborda temas relativos a las problemáticas de otras vertientes de la moral, como el utilitarismo, por ejemplo.<sup>10</sup> La obra mentada está compuesta por seis capítulos. En el primer capítulo de *Fundamentals of Ethics*, el autor define la Ética en cuanto conocimiento práctico.

Finnis explica que la Ética busca un conocimiento práctico.<sup>11</sup> De acuerdo con Finnis, Aristóteles llamó a la Ética un conocimiento práctico, porque se trata de una reflexión que se orienta a la acción (*in order to be able to act*). Lo que se busca es conducir la vida correcta y razonablemente.<sup>12</sup> Finnis indica que la Ética es también contemplativa, o sea teórica o especulativa. Esto último es así, porque, además de dirigir la acción, lo que se persigue es también conocer la verdad acerca de la conducta humana.<sup>13</sup>

---

<sup>8</sup> Ángel Rodríguez Luño, *Ética general*. (Pamplona: EUNSA, 2004), 27.

<sup>9</sup> Ángel Rodríguez Luño, *Ética general*. (Pamplona: EUNSA, 2004), 27.

<sup>10</sup> Cfr. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 10.

<sup>11</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 1.

<sup>12</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 1.

<sup>13</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 2. Este modo de entender la actividad de la razón práctica, como una razón que está orientada a conocer la verdad acerca de la conducta humana, no solo a dirigir la acción, está en estrecha conexión con el pensamiento de santo Tomás de Aquino. Al respecto, véase: Tomás de Aquino, “*Suma Teológica*,” I – I, q. 79, a. 11. Recuperado de <https://www.corpusthomicum.org/sth1077.html#31804> (Consultado en junio de 2020)

De acuerdo con Finnis, las proposiciones que se formulan dentro de la Ética son proposiciones transparentes, porque sus verdades no tienen un fin meramente contemplativo, alejado de la acción concreta: «... la Ética es una búsqueda genuinamente teórica. Pero la Ética es también, precisa y principalmente, práctica, porque el objeto que se tiene en mente al hacer Ética es precisamente la realización, en las acciones propias, del bien real y verdadero que puede ser alcanzado por el ser humano».<sup>14</sup> Según este orden de ideas, las proposiciones de la Ética son transparentes, en la medida en que indican directamente (*i. e.* «transparentemente») qué ha de hacerse en los casos concretos. El significado de la «transparencia de la razonabilidad práctica» se explicará con mayor detalle más adelante en este capítulo (ver: apartado 2.1.7.1. de este capítulo).

Según Finnis, no se dice que la Ética sea práctica simplemente porque tenga por objeto de estudio a la acción. Existen otros conocimientos, como la Psicología o la Antropología, que tienen a la acción humana como objeto de estudio, pero que no son Ética filosófica.<sup>15</sup> Lo que hace que la Ética sea práctica es que su objetivo principal consiste en que el sujeto elija, actúe y viva de una manera determinada. Es decir, lo que se intenta es que el sujeto que conoce proposiciones verdaderas se vuelva un cierto tipo de persona.<sup>16</sup>

Teniendo como base lo anterior, cabe indicar, siguiendo a Finnis, que, en la Ética, tal como la entendió Aristóteles, uno elige buscar la verdad no solo por sí misma (*for its own sake*), no solamente porque uno quiera simplemente conocer la verdad sobre la acción humana; sino, principalmente, con el propósito de que las acciones que uno realice y las decisiones que uno tome sean buenas.<sup>17</sup>

<sup>14</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 3. «... *ethics is a genuinely theoretical pursuit. But ethics also is precisely and primarily (“formally”) practical because the object one has in mind in doing ethics is precisely my realizing in my actions the real and true goods attainable by a human being and thus my participating in those goods*».

<sup>15</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 3. En este sentido, véase: Ángel Rodríguez Luño, *Ética general*. (Pamplona: EUNSA, 2004), 42 y ss.

<sup>16</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 3. «*Notice: ethics is not practical merely by having as its subject-matter human action (praxis). Large parts of history and of psychology and of anthropology have human praxis as their subject-matter; but these pursuits are not practical. No: ethics is practical because my choosing and acting and living in a certain sort of way (and thus my becoming a certain sort of person: VI.1) is not a secondary (albeit inseparable and welcome) objective and side-effect of success in the intellectual enterprise; rather it is the very objective primarily envisaged as well as the subject-matter about which I hope to be able to affirm true propositions*».

<sup>17</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 3. «*And in ethics, in the full and proper sense identified by Aristotle, one chooses to seek that truth not only “for its own sake”, nor simply for the sake of becoming a person who knows the truth about that subject-matter, but rather (and equally primarily) in order that one’s choices, actions and whole way of life will be (and be known by oneself to be) good, worthwhile*».

## 2. La Ética filosófica de John Finnis

### 2.1. Los bienes humanos básicos y la plenitud humana

#### 2.1.1. La Nueva Escuela del Derecho Natural

La obra central de John Finnis es *Natural Law and Natural Rights* (1980). Es un tratado sobre Filosofía del Derecho, en donde el autor desarrolla sus argumentos mediante el enfoque característico de lo que actualmente se conoce como Nueva Escuela del Derecho Natural. Se trata de un nuevo modo de interpretar la filosofía de la ley natural de santo Tomás de Aquino. Al respecto, Pablo Figueroa señala que «... fue solo con *Natural Law and Natural Rights* de John Finnis que el Nuevo Derecho Natural pasó a ser ampliamente discutido en los círculos éticos».<sup>18</sup>

Finnis reconoce que la llamada Nueva Escuela del Derecho Natural fue un enfoque iniciado por Germain Grisez, en el artículo *The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2* (1965).<sup>19</sup> En ese sentido, si la teoría de Finnis sigue la línea que ya había sido trazada por Grisez, puede afirmarse que la Filosofía del Derecho y la Ética de Finnis son, entonces, una continuación del modo como Grisez entiende la noción de razón práctica de santo Tomás de Aquino. De manera que, con el fin de entender mejor el enfoque característico de la llamada Nueva Escuela del Derecho Natural, será conveniente estudiar brevemente el pensamiento de Grisez.

En *The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*, Grisez indica que el primer principio de la razón práctica es «el bien ha de ser realizado y buscado, mientras que el mal debe ser evitado». Este mismo principio se expresa en latín del siguiente modo: «*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*».<sup>20</sup>

<sup>18</sup> Pablo Figueroa, “¿Retorno a Aquino? El Nuevo Derecho Natural y las Relaciones entre Moral y Naturaleza,” *Estudios Deusto* 49 (2001): 13-45, p. 23. Véase: Carlos Massini-Correas, “Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis,” *Persona y Derecho* 71 (2014): 229-256, pp. 231 y ss.

<sup>19</sup> Cfr. Pablo Figueroa, “¿Retorno a Aquino? El Nuevo Derecho Natural y las Relaciones entre Moral y Naturaleza,” *Estudios Deusto* 49 (2001): 13-45, p. 2.

<sup>20</sup> Cfr. Germain Grisez, “The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2,” *Natural Law Forum* 10, no. 1 (1965): 168-201. *Reproduced with permission of The American Journal of Jurisprudence*. 1-28, p. 1.

Tal como se lo ha planteado en el párrafo anterior, el primer principio de la razón práctica resulta ambiguo. Por ello, ha de ser precisado por la razón, mediante el reconocimiento de los bienes a los que el ser humano tiende naturalmente. En palabras de Grisez: «Debido a que el bien tiene la inteligibilidad de finalidad, mientras que el mal es lo contrario a una finalidad, se sigue que la razón comprende (*grasp*) naturalmente como bienes —en consecuencia, como cosas que han de ser buscadas, y sus opuestos como males y como cosas que han de evitarse— todos los objetos de las inclinaciones naturales del hombre».<sup>21</sup> La razón es capaz de conocer inclinaciones naturales que son bienes inteligibles. Grisez resalta la idea de que los bienes naturales son inteligibles para añadir que la razón «comprende» o «coge» (*grasp*) los primeros principios de la razón práctica que se manifiestan como inclinaciones naturales. Por ello, según Grisez, cuando santo Tomás de Aquino habla acerca de principios autoevidentes de la ley natural, él no alude a tautologías derivadas de un mero análisis conceptual. Antes bien, se refiere a los principios de la indagación práctica, que son asimismo los límites de todo el discurso práctico. Son bienes que han sido reconocidos, y este reconocimiento depende de una comprensión suficiente de sus términos, *i. e.*, de la inteligibilidad que subyace en ellos.<sup>22</sup> En ese sentido, como se trata de bienes que se conocen a través de la experiencia del propio actuar, Grisez señala que el bien (y, por tanto, todas las inclinaciones naturales) es «comprendido» o «cogido» por la razón práctica. La razón práctica es la mente actuando como principio de la acción.<sup>23</sup> Según este orden de ideas, la razón práctica presupone el bien, que luego ha de ser comprendido y reconocido por la misma razón práctica, a través de la experiencia de la acción cotidiana.<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Germain Grisez, “The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2,” *Natural Law Forum* 10, no. 1 (1965): 168-201. *Reproduced with permission of The American Journal of Jurisprudence*. 1-28, p. 3. La traducción de la frase que aparece en el cuerpo del texto ha sido realizada por el autor de esta investigación.

<sup>22</sup> Germain Grisez, “The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2,” *Natural Law Forum* 10, no. 1 (1965): 168-201. *Reproduced with permission of The American Journal of Jurisprudence*. 1-28, p. 5. «The important point to grasp from all this is that when Aquinas speaks of self-evident principles of natural law, he does not mean tautologies derived by mere conceptual analysis... Rather, he means the principles for practical reason. To function as principles, their status as underivables must be recognized, and this recognition depends upon a sufficient understanding of their terms, *i. e.*, of the intelligibilities signified by those terms».

<sup>23</sup> Germain Grisez, “The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2,” *Natural Law Forum* 10, no. 1 (1965): 168-201. *Reproduced with permission of The American Journal of Jurisprudence*. 1-28, p. 6.

<sup>24</sup> Germain Grisez, “The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2,” *Natural Law Forum* 10, no. 1 (1965): 168-201. *Reproduced with permission of The American Journal of Jurisprudence*. 1-28, p. 7. Se debe tener en cuenta que, en el modo de entender la relación entre la razón especulativa y la razón práctica, en donde la verdad también es reconocida por el uso práctico de la razón, ni Grisez ni Finnis se apartan de la tradición tomista. Por eso es conveniente tener en cuenta la siguiente cita, al ser santo Tomás de Aquino el autor del que proceden originalmente estas ideas: Tomás de Aquino, “*Suma*

En ese orden de ideas, se advierte que lo característico de la Nueva Escuela del Derecho Natural es entender que los bienes humanos básicos son reconocidos por la razón práctica a través de la experiencia de la actividad humana. Es en esa actividad, y desde ese punto de vista interno, en donde se descubren las inclinaciones humanas básicas, que serán llamadas también bienes humanos básicos. En tal sentido, la Nueva Escuela del Derecho Natural se diferencia de la teoría tradicional en que, en la teoría del derecho natural tradicional, el reconocimiento de los bienes humanos básicos se hace partiendo de una concepción del ser humano mirado desde fuera, es decir, desde una metafísica. Estos son algunos conceptos y algunas diferencias que se irán explicando con más claridad en lo que sigue de esta investigación.

En relación con lo anterior, cabe mencionar que los primeros tres capítulos de la segunda parte de *Natural Law and Natural Rights* estudian las nociones de lo que Finnis denomina las formas básicas de bien o los bienes humanos básicos (*basic forms of human good*) y las exigencias básicas de la razonabilidad práctica (*basic requirements of practical reasonableness*). Para arribar a la noción de la ley natural, en *Natural Law and Natural Rights*, Finnis emplea un enfoque similar al de Grisez. Es decir, Finnis parte de una consideración de los bienes humanos básicos mirados desde dentro, a partir de la experiencia de la propia interioridad. En tal sentido, lo que caracteriza al llamado Nuevo Derecho Natural, impulsado por vez primera por Grisez, y continuado por Finnis, es la manera como en él se resuelve el antiguo problema del ser y el deber ser:

«Aquino lo sabía y su teoría de la ley natural lo da por sentado. El bien debe ser perseguido y el mal evitado, junto con los otros principios **evidentes** del Derecho Natural, no son derivados de ningún juicio que enuncie hechos. Son principios. No son derivados de ningún juicio en general. No proceden de principios previos. Son inderivables».<sup>25</sup>

Este texto quiere decir que los bienes humanos básicos son realidades que no derivan de una consideración simplemente especulativa del ser humano, como si se estuvieran obteniendo juicios acerca de cómo se ha de actuar, teniendo como base juicios que enuncian hechos. Por el contrario, tal como lo resalta la Nueva Escuela del Derecho Natural, los bienes

---

*Teológica*,” I – I, q. 79, a. 11. Recuperado de <https://www.corpusthomisticum.org/sth1077.html#31804> (Consultado en junio de 2020)

<sup>25</sup> Germain Grisez, “The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2,” *Natural Law Forum* 10, no. 1 (1965): 168-201. Reproduced with permission of The American Journal of Jurisprudence. 1-28, p. 168-201, citado por Pablo Figueroa, “¿Retorno a Aquino? El Nuevo Derecho Natural y las Relaciones entre Moral y Naturaleza,” *Estudios Deusto* 49 (2001): 13-45, pp. 8 y 9.

básicos son principios que no derivan de una consideración simplemente teórica del ser humano.

Al respecto, y como se ha mencionado antes, una nota distintiva de la Nueva Escuela del Derecho Natural es el enfoque que en ella se emplea para arribar a la noción de ley natural. El enfoque deja de ser la noción de naturaleza humana mirada desde fuera, de la cual se derivarían una serie de deberes básicos.<sup>26</sup> Precisamente, con el objetivo de resolver la crítica planteada por Hume acerca de la inferencia ilícita de los hechos a las normas morales, Grisez y Finnis plantean una nueva manera de defender la existencia de la ley natural, que parte de un nuevo enfoque, y esa manera de entender la ley natural es lo que se conoce como la Nueva Escuela del Derecho Natural.

En atención a lo anterior, podría decirse que el «*quid*» de la llamada Nueva Escuela del Derecho Natural está contenido en las siguientes preguntas:

«[E]n el conocimiento de los contenidos de la ley o derecho natural, ¿cuál de los elementos más generalmente considerados en la tradición clásica, (a) los bienes humanos o (b) la naturaleza humana (y sus tendencias), resulta preponderante o principal al momento de recabar la sustancia o materia de sus preceptos?; en otras palabras: a los efectos de determinar el contenido de las normas ético-naturales, ¿se debe partir de los bienes que se han de alcanzar, promover o realizar, o bien es necesario comenzar con el conocimiento de las dimensiones centrales de la naturaleza humana?; y formulado de otro modo: ¿es posible conocer qué es lo que impera precisamente la ley o el derecho natural en un punto determinado sin conocer las determinaciones constitutivas de la naturaleza humana?; ¿basta con conocer aquello que aparece como el punto terminal – el fin – de la conducta para saber cómo debemos ordenarla y dirigirla?»<sup>27</sup>

<sup>26</sup> Véase: Sebastián Contreras, “El primer principio de la ley natural, según Finnis-Grisez y Rhonheimer y las lecturas contemporáneas de “Summa Theologiae” I, II, Q. 94, A. 2.,” *Revista de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso XLIII* 2 (2014): 643-669, p. 648. Véase también: Robert Matava, “Is” “Ought” and Moral Realism II: Toward a Clearer Understanding of the Ontological and Epistemological Foundations of Practical Understanding (2009). En Silar, M.; Schwember Augier, F. *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filosóficas. Cuadernos de Anuario filosófico* 212: 145-156, p. 146. «Among the major contributors to this debate have been Germain Grisez and the Various scholars with whom he has collaborated to develop what has frequently been called the “New Natural Law Theory”. These thinkers have cogently argued that practical propositions cannot be derived from purely speculative premises».

<sup>27</sup> Carlos Massini-Correas, “Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis,” *Persona y Derecho* 71 (2014): 229-256, pp. 231 y 232.

### 2.1.2. La verdad teórica y la verdad práctica

En el intelecto humano suelen distinguirse dos dimensiones. La primera dimensión se orienta a conocer las cosas que están en la realidad, tal como ellas son. Es decir, se dirige a conocer, simplemente, el ser de las cosas. De ahí que esta dimensión se llame «intelecto especulativo». El término «especulativo» proviene del latín tardío *speculativus*.<sup>28</sup> A su vez, el término *speculativus* procede del verbo *specular*, que quiere decir observo.<sup>29</sup> De manera que, según su etimología, la noción de intelecto especulativo alude a aquel aspecto de la inteligencia por el que el hombre conoce u observa el ser de objetos que están ahí, delante de él.

La segunda dimensión no se orienta a conocer «lo que es», sino que se dirige a indagar sobre «lo que ha de ser».<sup>30</sup> Con otras palabras, esta dimensión busca el deber ser. Este aspecto de la inteligencia es conocido como «intelecto práctico». El término «práctico» proviene del latín tardío *practicus*, que quiere decir activo, que actúa. Este término latino procede del griego *πρακτικός* (*praktikós*). Por su parte, la forma de ese término en femenino proviene del latín tardío *practice*, término que, a su vez proviene del griego *πρακτική* (*praktiké*).<sup>31</sup> El intelecto práctico es aquel aspecto de la inteligencia por el que se busca la acción para realizar algo que aún no está ahí, delante de uno. Por medio de esta dimensión ya no se intenta responder a la pregunta: «¿qué es?», sino a la pregunta: «¿qué ha de hacerse?»

A cada dimensión del intelecto le corresponde un tipo de verdad. Al intelecto especulativo le corresponde, como es evidente, la verdad especulativa; mientras que, al intelecto práctico, la verdad práctica. En la medida en que el papel del intelecto especulativo consiste en reflejar las cosas tal como ellas son, es posible afirmar que la verdad especulativa es una adecuación del intelecto (especulativo) con la realidad. El lugar de donde el intelecto especulativo obtiene sus conocimientos son las cosas que ya están ahí. Con palabras simples, la verdad especulativa consiste en que los juicios que una persona realice acerca de las cosas que la rodean coincidan con la manera en que esas cosas se relacionan unas con otras en el plano real.

<sup>28</sup> Real Academia Española, “*Diccionario de la lengua española*,” Madrid: Edición del tricentenario. Recuperado de <https://dle.rae.es/?w=especulativo> (Consultado en enero de 2020)

<sup>29</sup> Cfr. Félix Gaffiot, (1934). “*Dictionnaire Latin Français*,” Paris: Hachette, p. 1465. Recuperado de <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?q=speculativus> (Consultado en enero de 2020)

<sup>30</sup> Cfr. John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends,” *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 115.

<sup>31</sup> Real Academia Española. (2019). “*Diccionario de la lengua española*,” Madrid: Edición del tricentenario. Recuperado de <https://dle.rae.es/?w=pr%C3%A1ctico> (Consultado en enero de 2020)

El intelecto práctico se orienta a realizar acciones. Su objeto es aquello que ha de ser, pero que aún no está allí, delante de él. En la medida en que el intelecto práctico permita realizar la acción más acertada, será posible decir que cumple su papel de mejor manera. De modo que, la verdad práctica se halla en aquella acción que, en el caso concreto, es la acción más acertada. Es por ello que algunos autores prefieren usar el término «acierto moral», en lugar de verdad práctica.<sup>32</sup>

Si el lugar de donde el intelecto especulativo obtiene los conocimientos son los objetos que están delante de él y que le permiten responder a la pregunta: ¿qué es?; es necesario precisar en qué se basa el intelecto práctico para determinar qué acción es la más acertada. Aristóteles, en su *Ética a Nicómaco*, a través de un estudio de las virtudes humanas, estudia los hábitos que han de tener los seres humanos para realizar de modo pleno la naturaleza que les es propia. En el pensamiento aristotélico existe el convencimiento de que es posible conocer la naturaleza humana y que, por tanto, es posible conocer los fines propios del hombre. A partir de este modo de ver al ser humano, se entiende que la inteligencia práctica es capaz de conocer los fines propios del hombre y ha de adecuarse a ellos para alcanzar la verdad en el actuar.

Las preguntas que pueden plantearse a partir de lo dicho hasta aquí son las siguientes: ¿Cómo es posible obtener deberes éticos a partir de la naturaleza del hombre? ¿Se trata de una inferencia ilícita del hecho a la norma moral? ¿Es posible considerar los fines propios del hombre como la base a partir de la cual el intelecto práctico ha de alcanzar el acierto moral?

Antes de resolver estas interrogantes, es preciso decir algo más acerca de la noción de verdad. Como se acaba de mencionar, en la verdad teórica se busca conocer la realidad como es. De manera que las proposiciones referidas a la verdad teórica se construyen teniendo como base el verbo «ser». En cambio, en la verdad práctica se intenta saber cómo han de ser las cosas de la realidad o, particularmente, cuál ha de ser la acción por realizar. Por ello, los enunciados relativos a la verdad práctica se componen con base en el verbo «ha de ser». Así, por ejemplo, en el marco de la verdad práctica, se diría: «Cierta acción ha de ser realizada».<sup>33</sup>

Las ideas previas permiten entender lo siguiente. Puesto que la verdad teórica es una adecuación del intelecto con la realidad, se infiere que los sujetos que buscan alcanzar este tipo de verdad intentan conocer algo que ya está ahí, es decir: se busca una «realidad anterior».

---

<sup>32</sup> Cfr. Héctor Zagal, *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*. (México: Ediciones Culturales Paidós, 2013), 44.

<sup>33</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 116.

Ciertamente, esta búsqueda dista de ser sencilla o pacífica. Para emprender una investigación rigurosa sobre la capacidad que pueda tener el hombre de conocer las cosas en sí mismas, se requeriría indagar el conjunto de condiciones de posibilidad que le permiten a las personas conocer la realidad. No bastaría, pues, contentarse con una simple definición de verdad teórica, sino que, antes de concluir que se conoce una verdad, habría que estudiar hasta qué punto la realidad es susceptible de ser conocida por el ser humano. Como observó Ortega y Gasset<sup>34</sup>, para conocer claramente en qué consiste la mencionada adecuación del pensamiento con la realidad, sería necesario conocer primero qué igualdad o similitud existe entre la mente humana y la realidad, para que dicha adecuación sea factible. Es esta una problemática que será abordada en el segundo capítulo de esta investigación.

A diferencia del objeto de la verdad teórica, por la que se entra en contacto con una realidad anterior, cuando se conoce prácticamente, lo que se busca es traer algo a la realidad, algo que aún no está ahí. La pregunta que ha de resolverse es cómo determinar o delimitar aquello que ha de ser, o, en otros términos, cómo llegar a la verdad práctica.

Teniendo como base estas ideas, ahora es conveniente decir que la verdad práctica puede entenderse como una adecuación de la acción humana a lo que le permitiría al hombre realizar de manera plena su naturaleza. Un navegante que se encuentre en alta mar y que quiera arribar a su destino debe valerse de un conjunto de instrumentos de navegación, y acaso también de la ubicación y del brillo de las estrellas, para saber qué rutas ha de surcar. De manera análoga, debido a que la realidad le plantea al hombre una diversidad infinita de acciones que pueden llevarse a cabo en cada situación concreta, el ser humano se vale de normas morales que le permiten saber qué acción conviene realizar.

Pero la cuestión que resulta especialmente problemática radica en saber cómo pueden establecerse, o cómo pueden conocerse, las normas morales. Al respecto, existen diferentes posturas que intentan explicar el fundamento de las normas morales. Podría pensarse que las normas morales son convenciones sociales, que responden a los intereses de la mayoría, a fin de resolver conflictos que puedan generarse en la sociedad y en diferentes tiempos. Podría también pensarse que las acciones del hombre se encuentran predeterminadas por el funcionamiento orgánico de su cuerpo, de modo que toda acción sería el resultado de la confluencia de variables que van más allá de la consciencia inmediata y que escapan a lo que cada individuo puede conocer.

---

<sup>34</sup> Cfr. José Ortega y Gasset, *¿Qué es filosofía? y otros ensayos*. (Madrid: Alianza Editorial, 2015), 84 y ss.

Si es cierto que la verdad práctica se refiere a la naturaleza o esencia humana, es necesario saber qué caracteriza a dicha naturaleza o esencia. Asimismo, si la acción moralmente correcta permite realizar plenamente esa naturaleza, es preciso explicar si las normas morales que le sirven al hombre de guía para la acción pueden derivarse o inferirse a partir del hecho de la naturaleza o esencia humana. De acuerdo con esto, y con base en lo mencionado hasta aquí, las preguntas que deberán ser tratadas a continuación son: ¿Es posible obtener deberes éticos a partir de la naturaleza del hombre? ¿No sería una inferencia ilícita del hecho a la norma moral?

### 2.1.3. Acerca de la supuesta inferencia ilícita del hecho a la norma moral

Un hecho ha de entenderse como un conocimiento meramente teórico. Los enunciados sobre hechos son enunciados que indican cómo son las cosas. En cambio, una norma moral indica qué acción ha de ser realizada. Los enunciados sobre normas morales son enunciados que indican qué acción ha de realizarse. En este sentido, la problemática de la inferencia ilícita del hecho a la norma moral consiste en responder a la cuestión de si es lícito obtener conclusiones sobre deberes teniendo como base proposiciones simplemente teóricas o descriptivas.

Entender la verdad práctica como la adecuación de la acción humana a lo que le permitiría al hombre realizar de manera plena su naturaleza ha llevado a diferentes autores a pensar que la base o el fundamento de las normas morales es la naturaleza o esencia humana. Así, por ejemplo, Hervada piensa que el punto de referencia de la ley natural es el hombre mismo, en particular, su esencia. Como la naturaleza humana se caracteriza por ser una realidad dinámica, que se desenvuelve por medio de la acción, esa naturaleza proporciona la regla fundamental del obrar humano.<sup>35</sup> Veatch sostiene que uno primero debe conocer al hombre, para luego saber cómo este debe actuar. En ese sentido, el mismo ser del hombre contiene ya su deber.<sup>36</sup>

Esta postura, en la que se considera que poseer una naturaleza significa tener ciertos fines esenciales y necesarios<sup>37</sup>, recibe el nombre de «tomismo tradicional». Al revisar la teoría

<sup>35</sup> Javier Hervada, *Introducción crítica al derecho natural*. (Décima Edición. Pamplona: EUNSA, 2001), 143.

<sup>36</sup> Henry Veatch, Natural law and the “is”-“ought” question: queries to Finnis and Grisez. In *Swimming against the Current in Contemporary Philosophy*. Washington, DC: The Catholic University of America Press. 293-311, p. 303. Citado por Pawel Lacki, (2008) “Ethical cognitivism in Finnis’ Theory,” *University of Social Sciences and Humanities* (2008): 39-48, p. 41

<sup>37</sup> Jacques Maritain, *Man and the State*. Chicago: University of Chicago Press. (1954), p. 78. Citado por Pawel Lacki, (2008) “Ethical cognitivism in Finnis’ Theory,” *University of Social Sciences and Humanities* (2008): 39-48, p. 40.

de Finnis, será posible notar que su razonamiento no es igual al de los autores que acaban de ser nombrados. Por ello, algunos autores consideran que Finnis se aleja del tomismo tradicional y plantea un nuevo derecho natural en el que no se tiene en cuenta, del modo antedicho, la naturaleza humana, como fundamento de las normas morales.

Para comprender mejor el pensamiento de Finnis, será útil recordar el ámbito en el que se ubica este autor. Finnis estudia la ética dentro del mundo anglosajón, en un contexto académico fuertemente influido por las críticas planteadas por pensadores como G. E. Moore y David Hume. Concretamente, la crítica que se dirige contra la proposición de que las normas morales derivan del ser de las cosas se conoce como falacia naturalista (*naturalistic fallacy*). De acuerdo con esta objeción, constituiría una falacia sostener que es posible obtener un enunciado sobre el deber ser de las cosas, a partir de enunciados acerca de cómo es la realidad. Ello es así, porque dicho razonamiento carecería de una proposición intermedia que permita conectar los juicios sobre el ser con los que aluden al deber ser. Es pertinente indicar aquí que la posición de Hume es acorde con sus críticas a la idea de sustancia y de causalidad. Según el empirismo de Hume, solo es posible saber cómo son las cosas aquí y ahora. Tal como se dan de hecho. No es posible acceder a ningún conocimiento que tenga el mínimo carácter de universal y necesario. El filósofo escocés niega que se pueda pasar del fenómeno al fundamento de este. En tal sentido, Hume le reprocha a los sistemas morales tradicionales el iniciar sus discursos usando los verbos copulativos «es» o «no es» en sus enunciados, para luego, de manera sorpresiva y casi imperceptible, unir los conceptos de los enunciados usando las cópulas «debe» o «no debe», sin dar mayor explicación al respecto.<sup>38</sup>

Aunque suela atribuírsele a Hume la expresión de falacia naturalista, lo cierto es que esos términos fueron usados por primera vez en la obra *Principia Ethica* de G. E. Moore. No obstante, ambos autores comparten la misma ontología y gnoseología. En *Principia Ethica*, Moore formula la falacia naturalista para criticar planteamientos éticos en los que se intentaba definir la noción de bien aludiendo a un tipo particular de bien.<sup>39</sup>

En el sexto apartado del Capítulo II de *Natural Law and Natural Rights*, Finnis explica que la crítica de Hume, conocida también como la ley de Hume, puede ser interpretada de dos

---

<sup>38</sup> David Hume, “A *Treatise of Human Nature*,” Book III, Part I, Sec. 1. Recuperado de <https://people.rit.edu/wlrgsh/HumeTreatise.pdf> (Consultado en abril de 2018)

<sup>39</sup> Cfr. Roberto Andorno, “El paso del “ser” al “deber ser” en el pensamiento iusfilosófico de John Finnis,” *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos* 34 (1996): 9-32. Cfr. George Edward Moore, “*Principia Ethica*,” Recuperado de <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/chapter-i> (Consultado en abril de 2018)

maneras. En la primera interpretación, se considera que Hume está enunciando una verdad lógica: las proposiciones que no tienen carácter moral no pueden llevar a una conclusión de carácter moral.<sup>40</sup> La segunda interpretación sostiene que Hume se estaría refiriendo, principalmente, a la filosofía del racionalista Samuel Clarke (1675-1729).<sup>41</sup> Teniendo como base esta segunda interpretación, Finnis señala que los argumentos de Hume se dirigían contra aquellos que sostenían que la virtud no es otra cosa que actuar conforme a la razón, que hay normas eternas que pueden ser conocidas por cualquier ser humano y que de esas normas se derivan obligaciones morales.<sup>42</sup> De acuerdo con Finnis:

«El problema que Clarke se planteó a sí mismo fue mostrar que las verdades morales proveen una (concluyente) razón para la acción. Falló en resolver el problema, porque desconocía la lógica del razonamiento práctico, en donde la categoría fundamental es el bien (no necesariamente moral) que ha de ser buscado y realizado. En lugar de eso, se fijó exclusivamente en la lógica del razonamiento especulativo o teórico, en el que la categoría fundamental es “cómo son las cosas” (*what is the case*) y el principio fundamental es que las contradicciones han de ser excluidas».<sup>43</sup>

En atención a lo anterior, Finnis señala que ningún pensador clásico intentó realizar deducciones o inferencias por las que se pretendiesen obtener normas a partir de hechos, o a partir de una consideración meramente teórica de la realidad. Finnis menciona el ejemplo de santo Tomás de Aquino, quien sostuvo que los primeros principios de la ley natural (o moral) son autoevidentes (*per se nota*) e indemostrables. Eso significa algunas cosas. Primero, que los principios morales no pueden ser inferidos de principios especulativos sobre la naturaleza humana. Segundo, que no son inferidos a partir de hechos (proposiciones meramente teóricas). Tercero, que no pueden ser inferidos de nociones relativas a la Teología Natural o a la Teología Moral Sobrenatural. Y cuarto, que no son principios inferidos de algún otro tipo de concepción (meramente teórica) de la naturaleza.<sup>44</sup>

Según Finnis, en la filosofía de santo Tomás de Aquino, se considera que el razonamiento práctico no comienza desde un entendimiento de la naturaleza humana mirada desde fuera, como si el actuar humano se basara en concepciones de la persona provenientes de la psicología, la antropología o la metafísica. Los lineamientos básicos de la razón práctica se

<sup>40</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 37.

<sup>41</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 37.

<sup>42</sup> Véase: John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 38.

<sup>43</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 42. La traducción de este pasaje ha sido realizada por el autor de esta investigación. Salvo que se indique lo contrario, las traducciones que se hagan del inglés al español serán del autor de la presente investigación. Al final de cada texto traducido, se añadirá la frase: Traducción propia.

<sup>44</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 33.

reconocen al experimentar la propia naturaleza desde dentro, por medio de las inclinaciones.<sup>45</sup> De manera que, el proceso no se caracteriza por basarse en una inferencia. Por el contrario, a través de un acto no-inferencial, es posible caer en la cuenta de que el objeto de las inclinaciones es un tipo general de bien.<sup>46</sup>

De acuerdo con Finnis, la secuencia epistemológica que permite advertir que existen bienes básicos es distinta a la secuencia que se sigue en el plano ontológico.<sup>47</sup> Los bienes básicos son conocidos por medio de la fruición que la persona siente hacia ellos en su existencia concreta.<sup>48</sup> Por ejemplo, uno no infiere que, debido a que uno tiende a querer conocer la verdad de las cosas, el conocimiento es, por tanto, un bien. El razonamiento correcto sería: en tanto que el conocimiento de la verdad de las cosas es un bien, uno tiende a él.

La estrategia argumentativa de Finnis se orienta a hacerle accesible la tradición tomista clásica a estudiantes formados en las ideas de Hume.<sup>49</sup> Es así que «[I]a obra de Finnis tiene, entre otros muchos, el mérito de hacer inteligible la ética clásica a autores formados en una tradición filosófica distinta, como es el caso de los analíticos anglosajones».<sup>50</sup>

No obstante, y sin dejar de lado el argumento de Finnis, la problemática acerca de la inferencia ilícita del hecho a la norma moral se podría entender de un modo aún más sencillo.

<sup>45</sup> Cfr. Tomás de Aquino, “*Suma Teológica*,” I – II, q. 94, a. 2. Recuperado de <https://www.corpusthomicum.org/sth2094.html> (Consultado en abril de 2018)

<sup>46</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 34.

<sup>47</sup> Cfr. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 21 y ss. Aquí Finnis cita a Lonergan, B. (1967). *Collection*. New York: Herder, p. 153: «*In the ‘ontological order’, no doubt, ‘the essence of the soul grounds the potencies, the potencies ground the acts, and the acts ground knowledge of objects’*». «*But if you ask how we come to know human essence or nature, the order will be that stated by Aristotle himself: one must first know the objects, and thus one can fully know the characteristic human acts, and thus the human potentialities, and thus the human essence or nature. And the object(ive)s of human acts are the intelligible goods that make sense to someone choosing what to do...*».

<sup>48</sup> John Finnis, “Grounds of Law and Legal Theory: A Response. *University of Oxford Faculty of Law Legal Studies Research Paper Series*,” (2008); 1-36, p. 20.

<sup>49</sup> Carlos Massini-Correas, “Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis,” *Persona y Derecho* 71 (2014): 229-256, p. 233.

<sup>50</sup> Joaquín García-Huidobro, (1993) “La “Is/Ought Question” y el valor del argumento de la perversión de las facultades naturales,” *Persona y Derecho* 29 (1993): 167-179, pp. 170 y 171.

Según Ana Marta González:

«A esta objeción [la ley de Hume] suele responderse diciendo que el concepto *humeano* de naturaleza no es teleológico. Si tenemos un concepto teleológico de naturaleza parece que se quiebra la tajante distinción entre el ser y el deber ser porque aparece algo así como la inclinación».<sup>51</sup>

En efecto, Hume entiende que no es posible conocer algo más allá de las impresiones que se tengan de ese objeto. Como las impresiones no son conocimientos dinámicos, de ellas no se podrían derivar proposiciones de carácter moral. Pero si se entiende la realidad en un sentido teleológico, la lógica cambiaría. En este segundo caso, el conocimiento que pueda tenerse de la naturaleza de algún objeto sería susceptible de informar acerca de las inclinaciones propias de ese objeto. Este modo de razonar es el característico del llamado tomismo tradicional. Como se ha mencionado antes, Finnis modifica la argumentación, con el propósito de acceder al terreno impregnado por el pensamiento humeano. Sin embargo, esto último no significa remover la noción de naturaleza humana.

#### 2.1.4. El cognitivismo ético

A la interpretación que Finnis realiza del pensamiento tomista se la conoce como Nueva Teoría del Derecho Natural. Pero dicha teoría no consiste en dejar de lado a la naturaleza humana como fundamento de las normas morales. Lo que se intenta es replantear el pensamiento de la ética clásica en términos que sean capaces de superar la falacia naturalista. En ese sentido, Robert J. Matava señala que, dentro de la filosofía de Finnis, si la naturaleza humana fuera diferente, los bienes humanos básicos serían también diferentes, así como los principios prácticos que orientan hacia su realización. De esa forma, el contenido de la moralidad sería, asimismo, diferente. Por tanto, los principios de la moral encuentran su fuente ontológica en la naturaleza humana.<sup>52</sup> El mismo autor agrega que en la Nueva Teoría del Derecho Natural, el papel que cumple la experiencia es crucial. Afirmar que los primeros principios de la razón práctica son autoevidentes (*per se nota*) no quiere decir que sean intuiciones, como si fueran contenidos mentales que no precisaran de datos ajenos a algún tipo de conocimiento innato. Aunque las inclinaciones naturales sean innatas, el conocimiento que

<sup>51</sup> Ana Marta González, "Moral, Filosofía Moral y Metafísica en santo Tomás de Aquino," *Pensamiento* 56 (2000): 439-467, p. 445.

<sup>52</sup> Robert Matava, "Is" "Ought" and Moral Realism II: Toward a Clearer Understanding of the Ontological and Epistemological Foundations of Practical Understanding (2009). En Silar, M.; Schwember Augier, F. *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filosóficas. Cuadernos de Anuario filosófico* 212: 145-156, p. 149.

se tiene de ellas, como bienes que han de ser buscados por la actividad humana, no lo es. Es necesaria, pues, la experiencia para conocer los bienes humanos básicos.<sup>53</sup>

En diferentes lugares, Finnis reconoce que, desde el punto de vista lógico, no es posible obtener enunciados sobre el deber ser a partir de enunciados descriptivos de la realidad. De modo que, no es posible sostener, coherentemente, que las proposiciones acerca de la manera cómo debe obrar el hombre se obtengan a partir del conocimiento de la naturaleza humana. Sin embargo, esta advertencia no implica una caída en el escepticismo, ni una aceptación de posturas utilitaristas.

Pawel Lacki<sup>54</sup> considera que la teoría de Finnis puede ser denominada un cognitivismo ético, porque en ella se reconoce la existencia de juicios morales objetivos y verdaderos, que pueden ser conocidos por medio de la razón. En ese sentido, Finnis:

«Una teoría de la ley natural ofrece una explicación de por qué esas afirmaciones [del conocimiento pre-filosófico] pueden ser racionalmente justificadas y verdaderas. Esta teoría ofrece realizar esa tarea ubicando esas proposiciones [del conocimiento pre-filosófico de la ley natural] en el contexto de una teoría general de lo bueno y lo malo en la vida humana, en la medida en que la vida humana resulta conformada por la deliberación y la elección».<sup>55</sup>

Lo primero que conoce el hombre de las cosas es que ellas existen, que son entes. Luego, por medio de la abstracción y de la consideración de las características esenciales de un objeto, la inteligencia es capaz de representar la consistencia o esencia de algún ente. Como lo primero que se conoce de una realidad no es su esencia, sino la forma como ella se manifiesta, para conocer la naturaleza del hombre, no es posible iniciar por una noción del hombre, planteada en términos metafísicos. Teniendo como base el principio *operari sequitur esse*, y considerando que diversas acciones implican distintas facultades, y que el conjunto de las facultades forma parte de un ser específico, lo que debe hacerse para conocer qué es el ser humano es reflexionar acerca de su actuar. Solo así será posible razonar, por medio de la inducción, y también con ayuda de la analogía observacional, hacia una descripción de la esencia humana.

<sup>53</sup> Robert Matava, "Is" "Ought" and Moral Realism II: Toward a Clearer Understanding of the Ontological and Epistemological Foundations of Practical Understanding (2009). En Silar, M.; Schwember Augier, F. *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filosóficas. Cuadernos de Anuario filosófico* 212: 145-156, p. 150.

<sup>54</sup> Cfr. Pawel Lacki, "Ethical cognitivism in Finnis' Theory," *University of Social Sciences and Humanities* (2008): 39-48, p. 40.

<sup>55</sup> John Finnis, (2011). *Natural Law. Collected Essays: Volume I. Reason in Action*, Oxford, Oxford University Press, p. 199. Citado por Carlos Massini-Correas, "Sobre razón práctica y naturaleza en el iusnaturalismo. Algunas precisiones a partir de las ideas de John Finnis," *Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM* (2013) 13-30, p. 17.

Según ese orden de ideas, de acuerdo con Finnis, la ética sería la base necesaria para la antropología filosófica y para formular una teoría moral que sea defendible. Esto es así, porque la ética permite acceder a un conocimiento del ser humano mirado desde dentro, desde su propia actividad. En ese sentido, Carlos Massini-Correas explica que, a diferencia del tomismo tradicional, según el cual la ética depende de la metafísica y sería una indagación filosófica de «segundo orden», Grisez y Finnis rechazan esta aproximación:

«... Lo más importante, ellos mantienen que implica la denominada “falacia naturalista” al proponer la inferencia de normas morales a partir de los hechos de la naturaleza humana. Lógicamente, una conclusión válida de un razonamiento no puede incluir algo que no esté en las premisas. Grisez y sus seguidores insisten, por lo tanto, que las conclusiones morales, en cuanto ellas establecen razones para la acción, pueden ser derivadas solo de premisas que incluyan ya razones para la acción más fundamentales. No pueden ser derivadas de premisas (e. g., que describen hechos de la naturaleza humana) que no incluyan razones para la acción».<sup>56</sup>

### 2.1.5. Intelecto especulativo e intelecto práctico

En el cuarto apartado del Capítulo I de *Fundamentals of Ethics*, Finnis realiza una precisión que es importante para entender su pensamiento. Anteriormente (ver: apartado 2.1.2. de este capítulo) se habló acerca de la distinción entre la verdad teórica y la verdad práctica. En relación con ello, Finnis señala que la noción del intelecto, en donde se diferencia un intelecto teórico y un intelecto práctico, no ha de ser malinterpretada. El autor explica que, a pesar de esta manera de hablar, Aristóteles y santo Tomás de Aquino consideraban que solamente hay una inteligencia, solo una capacidad humana que permite entender las cosas. De modo que la diferencia entre el intelecto teórico y el intelecto práctico es una diferencia simplemente operacional. Es decir, es un modo de referirse al intelecto, teniendo en cuenta el tipo de objeto en el que puede enfocarse. En tal sentido, uno piensa de manera teórica, cuando uno se orienta, principalmente, a descubrir la verdad de algo. En cambio, uno piensa de manera práctica, cuando uno se orienta, principalmente, a determinar qué ha de hacerse.<sup>57</sup> Finnis indica que la mayor parte del pensamiento humano es, ambos, teórico y práctico.<sup>58</sup>

<sup>56</sup> George, R.P. *Natural Law and Human Nature*, en *In Defense of Natural Law*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 84. Citado por Carlos Massini-Correas, “Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis,” *Persona y Derecho* 71 (2014): 229-256, p. 232. Véase: Leo Elders, “The Ethics of St. Thomas Aquinas,” *Anuario Filosófico* 39 (2006): 439-463, pp.447 y 448.

<sup>57</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 10 y 11.

<sup>58</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 11

En atención a lo anterior, según Finnis:

«... uno piensa de manera práctica, o usa el intelecto práctico, cuando uno considera qué es bueno (o sería, bajo condiciones relevantemente posibles) que sea, que se consiga, que se tenga o que se haga. Semejante pensamiento o entendimiento es práctico *simpliciter* [sin calificación] cuando mi consideración es de mi propio predicamento con el objetivo de emprender mis propios compromisos o acciones aquí y ahora. Es práctico *secundum quid* [en un sentido calificado] (pero todavía principalmente práctico, en lugar de teórico) cuando mi consideración es más reflexiva, revisando mis compromisos presentes y mis acciones pasadas, contemplando compromisos futuros y acciones, o evaluando los compromisos, las acciones y los caracteres de otras personas...

Mi tesis, pues, es: el primer entendimiento que uno tiene del bien humano, y de qué sea conveniente que los seres humanos hagan, o consigan, o tengan o sean, es conseguido cuando uno considera qué sería bueno, conveniente hacer, conseguir, tener o ser – i.e., por definición, cuando uno está pensando de manera práctica... Lo que sostengo es que nuestra primera comprensión de lo que sea bueno para nosotros (o: realmente una realización de nuestras potencialidades) es una comprensión práctica». <sup>59</sup> (Traducción propia).

En otro lugar <sup>60</sup>, Finnis explica que nuestra primera comprensión (*grasp*) del bien humano, de la plenitud humana y de lo que concierne al ser humano es una comprensión práctica. Eso no implica negar que este entendimiento pueda integrarse a una consideración metafísica de la naturaleza humana. <sup>61</sup> Por tanto, a diferencia de autores que forman parte de lo que anteriormente se ha denominado tomismo tradicional, que consideran que los juicios acerca de lo que ha de hacerse son realizados por medio del intelecto especulativo, Finnis, siguiendo la línea trazada por Grisez, sostiene que dichos juicios son realizados, principalmente, por el intelecto práctico. <sup>62</sup>

---

<sup>59</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 12. «... one is thinking practically, or exercising practical understanding, when one is considering what it is (or would be, under relevantly possible conditions) good to be, to get, to have or to do. Such thinking or understanding is practical *simpliciter* [without qualification] when my consideration is of my own predicament with a view to undertaking my own commitments and/or actions here and now. It is practical *secundum quid* [in a qualified sense] (but still primarily practical rather than theoretical) when my consideration is more reflective, reviewing my present commitments and past actions, contemplating future commitments and actions, or assessing the commitments, actions and characters of other persons...

*My thesis, then, is this: one's primary understanding of human good, and of what it is worthwhile for human beings to seek to do, to get, to have and to be, is attained when one is considering what it would be good, worthwhile to do, to get, to have and to be – i.e., by definition, when one is thinking practically... What I do assert is that our primary grasp of what is good for us (or: really a fulfilment of our potentialities) is a practical grasp».*

<sup>60</sup> Véase: John Finnis, “Natural Law and the “Is”-“Ought” Question: An Invitation to Professor Veatch,” *Notre Dame Law School Journal Articles* 70 (1982): 266-277.

<sup>61</sup> John Finnis, “Natural Law and the “Is”-“Ought” Question: An Invitation to Professor Veatch,” *Notre Dame Law School Journal Articles* 70 (1982): 266-277, pp. 272 y 273.

<sup>62</sup> Cfr. John Finnis, “Natural Law and the “Is”-“Ought” Question: An Invitation to Professor Veatch,” *Notre Dame Law School Journal Articles* 70 (1982): 266-277, p. 272.

## 2.1.6. Las formas básicas de bien

### 2.1.6.1. ¿Qué motiva los actos humanos?

Si lo que se busca es entender mejor la conducta humana, es necesario desvelar qué es lo que motiva la acción. Se trata de una búsqueda compleja, puesto que, en todo acto, es posible identificar una variedad de fenómenos que giran en torno a él. Por ejemplo, las acciones se relacionan con objetivos que se quieren alcanzar, bienes que se pretenden conseguir, deseos que se buscan satisfacer y pasiones que afectan la fisiología del agente y que también influyen en su actuar.

Las pasiones son manifestaciones fisiológicas que tienen lugar en el agente, cuando reconoce que un objeto es conveniente o nocivo. Esas reacciones físicas, que en términos antropológicos pueden entenderse como actos del apetito sensitivo, impulsan o mueven a actuar de una manera o de otra. Existen ocasiones en que las pasiones son tan intensas, que muchas veces pareciera que en todo actuar humano, subyace siempre alguna pasión que lo motiva. Esa fue la conclusión a la que arribó Hume en su *A treatise of human nature*, en donde escribió: «La razón es, y debe ser, la esclava de las pasiones, y nunca puede pretender hacer otra cosa que servir y obedecerlas».<sup>63</sup> (Traducción propia).

En la teoría de Finnis, el origen de la motivación del actuar se encuentra en la razón. Aunque las pasiones puedan cumplir un papel importante en la realización de una acción, todo actuar voluntario responde a una concepción de lo que se considera bueno.<sup>64</sup> De modo que, en toda acción humana subyace siempre la concepción de algún tipo de bien.

### 2.1.6.2. Metas, propósitos y bienes

La diferenciación entre las pasiones y las concepciones del bien que subyacen a todo actuar humano es relevante para comprender la distinción entre lo que sensiblemente puede ser estimado como conveniente y el bien que, intelectualmente, es entendido como favorable. Como se acaba de mencionar, las pasiones pueden definirse como actos del apetito sensitivo. Eso quiere decir que las manifestaciones físicas que tienen lugar cuando se reconoce un objeto

---

<sup>63</sup> David Hume, “*A Treatise of Human Nature*,” Book II, Part III, Sec. 3. Recuperado de <https://people.rit.edu/wlrgsh/HumeTreatise.pdf> (Consultado en abril de 2018). «*Reason is, and ought to be the slave of the passion, and can never pretend to any other office than to serve and obey them*».

<sup>64</sup> Cfr. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 33 y 34.

como conveniente se encuentran vinculadas a algún tipo de asociación psicológica, en la que un objeto es deseado como concreto e imaginable.<sup>65</sup> Es así que, dicho objeto, es emocionalmente deseado y, como tal, constituye la meta (*goal*) del agente.

A diferencia de las metas, Finnis llama propósito de una acción (*one's purpose in acting*) al fin por el que un agente actúa. Se trata del propósito que se espera realizar por medio de la acción o en la acción que se lleva a cabo. De acuerdo con los ejemplos de Finnis, una persona puede inscribirse en una competencia con el propósito de ganar un premio o de demostrarle a los demás que tiene determinadas habilidades. Por otra parte, un sujeto que no se siente bien va al doctor con el propósito de mejorarse.<sup>66</sup>

Todo agente que busca un propósito tiene una razón para actuar por él. Finnis llama bien (*good*) a aquello que lleva al agente a estar interesado por un propósito. En tal sentido, todo propósito participa de un bien, que le da al agente una razón para actuar; de forma tal que los bienes constituyen las razones para la acción de un agente.

Como podrá advertirse, los motivos emocionales y los motivos racionales se encuentran en una relación dinámica, de tal manera que las pasiones muchas veces facilitan la realización de la acción. Pero eso no significa que las pasiones y la concepción de un bien que pueda tener el agente se encuentren siempre en sintonía, porque lo cierto es que, en muchos casos, las pasiones que se puedan sentir dificultan la realización de lo que el agente ha estimado como bueno.

Para explicar de un modo más claro lo que se ha mencionado en los párrafos anteriores, y para que se pueda entender mejor lo que se mencionará en los siguientes párrafos, será conveniente tener en cuenta lo siguiente. Meta, propósito y bien son nociones que están estrechamente relacionadas. De modo que, para entender cualquiera de estas nociones, es necesario entender cada noción en relación con las otras. Todo agente tiende a un bien. Es por eso que se mencionó que el bien es aquello que lleva al agente a estar interesado por un propósito. En ese sentido, todo bien constituye, a su vez, una razón para actuar en busca de algún propósito. Claramente, la noción de propósito y la noción de bien están ambas en relación con la noción de meta, en tanto que toda acción tiende a un bien concreto que también puede ser emocionalmente deseado. Es decir, muchas veces, la razón se dirige a la consecución de

---

<sup>65</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 104.

<sup>66</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, pp. 102 y 103.

metas que tienen relación con alguna pasión. Hay, entonces, una estrecha relación entre meta, propósito y bien, en la medida en que el ser humano actúa en busca de bienes captados así por la razón, pero también en busca de metas que, sensiblemente, han sido consideradas como bienes. Es por eso que se mencionó que los motivos emocionales y los motivos racionales están en una relación dinámica. El agente tiende a bienes. El bien es lo que hace que el agente esté interesado en un propósito. La labor de la razón consistirá, precisamente, en establecer qué bienes serán verdaderamente un bien para el agente.

### 2.1.6.3. Los bienes básicos como razones intrínsecas para la acción

Dentro del abanico de bienes que son concebidos por el hombre como motivos de la acción, es posible identificar diversos tipos. Existen bienes que son concebidos como medios que permiten alcanzar otros fines. Dichos bienes reciben el nombre de bienes instrumentales. Si se realiza un análisis retrospectivo de los bienes que motivan la acción, podrá caerse en la cuenta de que, para que la secuencia no se convierta en una línea infinita, es necesario que existan bienes que no se busquen por motivos ulteriores, sino que ellos mismos constituyan una razón última para la acción. Este tipo de bienes reciben el nombre de bienes básicos o formas básicas de bien. Así, toda acción sería elegida en vista de uno o más bienes básicos.<sup>67</sup>

Es necesario diferenciar las razones intrínsecas de las razones instrumentales. Una razón intrínseca para la acción es un bien que se busca por sí mismo. Se trata de un bien que, puesto que orienta el actuar práctico hacia él, constituye el fundamento mismo de la razonabilidad práctica.<sup>68</sup> En cambio, las razones instrumentales se usan como medios para alcanzar los bienes que se persiguen por sí mismos.<sup>69</sup>

En la obra *Fundamentals of Ethics*<sup>70</sup>, Finnis explica que las formas básicas de bien no se conocen de manera intuitiva, puesto que forman parte de un saber que no es obtenido en ausencia de experiencias previas o prescindiendo de un acto intelectual. Tampoco es un saber obtenido por deducción o inducción. Los bienes básicos son los objetos de las inclinaciones humanas que, en cuanto tales, son objetos deseables por sí mismos. Se trata de objetos que

<sup>67</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 103.

<sup>68</sup> John Finnis, "Foundations of Practical Reason Revised," *Notre Dame Law School Journal Articles* 50 (868) (2005): 109-131, p. 113.

<sup>69</sup> John Finnis, "Grounds of Law and Legal Theory: A Response," *University of Oxford Faculty of Law Legal Studies Research Paper Series* (2008): 1-36, p. 14.

<sup>70</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 51

orientan a la persona como razones intrínsecas para la acción. En ese sentido, las formas básicas de bien, en cuanto que principios premorales, son el punto de partida de la reflexión acerca del correcto uso de la razonabilidad práctica.

En *Natural Law and Natural Rights*, Finnis propone la siguiente lista de siete formas básicas de bien: (1) La vida, (2) el conocimiento, (3) el juego, (4) la experiencia estética, (5) la sociabilidad (amistad), (6) la razonabilidad práctica y (7) la religión.<sup>71</sup>

#### 2.1.6.4. Justificación de las formas básicas de bien como principios del actuar

La noción de formas básicas de bien constituye uno de los pilares del pensamiento ético y del derecho natural de Finnis. Paradójicamente, en su obra *Natural Law and Natural Rights*, y en el resto de sus obras, las distintas formas básicas de bien son objeto de un estudio bastante breve. El concepto de formas básicas de bien es quizá el punto de la teoría de Finnis que ha sido criticado con mayor severidad, ya sea porque no se acepta que una breve lista de siete formas básicas de bien baste para dar respuesta a las interrogantes planteadas por algunos de los pensadores más suspicaces de la historia de la filosofía<sup>72</sup>, ya sea porque se acusa a Finnis de usar un método extravagante que consiste en aludir a supuestos bienes autoevidentes.<sup>73</sup>

Si se comparan los Capítulos III y IV de *Natural Law and Natural Rights*, inmediatamente llamará la atención que el autor dedica un capítulo completo al conocimiento (de la verdad) como bien básico, mientras que usa muy pocas líneas de su extenso libro para hablar de otras formas básicas de bien, como la vida, el juego, la experiencia estética, la sociabilidad (amistad), la razonabilidad práctica y la religión.

Ciertamente, no es arbitrario que Finnis haya dedicado un capítulo a la tendencia humana de conocer la verdad (*will to truth*). Aunque no se diga expresamente, *Natural Law*

---

<sup>71</sup> Las mismas formas básicas de bien también aparecen en John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, pp. 107 y 108; y en John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 50 y 51.

<sup>72</sup> John Finnis, "Foundations of Practical Reason Revised," *Notre Dame Law School Journal Articles* 50 (868) (2005): 109-131, p. 118.

<sup>73</sup> Leslie Green, "Legal Obligation and Authority," Recuperado de <http://plato.stanford.edu/entries/legal-obligation/#AutOblLeg> (Consultado en abril de 2018)

*and Natural Rights* en cierta medida es una respuesta a posturas escépticas y relativistas como la de Nietzsche y la de Hume.<sup>74</sup>

Es manifiesto que las personas buscan ordinariamente, consciente o inconscientemente, conocer la verdad de las cosas. Cualquier escepticismo al respecto es insostenible y auto-contradictorio, puesto que en toda crítica, duda o suspensión del juicio subyace el reconocimiento, consciente o inconsciente, de que la cuestión acerca del conocimiento de la verdad merece una crítica, duda o suspensión del juicio y, por esa razón, cualquiera de esas tres aptitudes se fundamenta en un juicio que se considera verdadero.

Por otra parte, mencionar el conocimiento de la verdad como forma básica de bien tiene implicancias en el ámbito metafísico y moral. En la moral, que está en el campo de la filosofía práctica, el conocimiento como bien básico implica una diferencia entre las creencias morales y la moralidad. Mientras que existen diversas creencias morales, existe, en cambio, una sola moralidad. Las creencias morales son las consideraciones particulares (o grupales) acerca de lo que es correcto o incorrecto. La moralidad, en cambio, está compuesta por aquellas creencias morales que son verdaderas.<sup>75</sup> Entonces, si es insostenible dudar de la tendencia humana al conocimiento de la verdad<sup>76</sup>, es también insostenible dudar de la tendencia humana al conocimiento de la verdad acerca de lo que es moralmente correcto o incorrecto.

En ese orden de ideas, es posible interpretar que el conocimiento de la verdad como bien básico es (si cabe la expresión) la raíz principal del pensamiento de John Finnis. Si es cierto que el ser humano busca conocer la verdad de las cosas, no es arbitrario, ni extravagante, ni absurdo hablar de bienes humanos básicos que sirvan de punto de referencia del actuar humano. Más aún, teniendo en cuenta que Finnis advierte que el resto de formas básicas de bien no conforman una lista definitiva, ni cerrada.

Asimismo, puesto que los bienes básicos son autoevidentes e indemostrables, Finnis sostiene que no es necesario demostrar exhaustivamente la validez de los distintos tipos de formas básicas de bienes. Por estos motivos, la forma correcta de referirse a ellos no es la de

---

<sup>74</sup> Cfr. John Finnis, *Grounds of Law and Legal Theory: A Response*, *University of Oxford Faculty of Law Legal Studies Research Paper Series* (2008): 1-36, p. 10; John Finnis, "Foundations of Practical Reason Revised," *Notre Dame Law School Journal Articles* 50(868) (2005): 109-131. Para conocer mejor la relación que hay entre el escepticismo de Nietzsche y el perspectivismo al que su filosofía conduce, se recomienda tener en cuenta la nota al pie número 138, que se encuentra en el apartado 3.3.3. del segundo capítulo de esta investigación.

<sup>75</sup> John Finnis, "Grounds of Law and Legal Theory: A Response," *University of Oxford Faculty of Law Legal Studies Research Paper Series* (2008): 1-36, p. 8.

<sup>76</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 73.

una argumentación, sino que, por el contrario, la fórmula que se debe usar para justificar su validez se reduce a la frase: «... es un bien en sí mismo, ¿no es así?»<sup>77</sup>

### 2.1.6.5. Los primeros principios de la razonabilidad práctica

Como se mencionó antes, la verdad especulativa se alcanza por medio de juicios que enuncian cómo son las cosas. La verdad práctica, en cambio, se consigue a través de juicios que enuncian cómo se debe actuar. En toda acción que se basa en motivos, existe (a) un juicio que guía la acción y (b) una decisión. La decisión corresponde a la voluntad de realizar aquello que ha sido señalado por la razón. El juicio es, en cambio, la manera como la razón delimita qué es lo que debe hacerse. El conocimiento que dirige la acción se produce a través de un juicio que propone: Esta acción debe ser realizada (*ought to be done*). Dicho juicio se alcanza por medio de un razonamiento que parte de la consideración de uno o más bienes básicos.<sup>78</sup> En ese sentido, los bienes básicos sirven de punto de apoyo para dirigir la acción práctica, pues constituyen el fundamento racional último, los principios del razonamiento práctico, para obtener proposiciones acerca de qué se debe hacer para alcanzar ciertos beneficios.<sup>79</sup>

Las formas básicas de bien son el objeto por el que se orienta el intelecto práctico. Dichos bienes básicos son primeros principios que no pueden ser derivados del conocimiento teórico.<sup>80</sup> Los bienes humanos básicos son autoevidentes y pueden llegar a ser conocidos por medio de la experiencia de la propia naturaleza humana, mirada desde dentro, y no a partir de una concepción abstracta de la naturaleza humana. Según ese orden de ideas, la afirmación de que la inteligencia práctica ha de adecuarse a los fines propios del hombre para alcanzar la verdad en el actuar no implica en modo alguno la pretensión de realizar una inferencia ilícita del hecho (conocimiento meramente teórico) a la norma moral.

El deber moral surge precisamente a partir de la confrontación del juicio práctico sobre lo que ha de hacerse y las tendencias o sentimientos que la persona pueda tener para no cumplir el deber moral. De acuerdo con esto, lo que «ha de ser» (*is-to-be*) del razonamiento práctico se convierte en «debe ser» (*ought-to-be*) cuando se produce esa confrontación. Es decir, la guía de

<sup>77</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 86.

<sup>78</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 105.

<sup>79</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p.106.

<sup>80</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 106.

la razón práctica se vuelve normativa porque, considerada la tendencia humana a no seguir siempre lo que la razón manda, lo que ha de ser no siempre se vuelve lo que en efecto es, y, sin embargo, la racionalidad del deber persiste, más allá de que el sujeto cumpla o no su deber.<sup>81</sup>

Así, pues, como se explicó anteriormente, la motivación del actuar humano no se halla en las pasiones o las manifestaciones físicas que pueden resultar de la valoración de algo como conveniente; sino que, por el contrario, el lugar central de la motivación del obrar práctico se halla en la razón humana. Luego de concebir un objeto como bueno, la razón cumple el papel de dirigir la acción, con el fin de que el bien pueda ser alcanzado por medio del actuar.

Al ser primeros principios, los bienes básicos no pueden derivarse de algún conocimiento teórico, ni pueden obtenerse a partir de un término medio. Son, como ya se ha indicado, principios autoevidentes.<sup>82</sup> Es decir, se trata de razones básicas para la acción que no dependen de alguna razón más fundamental por la que ellos sean entendidos como medios.<sup>83</sup> De manera que, si los bienes humanos constituyen aspectos intrínsecos de la plenitud humana, la plenitud humana consistiría en la participación de dichos bienes.<sup>84</sup>

Si se dice que los bienes básicos son principios primarios del obrar humano, será posible considerar que ellos conforman categorías diferentes, que no pueden ser conmensurables unas con otras. Así, pues, los bienes humanos básicos son inconmensurables.<sup>85</sup>

### **2.1.7. Las exigencias básicas de la razonabilidad práctica**

#### **2.1.7.1. Los principios intermedios de la razonabilidad práctica**

Como acaba de mencionarse, la razón cumple el papel de dirigir la acción para realizar propósitos que han sido concebidos como buenos. Es así como, luego de hablar acerca de las

---

<sup>81</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 125.

<sup>82</sup> Cfr. John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 106.

<sup>83</sup> Pawel Lacki, "Ethical cognitivism in Finnis' Theory," *University of Social Sciences and Humanities* (2008): 39-48, p. 41.

<sup>84</sup> Pawel Lacki, "Ethical cognitivism in Finnis' Theory," *University of Social Sciences and Humanities* (2008): 39-48, p. 42.

<sup>85</sup> Cfr. John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 110.

formas básicas de bien, es relevante plantear la pregunta acerca de qué se debe hacer para conseguir los bienes básicos.

En el Capítulo III de *Fundamentals of Ethics*, Finnis explica que el problema de la teoría tomista sobre los primeros principios (premorales) de la razonabilidad práctica consiste en que no se dejó claro de qué manera se logra pasar de lo que la persona concibe como un bien a las normas morales. Ante dicha problemática, Finnis propone un conjunto de principios intermedios que permiten la transición de los bienes básicos a la respuesta sobre lo que debe hacerse aquí y ahora. A esos principios intermedios Finnis los denomina exigencias básicas de la razonabilidad práctica (*basic requirements of practical reasonableness*).<sup>86</sup>

Las exigencias básicas de la razonabilidad práctica no son otra cosa que una explicación más detallada del contenido de la razonabilidad práctica. Las tres primeras se refieren a la participación de la persona en las formas básicas de bien: (1) tener un plan de vida coherente; (2) no preferir de manera arbitraria alguno de los bienes básicos; (3) no preferir de manera arbitraria a alguna persona sobre otra o sobre otro bien.

Las dos siguientes se refieren a la actitud que se debe tener para la consecución de los bienes básicos: (4) comprometerse en los proyectos que lleven a la obtención de bienes, sin darles excesiva o exagerada importancia a esos proyectos; (5) perseguir los bienes de manera creativa y comprometida y no abandonar la búsqueda por mero desánimo. La siguiente se refiere a la manera adecuada de conseguir los bienes: (6) darle una relevancia (limitada) a las consecuencias, buscar la eficiencia de manera razonable. Para que la sexta exigencia no se convierta en una forma de consecuencialismo, es necesario relacionarla con las otras exigencias; especialmente con la segunda y la tercera. La siguiente exigencia es (7) no elegir deliberadamente contra cualquiera de las formas básicas de bien. La siguiente se relaciona con la idea de que los bienes humanos se realizan de manera interpersonal, en relación con otras personas: (8) favorecer el bien común de la comunidad. La novena exigencia es (9) no actuar contra la propia conciencia.<sup>87</sup>

Ante la variedad de caminos que se pueden seguir en el tiempo en que se despliega la vida humana, la pregunta acerca de lo que se debe hacer en el caso concreto le compete a la razonabilidad práctica, la cual no solo se considera un bien básico, sino que, al mismo tiempo,

<sup>86</sup> Cfr. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 74.

<sup>87</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 75; John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 100 – 126.

ayuda a dirigir la manera en que se busca participar en las otras formas básicas de bien. Su característica propia es la de ser un bien arquitectónico<sup>88</sup> que tiende a la acción, a dirigir la forma de alcanzar ciertos bienes. Finnis denomina a esta característica «transparencia de la razonabilidad práctica» (*transparency of practical reasonableness*). Dicha característica es una expresión o reconocimiento de las exigencias operativas que la inteligencia le hace al ser humano por causa de los bienes (y otras verdades) que la misma inteligencia hace evidentes y, por lo tanto, disponibles para el ser humano.<sup>89</sup>

La transparencia de la razonabilidad se refiere a que la razonabilidad práctica debe ser entendida como una forma básica de bien para el actuar concreto de cualquier ser humano que busca alcanzar otros bienes<sup>90</sup>, y no como un bien que apunta, solamente, a consideraciones abstractas o meramente especulativas (ver: apartado 1. de este capítulo). Por ello, se dice que a través de la verdad práctica se pretende saber, principalmente, qué acción ha de realizarse, antes que saber, simplemente, cómo son las cosas.

#### **2.1.7.2. La moralidad como resultado de las exigencias básicas de la razonabilidad práctica**

Puesto que cada exigencia básica de la razonabilidad práctica contribuye a la obtención de bienes, cada una de ellas da lugar a una obligación moral o a una responsabilidad. Cuando se dice que una persona A tiene el deber moral de hacer *p*, no se hace otra cosa que decir: A tiene una buena razón para hacer *p*, en la medida en que dicha «buena razón» implica su propio bienestar.<sup>91</sup> Por ejemplo, cuando una madre le dice a su hijo que presenta los primeros síntomas de un resfrío y que está a punto de salir de su casa para dar un paseo: «Debes abrigarte», lo que está haciendo es responder a una inferencia que se basa en premisas que, según las circunstancias del ejemplo, responden a las siguientes verdades: (a) es un hecho que en ese tiempo presente es invierno; (b) es un hecho que fuera de la casa la temperatura es baja; (c) toda persona que presenta síntomas de resfrío es más vulnerable a bajas temperaturas; (d) las madres tienden a querer lo mejor para sus hijos; (e) la madre del ejemplo quiere lo mejor para su hijo. La conclusión que se obtiene del razonamiento práctico lleva a considerar que la madre tiene

<sup>88</sup> La expresión «bien arquitectónico» quiere decir que la razón práctica se orienta a la realización de una secuencia de actos.

<sup>89</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 71.

<sup>90</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 70 y ss.

<sup>91</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 103.

una buena razón (un deber) para recomendarle a su hijo que se abrigue. Al mismo tiempo, luego de recibir el consejo, el hijo tendrá una buena razón (un deber) para obedecer, según las premisas de su propio razonamiento práctico.

Todo esto se menciona con la finalidad de señalar que las nociones de obligación moral y deber moral se refieren a conclusiones fundamentadas en exigencias básicas de la razonabilidad práctica.

El silogismo que se forma en el caso concreto sería similar al siguiente:

1. Las exigencias básicas de la razonabilidad práctica son (todas ellas) aspectos de la recta razón;
2. La primera exigencia, o..., puede, en estas y aquellas circunstancias, ser realizada/alcanzada/expresada/etc. solo (o de la mejor manera) (no) realizando el acto  $\Phi$ ; entonces;
3. El acto  $\Phi$  (no) debe/(no) tiene llevarse a cabo para que la primera exigencia, o..., se realice.<sup>92</sup>

Dado que cada exigencia básica de la razonabilidad práctica da lugar a una obligación moral, el término moralidad debe entenderse como el actuar según la recta razón o según las exigencias de la razonabilidad práctica, para que esta pueda perfeccionarse o realizarse como bien básico y sea capaz de dirigir las acciones de manera correcta hacia la consecución de otros bienes. Siendo ello así, la moral, la moralidad, la obligación moral, deben entenderse como el actuar o el decidir de manera razonable prácticamente.

Cabe precisar, como se explicó antes, que la inferencia que se lleva a cabo para arribar a la conclusión del deber no implica una inferencia de los hechos (conocimientos meramente teóricos) a las normas. Finnis no considera que la operación del razonamiento práctico comience en una concepción teórica de la naturaleza humana o la naturaleza de las cosas. El silogismo práctico se basa en el reconocimiento de bienes (premorales) inteligibles o razones intrínsecas para la acción, que no derivan de los hechos (meras descripciones teóricas) de la naturaleza. Las razones intrínsecas para la acción se reconocen en la experiencia humana por

---

<sup>92</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 126 y 127. «1. *Harmony of purposes/recognition of goods/absence of arbitrariness between persons/detachment from particular realizations of good/fidelity to commitment/efficiency in the technical sphere/respect in act for every basic value/community/authenticity in following one's reason... are (all) aspects of the real basic good of freedom and reason; 2. That harmony of purposes, or..., can in such-and-such circumstances be achieved/done/expressed/etc. only (or best, or more fittingly) by (not) doing act  $\Phi$ ; so 3. Act  $\Phi$  should (not)/must (not)/ought (not) to... be done*».

medio de las inclinaciones, lo cual significa que la razonabilidad práctica no genera obligaciones morales o deberes morales a partir, solamente, de una idea de la naturaleza humana o de la naturaleza de las cosas miradas desde fuera.

### 2.1.8. La plenitud humana

Para hablar acerca de la plenitud humana, Finnis usa las expresiones: *human flourishing* o *human fulfillment*. Dicha plenitud se logra con la realización ordenada de las formas básicas de bien, que no es otra cosa que la realización ordenada (*i.e.* según las exigencias de la razonabilidad práctica) de la naturaleza humana. La plenitud humana que se busca en comunidad recibe el nombre de plenitud humana integral: *integral human fulfillment*.<sup>93</sup>

La plenitud humana no ha de entenderse como el fin del camino del hombre o como una especie de blanco que todas las personas ven claramente y al que todas las personas apuntan. Se trata de una realidad compleja que puede ser entendida de diversas maneras por las personas que integran una comunidad. Finnis considera incorrecto pensar en la plenitud humana como una realidad que pueda ser «producida» o «construida» por el hombre. Las personas no *encuentran* la plenitud, ni la *inventan*. Según Finnis, el ser humano parte de unos bienes humanos básicos que él no ha elegido, ni inventado, y, a partir de ellos, busca, a lo largo de su vida, la manera de desarrollarlos (*develop them*) de la manera más óptima que le sea posible. En ese desarrollo, el razonamiento práctico se apoya en los principios premorales del actuar práctico y se anticipa a la posible realización de la plenitud para cuya realización cumple el papel de guiar la acción humana.<sup>94</sup>

Así, pues, si (el ejemplo es de John Finnis) el hecho de que el conocimiento es un bien en sí mismo se enlaza a una situación concreta, la razón práctica ayudará a tomar la decisión de leer este o aquel libro.<sup>95</sup> La manera cómo se satisface la inclinación no es vista por el sujeto antes de realizar la acción. Precisamente, el papel de su razonabilidad práctica consiste en adelantarse a las consecuencias de la decisión, a fin de que la acción permita alcanzar el bien de la mejor manera posible.

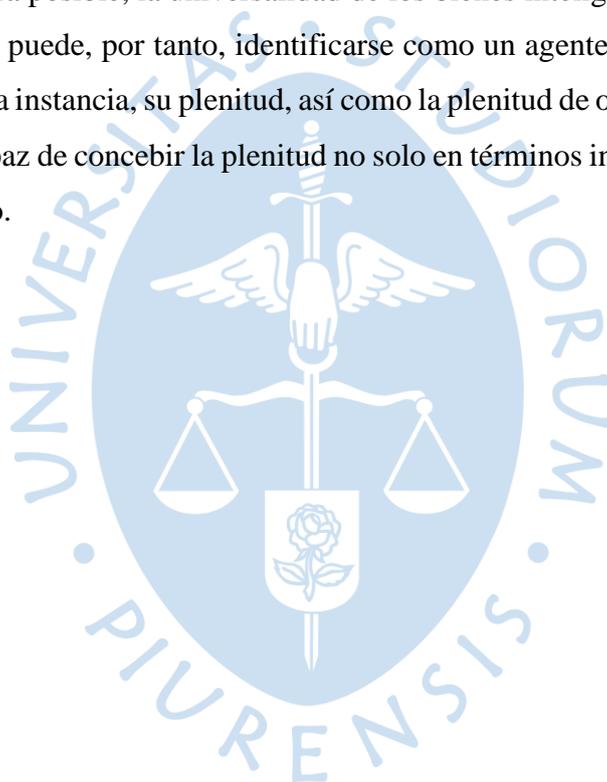
<sup>93</sup> John Finnis, "What is the Common Good, and Why Does It Concern the Client's Lawyer?," *Notre Dame Law School Journal Articles* 271 (1999): 41-53, p. 44.

<sup>94</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, (1987). "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 118.

<sup>95</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 65.

Como se ha explicado, la motivación del actuar humano se encuentra en la concepción del bien. La diferencia entre los motivos emocionales, que responden a manifestaciones fisiológicas del agente, y los motivos racionales se encuentra en que, mientras que los primeros solo conducen a la plenitud de la parte sintiente de la persona, los segundos llevan hacia la realización de la plenitud de la persona como un todo. No obstante, los motivos emocionales y racionales están unidos dinámicamente.<sup>96</sup>

Según este orden de ideas, si la razonabilidad práctica le permite al agente adelantarse a las consecuencias de la decisión, a fin de que sus acciones le hagan posible conseguir algún bien de la mejor manera posible, la universalidad de los bienes inteligibles radica en que el ser humano es reflexivo y puede, por tanto, identificarse como un agente que busca el bien y que puede buscar, en última instancia, su plenitud, así como la plenitud de otras personas. El hombre es, pues, un animal capaz de concebir la plenitud no solo en términos individuales, sino también en sentido comunitario.



---

<sup>96</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, pp. 104 y 105.



## Capítulo 2

### La metafísica que subyace a la Ética filosófica de John Finnis

#### 1. Metafísica, Teoría del Conocimiento y Ética filosófica como ramas interdependientes

Finnis sostiene que, desde el punto de vista epistemológico, la naturaleza humana no es la «base de la Ética» (*the basis of ethics*). La Ética es, en cambio, un estudio preliminar indispensable para alcanzar un conocimiento completo y fundamentado acerca de la naturaleza humana.<sup>97</sup> No es que Finnis considere que todo conocimiento teórico acerca del ser humano provenga de la Ética, así como tampoco afirma que la Ética sea completamente ajena a los conocimientos teóricos.<sup>98</sup> Se trata, simplemente, de resaltar el hecho de que, según Finnis, el modo de acceder al conocimiento de la naturaleza humana es a través de un «punto de vista interno». Como ya se mencionó en el Capítulo 1 de esta investigación, los bienes humanos básicos, que son bienes autoevidentes, se descubren en la experiencia de la propia interioridad. Desde allí, el intelecto práctico comprende o coge (*grasp*) cuáles son las inclinaciones humanas básicas que configurarían la naturaleza humana.

En ese sentido, entre la Ética, la Teoría del Conocimiento y la Metafísica existe una relación de interdependencia; pero no de subordinación. A esto último se refiere el rechazo de Grisez y de Finnis de llamar a la Ética una «filosofía segunda».<sup>99</sup> Con relación a esa interdependencia, una (pre)concepción equivocada de la Metafísica o de la Antropología Filosófica llevaría, a su vez, a una comprensión equivocada de la Ética.<sup>100</sup>

Según Finnis:

«Hay una mutua, pero no precisamente simétrica, interdependencia entre el proyecto de describir los asuntos humanos, por medio de la teoría, y el proyecto de evaluar las opciones humanas con la mira, aunque sea remota, de actuar de un modo razonable y bueno. Las evaluaciones [prácticas] no son deducidas de las descripciones; pero el que tenga un conocimiento muy limitado acerca de los hechos de la situación humana no será capaz de juzgar adecuadamente en discernir las implicaciones prácticas de los valores básicos. Del mismo modo, las descripciones no son deducidas de las

---

<sup>97</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 21.

<sup>98</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 22.

<sup>99</sup> Cfr. Carlos Massini-Correas, “Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis,” *Persona y Derecho* 71 (2014): 229-256, p. 232.

<sup>100</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 22.

evaluaciones [prácticas]; pero sin esas evaluaciones [prácticas] uno no podría determinar qué descripciones son realmente reveladoras y significativas». <sup>101</sup> (Traducción propia).

Según este orden de ideas, la Moral responde a una manera de entender la realidad, del mismo modo que la Metafísica entraña siempre un punto de vista moral. Son estos los dos extremos de la acción, cuyo término medio constituirá el modo como se entienda el conocimiento humano. El acto de conocer es el nexo que permite conectar al ser humano con el mundo que lo rodea, de manera que, como es evidente, cualquier explicación que se quiera hacer de la realidad estará estrechamente unida a una teoría del conocimiento. El conocimiento puede verse entonces como la bisagra que permite articular al ser humano con el mundo que lo rodea.

## **2. La Ética filosófica como investigación realizada mediante conceptos**

La experiencia ordinaria revela que el conocimiento de la Ética filosófica no es una condición suficiente para que una persona obre de modo éticamente correcto. Hay personas que poseen conocimientos relacionados con la Ética, que, sin embargo, actúan de modo opuesto a lo que la teoría propone. También hay quienes carecen de conocimientos detallados acerca de las nociones del bien y del mal y que, no obstante, actúan de acuerdo con lo que la Ética filosófica identifica como bueno y evitan lo que en la Filosofía se identifica como malo. Son personas que tienen un conocimiento espontáneo acerca de la bondad o la maldad y obran según ese conocimiento, sin necesitar de mayores motivaciones externas.

La Ética filosófica funciona como un sistema articulado de pensamiento que busca señalar lo que ha de considerarse bueno o malo para una comunidad. De modo que, la Ética tiene una función principalmente comunicativa, a través de la cual, por un lado, se busca motivar a los individuos que por sí mismos no alcanzan un entendimiento claro acerca del obrar correcto, y, por otra parte, intenta motivar también a aquellas personas que quieran conocer la racionalidad que subyace a los mandatos éticos.

---

<sup>101</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 19.

### 3. El problema del conocimiento de la realidad

Tomás Melendo señala que el saber filosófico se orienta a saber cómo es la realidad. La filosofía es, por tanto, un saber del ser.<sup>102</sup> De ese modo, la filosofía habrá de concebirse como la única ciencia que verdaderamente no es abstracta: «[L]a auténtica filosofía se pregunta por la realidad como es en sí misma, y no puede permitirse el lujo de dejar fuera aspectos que son reales».<sup>103</sup> Concretamente, entre las ramas de la Filosofía, «... la metafísica puede entenderse como el estudio de la causa última y de los principios primeros y más universales de la realidad».<sup>104</sup> Es así que, «[l]a metafísica, por ser ciencia, debe ser un conocimiento por causas. Además, por su pretensión de universalidad, de conocer todas las cosas, aunque sea en cierto sentido, debe llegar a los principios de toda la realidad».<sup>105</sup>

Finnis sostiene que la Metafísica no es la base de la Ética. Sin embargo, también señala que el simple conocimiento de las formas básicas de bien no es suficiente para alcanzar un completo conocimiento del deber moral. Esto último es así, porque, sin una motivación que vaya más allá de las inclinaciones naturales, no sería posible entender claramente por qué alguien habría de renunciar a sus intereses individuales, en aras del bien de otros. Existen, entonces, preguntas teóricas adicionales, que han de ser respondidas para llegar a un entendimiento completo de la moralidad.<sup>106</sup>

Según lo mencionado en el párrafo anterior, la noción de formas básicas de bien se vería debilitada, y no llegaría a ser enteramente convincente, si no se hiciera alusión a una razón distinta de la misma noción de formas básicas de bien:

«[E]l que vea claramente sus responsabilidades hacia su familia o hacia su comunidad política, y que no dude de que esas responsabilidades razonablemente podrían requerir un sacrificio personal, podría razonablemente indagar si existe alguna motivación adicional [*further point*], a la cual podrían contribuir su sacrificio personal y el bienestar de su comunidad.

[...] A falta de una respuesta a cualquiera de esas preguntas, los valores humanos básicos se verían, para cualquier persona que reflexione al respecto, debilitados, en su atractivo y en su razonabilidad, por una cierta relatividad o subjetividad...».<sup>107</sup> (Traducción propia).

<sup>102</sup> Tomás Melendo, *Introducción a la Filosofía*. (Pamplona: EUNSA, 2007), 73.

<sup>103</sup> Tomás Melendo, *Introducción a la Filosofía*. (Pamplona: EUNSA, 2007), 121.

<sup>104</sup> Tomás Alvira; Luis Clavell; Tomás Melendo, *Metafísica*. (Pamplona: EUNSA, 2001), 16.

<sup>105</sup> Eudaldo Forment, *Metafísica*. (Madrid: Ediciones Palabra, 2009), 31.

<sup>106</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 371.

<sup>107</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 372 y 373. «Similarly, one who clearly sees his responsibilities to his family or his political community, and who does not doubt that they reasonably require self-sacrifice of him, still may reasonably inquire whether there is any further point, to which

El Capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights* revela que la ética filosófica de Finnis no podría terminarse sin aludir a una metafísica. Y, como podrá advertir cualquier persona que lea el mentado capítulo, la cosmovisión que subyace a la ética de Finnis es el realismo filosófico.

Al respecto, cabe plantear la siguiente observación: siendo Finnis un filósofo contemporáneo, llama la atención que él se base en el modo realista de entender la realidad, pero no en alguna otra concepción moderna de la realidad, como el idealismo trascendental kantiano, por ejemplo. Quienquiera que no haya resuelto esta interrogante y que intente entender la filosofía de Finnis, con base en las premisas de la filosofía kantiana, por ejemplo, podría llegar a la conclusión de que en la ética de Finnis existe algún tipo de error de base.

Realismo filosófico e idealismo trascendental son dos modos de entender la realidad que, en el fondo, se excluyen mutuamente. Mientras que en el realismo se estudia la realidad desde el punto de vista de las cosas que están en el mundo exterior, desde el enfoque de la realidad en sí; en el idealismo trascendental, en cambio, se estudia la realidad desde el punto de vista del sujeto que percibe el mundo exterior, es decir, desde el enfoque de la realidad tal como aparece a la consciencia del sujeto cognoscente.

De acuerdo con ello, para comprender mejor el realismo filosófico de John Finnis, en esta investigación se ha estimado conveniente explicar antes lo que puede entenderse como idealismo trascendental kantiano. Posteriormente, se explicarán algunas de las ideas más relevantes del Capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights*. Finalmente, se compararán ambos enfoques de la realidad, con el propósito de saber si existe o no una incoherencia en la filosofía de Finnis. Este esquema comparativo ha sido planteado por el autor de esta investigación, con el fin de lograr una mejor explicación del realismo filosófico que subyace a la ética de Finnis.

### **3.1. Kant: los alcances del conocimiento humano**

En la «Crítica de la razón pura» Kant resalta constantemente la diferencia entre la realidad en sí y la realidad tal como se la representa el sujeto cognoscente. Se trata de la

---

*both his reasonable self-sacrifice and the resultant well-being of his community (which itself will sooner or later come to an end) contribute.*

*[...] In the absence of any answers to such questions, the basic human values will see, to any thoughtful person, to be weakened, in their attractiveness to reasonableness, by a certain relativity or subjectivity...».*

conocida distinción entre la cosa en sí y el fenómeno. Todos los esfuerzos de Kant responden a un contexto de pensamiento, en donde, desde hacía tiempo, se había puesto en tela de juicio la capacidad humana de conocer la realidad en sí misma. De modo que su obra constituye un eslabón más de la manera cómo ha ido desenvolviéndose la filosofía en los últimos siglos.

El idealismo trascendental es un modo de entender al mundo como una representación que está íntimamente sujeta a un conjunto de condiciones de cognoscibilidad que son colocadas por el sujeto cognoscente.<sup>108</sup> Sujeto y objeto se encuentran estrechamente enlazados, de tal manera que el modo como se le presenta el mundo al sujeto se encuentra, a su vez, condicionado por la manera como el sujeto se representa el mundo. En tal sentido, el mundo es entendido principalmente como una representación.

Pero la noción de representación no es una novedad, ni se encuentra completamente alejada de la terminología con que el realismo filosófico se refiere a cómo el ser humano conoce la realidad exterior. En efecto, también en la antropología aristotélico-tomista se habla acerca de las denominadas especies impresas y expresas del conocimiento sensible e intelectual, que serían una suerte de ventanas o vidrios a través de los cuales el ser humano ve la realidad. Realismo e idealismo trascendental emplean el término representación. Sin embargo, la enorme diferencia recae en el hecho de que el realismo filosófico confía en que las ventanas del conocimiento humano reflejan el mundo tal como es, por lo que la representación que realiza la mente es una copia adecuada a la realidad en sí. En cambio, el adjetivo trascendental que se le añade al idealismo de Kant hace referencia al hecho de que, en la forma como el ser humano conoce la realidad, no se conoce la realidad en sí misma, sino la realidad tal como se le aparece al sujeto cognoscente. En vista de ello, el idealismo trascendental intenta establecer los alcances del conocimiento humano, para señalar hasta qué punto es posible conocer la realidad.

Ilusión trascendental es el término que se usa en español para traducir la expresión alemana *der transzendentale Schein*, que Kant emplea en la Dialéctica trascendental y que, en sentido estricto, habría de ser traducida como «apariencia trascendental». La razón pura es el lugar en donde se encuentran estas ilusiones, que han de entenderse como aquellas ideas a las que arriba la razón, cuando utiliza sus alas más allá del material que le brinda la experiencia. Son, entonces, realidades a las que la razón humana tiende naturalmente, pero que no

---

<sup>108</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A12; B26, p. 63; Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A368, A 370, p. 345. En este trabajo también se estudió la siguiente edición de la obra: Immanuel Kant, (2015) *Crítica de la razón pura*. (Madrid: Taurus, 2015). Traducción: Pedro Ribas.

encuentran asidero en alguna intuición empírica que permita verificar su validez. Es en ese sentido que la crítica kantiana se orienta a construir una teoría del conocimiento, cuyos fundamentos permitan establecer las fronteras del conocimiento humano, disipando, así, toda afirmación o negación que sea ilusoria.

La obra arquitectónica de Kant está compuesta por tres partes, que podrían entenderse como tres niveles o escalones que engloban la capacidad humana de conocer. En el primer nivel, se encuentra la capacidad de recibir sensaciones o intuiciones empíricas del mundo exterior, de ahí que esta primera capacidad consista en la receptividad de las impresiones.<sup>109</sup> En este primer escalón se encuentran las formas a priori de la sensibilidad, que son el tiempo y el espacio, que constituyen los supuestos que coloca la mente humana, para que la intuición empírica sea dada dentro de un marco formal que responde a la manera como el ser humano percibe el tiempo y el espacio.

A continuación, Kant pasa a desarrollar la Analítica trascendental, dejando un lago entre la sensibilidad y el entendimiento, que luego intenta suplir mediante el papel que cumpliría la imaginación en el denominado esquematismo trascendental, en donde se produce el enlace entre los datos que han sido recibidos pasivamente por la sensibilidad y el papel activo y espontáneo que cumplen las categorías del entendimiento. En la Analítica trascendental Kant habla acerca de las doce categorías del pensamiento, que vendrían a ser las reglas con las que el entendimiento esquematiza o le da cierta regularidad a la experiencia; siendo aquellas categorías las condiciones o los supuestos del pensar una experiencia posible. En el núcleo de esta segunda parte de la obra, Kant realiza una deducción de las doce categorías del entendimiento, a través de un análisis de doce formas básicas de juzgar. De manera que las categorías de Kant serían el reflejo simétrico de doce tipos de juicios básicos.

En el entendimiento se encuentran las categorías o conceptos puros del entendimiento, que serían los compartimentos con los que se logra esquematizar el material que ha sido recibido por la sensibilidad. Según Kant, recién aquí, en el ámbito del pensamiento abstracto, se dan los objetos del conocimiento, que antes no pasaban de ser meras intuiciones empíricas que habían sido dadas, de ahí la frase: las intuiciones sin conceptos son ciegas.<sup>110</sup> La palabra que Kant usa en alemán para referirse a los conceptos puros del entendimiento es

---

<sup>109</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A50, A51; B74, B75, p. 97

<sup>110</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A 52; B76, 77, p. 98 «*Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind*».

*Verstandesbegriffe*. *Der Begriff* es la palabra utilizada en alemán para referirse al concepto y es, a su vez, un término que proviene del verbo *begreifen* que, entre otras cosas, quiere decir comprender o coger. Las categorías del entendimiento son, de ese modo, los *Verstandesbegriffe* que, con ayuda de la imaginación, que sería el nexo conector entre la sensibilidad y el entendimiento, se encargan de coger el material dado por la sensibilidad, a fin de que sea posible pensar en la experiencia posible.

Pero la dinámica de las categorías del entendimiento funciona de acuerdo con un material que le sirve de base y que luego será el punto de referencia que hará posible verificar la veracidad de los juicios que hayan sido emitidos. No obstante, como muchos juicios que se tienen en la mente no han sido obtenidos de manera inmediata a través de la experiencia, sino de manera mediata a través de un razonamiento, Kant observa que la razón humana es aquella facultad del conocimiento humano que, al ser la facultad de los principios del pensamiento<sup>111</sup>, tiende a aplicar las categorías del entendimiento inversamente, a fin de alcanzar principios ulteriores que permitan explicar conocimientos presentes. Es en ese movimiento que la razón continuamente se encamina a buscar principios que, muchas veces, salen del ámbito del material que ha sido brindado por la experiencia y, por tanto, de las fronteras de los alcances del conocimiento humano.

En la Dialéctica trascendental Kant explica que el significado platónico y tradicional del término *idea* alude a prototipos de los objetos sensibles, que son realidades que van más allá del mundo de las apariencias y que es aquello a lo que el ser humano tiende, cuando advierte que las realidades de este mundo no permiten realizar sus deseos de conocer:

«Platón observó perfectamente que nuestra capacidad cognoscitiva experimenta una necesidad muy superior a la consistente en un mero delecto de la unidad sintética de los fenómenos, si queremos leerlos como una experiencia. Observó también que nuestra razón se eleva naturalmente hacia conocimientos tan altos que ningún objeto ofrecido por la experiencia puede convenirles, a pesar de lo cual estos conocimientos no son meras ficciones, sino que poseen su realidad».<sup>112</sup>

<sup>111</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A 299, 300; B356, p. 312

<sup>112</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. (Madrid: Taurus, 2015). Traducción: Pedro Ribas, A314, 315; B 371, p. 310; Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A314, 315; B371, p. 322. «Plato bemerkte sehr wohl, daß unsere Erkenntniskraft ein weithöheres Bedürfnisfühle, als bloß Erscheinungen nach synthetischer Einheit buchstabieren, um sie als Erfahrung lessen zu können, and daß unsere Vernunft natürlicher Weise sich zu Erkenntnissen aufschwinge, die viel weiter gehen, als daß irgend ein Gegenstand, den Erfahrung geben kann, jemals mit ihnen kongruieren könne, die aber nichtsdestoweniger ihre Realität haben und keineswegs bloße Hirngespinnste sein».

El contenido del término idea recibe en Kant un significado distinto de su significado tradicional. En el idealismo trascendental las ideas son los principios últimos a los que arriba la razón para completar el esquema de la realidad. La razón intenta alcanzar así realidades trascendentes (que no transcendentales) que sobrepasan las fronteras de la sensibilidad de tres maneras. Por un lado, buscando la unidad absoluta del sujeto pensante. Por otra parte, indagando la unidad absoluta del hilo conductor que hace posible la aparición de fenómenos. Y, finalmente, buscando la unidad de todas las condiciones que hacen posible la existencia de los objetos del pensamiento en general. Es así como la razón desemboca en las ideas transcendentales del alma, el mundo y Dios.

Las premisas que conforman la Estética trascendental y la Analítica trascendental le permiten a Kant realizar una crítica de los cuatro paralogismos de la razón, a los que la razón arriba cuando intenta llegar a un conocimiento del alma humana. Su manera de concebir la relación entre el entendimiento y la sensibilidad, así como la afirmación de que todo conocimiento debe apoyarse en alguna intuición empírica que garantice su legitimidad, lo llevan a concluir que cualquier noción que aluda a la naturaleza del alma y por la que se enuncie, ya sea que esta es sustancia, que es simple, que es una unidad, o que se encuentra en una relación de independencia cognoscitiva respecto de los objetos exteriores, constituye una aplicación trascendental indebida de categorías del entendimiento que no deberían de referirse a la razón pura, sino a la experiencia posible. A pesar de ello, la constante apercepción de que el *Yo pensante* se encuentra presente en todo juicio conduce a que la razón aplique inversamente la categoría de sustancia, a fin de plantear una supuesta sustancialidad y unidad del alma humana, que no tendría asidero en una intuición empírica. De este modo, se subsume en una categoría del entendimiento un concepto de la razón que se encuentra en el ámbito suprasensible, haciendo que la mente traspase injustificadamente el *nihil ulterius* que establece la frontera de los alcances del conocimiento humano.<sup>113</sup> Se llega, así, a la ilusión trascendental que hace vislumbrar la idea del alma.

---

<sup>113</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A396, 397, p. 393. «Nichts, als die Nüchternheit einer strengen, aber gerechten Kritik, kann von diesem dogmatischen Blendwerke, der so viele durch eingebildete Glückseligkeit, unter Theorien und Systemen, hinhält, befreien, und alle unsere spekulative Ansprüche bloß auf das Feld möglicher Erfahrung einschränken, nicht etwa durch schalen Spott über so oft fehlgeschlagene Versuche, sondern vermittelt einer nach sicheren Grundsätzen vollzogenen Grenzbestimmung derselben, welche ihr nihil ulterius mit größter Zuverlässigkeit an die herkulische Säulen heftet, die die Natur selbst aufgestellt hat, um die Fahrt unserer Vernunft nur so weit, als die stetig fort laufende Küsten der Erfahrung reichen, fortzusetzen, die wir nicht verlassen können, ohne uns auf einen uferlosen Ozean zu wagen, der uns, unter immer trüglichen Aussichten, am Ende nötigt, alle beschwerliche und langwierige Bemühung, als hoffnungslos aufzugeben».

Cuando la razón arriba a la idea de un principio incondicionado del mundo, ocurre algo similar a lo explicado en el párrafo anterior. Considérese a la facultad de conocer como una facultad activa, que se esfuerza por unir diversos datos que le brinda la sensibilidad, con el objetivo de ir forjando una experiencia para el sujeto cognoscente. Es esta la actividad del «Yo pensante» y es esta una actividad en la que interactúan los tres niveles de la facultad humana de conocer. Todo conocimiento inicia gracias a las formas del tiempo y del espacio, de manera que estas formas son las columnas sobre las cuales la mente irá elaborando su conocimiento de la realidad. Como si el plano cartesiano hubiese sido colocado en la mente humana para, a partir de él, proyectar la visión que el ser humano tiene de la realidad y enlazar el material sensible que se encuentra en el exterior al esquema mental que hace posible la experiencia, Kant sostiene que todos los fenómenos que se presentan a la conciencia no son otra cosa que puntos e instantes (*Punkten und Augenblicken*).

En efecto, cualquier figura geométrica, como, por ejemplo, una línea, está conformada por una serie de puntos que ocupan un espacio y que se suceden unos a otros temporalmente. Así ocurre con cualquier figura de cualquier objeto real. De modo que toda representación fenoménica que aparece en la conciencia humana contiene, a decir del mismo Kant, una magnitud extensiva y una magnitud intensiva, en donde toda la serie de elementos que conforman la representación de los objetos es una serie continua, en la que no pueden existir saltos hacia o desde el vacío y que responde siempre a una regla de sucesión temporal.<sup>114</sup>

Kant emplea el ejemplo del barco que surca en el río para ilustrar este hecho.<sup>115</sup> Cuando uno observa un barco surcar un río hacia abajo, se presentan a la conciencia un conjunto de instantes que se suceden unos a otros. En este caso, el enlace que realiza la mente para tener una percepción unitaria de aquel evento es un enlace que responde objetivamente al modo en que tiene lugar ese evento. Es decir, la síntesis que se realiza para que sea posible percibir esa experiencia como una totalidad es una síntesis que obedece a una sucesión que está siendo dada por la realidad exterior. El enlace que se produce en la mente consiste simplemente en relacionar temporalmente cada uno de los instantes, para que sea posible obtener una representación completa y coherente de la experiencia de ver al barco que navega el río hacia abajo. Aquí el sujeto cognoscente se da cuenta de que cada estado anterior causa el estado posterior y, asimismo, es consciente de que esta sucesión es, al mismo tiempo, necesaria, para que dicha

---

<sup>114</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A169, 172; B210, 214, pp. 210-212.

<sup>115</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A192, 200; B237, 245, pp. 229, 234.

experiencia sea posible. Como la relación causal necesaria es un dato que no puede ser obtenido *a posteriori* a través del material brindado por la experiencia, se entiende entonces que en este enlace la mente está haciendo uso de la categoría *a priori* de la causalidad.

La causalidad es, entonces, según el idealismo trascendental de Kant una categoría que se encuentra en el entendimiento y que sirve para realizar síntesis que hagan posible pensar ciertas experiencias. Pues bien, cuando la razón humana busca una primera causa de toda la serie de eventos de la realidad, pasa algo muy parecido a lo que tiene lugar cuando se arriba a la idea del alma. En el tiempo tienen lugar el conjunto de sucesos que conforman la experiencia externa e interna. Esta experiencia se produce de manera fragmentada y en ella aparecen fenómenos que dan lugar a otros fenómenos posteriores, y así sucesivamente. De acuerdo con este orden, que es posible gracias a la manera como la mente humana percibe el cambio, es posible luego aplicar la categoría de la causalidad para afirmar de modo explícito o implícito: «Todo lo que ocurre tiene una causa» (*alles Zufällig-Existierende hat eine Ursache*).<sup>116</sup> Es decir, todo fenómeno que aparece en la conciencia es consecuencia de un estado anterior que lo causa. De esta manera se va formando una secuencia causal que, vista de manera retrospectiva, constituiría una serie regresiva, y vista de forma prospectiva, daría lugar a una serie progresiva.<sup>117</sup> Kant indica que, dado que los fenómenos futuros no son condición de la existencia de los fenómenos del presente, la razón no necesita aventurarse a buscar un hecho futuro incondicionado. En cambio, como todo fenómeno anterior es condición de los fenómenos presentes, la razón sí tiende a buscar un principio incondicionado que permita explicar la existencia de los sucesos del presente. De manera similar a lo que ocurre con la idea del alma, en este caso la razón aplica inversamente la categoría de la causalidad, yendo más allá del material que le brinda la experiencia y desembocando en una ilusión trascendental, que en este caso sería la idea de la primera causa del mundo. De este modo, la razón incurre en las denominadas antinomias de la razón, las cuales son supuestos contrarios, una tesis y una antítesis, que podrían ser demostrados a través de razonamientos igualmente consistentes.

La idea de Dios es la última ilusión que Kant intenta refutar en la Dialéctica trascendental. Los objetos de la experiencia que se encuentran dentro del espacio y el tiempo conforman una comunidad de objetos limitados que se circunscriben a un tiempo y un espacio determinados. En este caso, en la búsqueda de un ser que sea necesario y que englobe toda la

---

<sup>116</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), B289, 290, p. 264.

<sup>117</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A406 y ss.; B433 y ss., pp. 399 y ss.

multiplicidad de objetos contingentes, la razón aplica la categoría de la comunidad para arribar a la idea de un ser absoluto que sea el fundamento de todo cuanto existe. Aquí comienza el error que será rebatido por Kant. La idea de Dios no alude a un concepto abstracto, sino a una entidad que existe también en el mundo exterior. El problema radica en demostrar la existencia de Dios a partir de la noción que pueda tenerse de él. Este es el camino que sigue el conocido argumento ontológico y es también una vía que Kant rechaza por completo, por considerarla tautológica o de imposible demostración.<sup>118</sup>

Sería un argumento tautológico si se afirmara que la proposición Dios existe es un juicio analítico, que se apoya en el principio de identidad y en el que sujeto y predicado son ambos idénticos. En todo juicio analítico en donde existe una identidad entre el sujeto y el predicado se caería en una contradicción si se suprimiera o se negara el predicado y se mantuviera el sujeto. Por ejemplo, la proposición «el triángulo tiene tres ángulos» es un juicio analítico. Si se eliminara o se negara el predicado, se incurriría en la contradicción de decir: A es no A, en donde la negación sería equivalente a la inexistencia del predicado en el sujeto. Pero en el caso de la proposición «Dios no existe» no tiene lugar una contradicción, puesto que la supresión del predicado existir implica la supresión del sujeto, puesto que, si se elimina la existencia de algo, se elimina también esa realidad junto con todos los otros predicados que se le pueden añadir. De manera que, si sujeto y predicado se eliminan al mismo tiempo, no se incurre en la contradicción mencionada antes. Entonces, considerar la proposición «Dios existe» como un juicio analítico es una tautología, en primer lugar, porque los juicios analíticos no dan lugar a un avance en el conocimiento de la realidad exterior, que es precisamente lo que se busca en este caso, y, en segundo lugar, porque no es contradictorio pensar en el contrario de dicha proposición.<sup>119</sup>

El argumento ontológico sería de imposible demostración si se dijera que la proposición Dios existe es un juicio sintético. De acuerdo con lo mencionado hasta aquí, y según cómo se entiende la facultad humana de conocer en la *Crítica de la razón pura*, es posible decir:

«Así pues, sea cual sea el contenido de un concepto, tanto en su cualidad como en su extensión, nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuir existencia a su objeto. En los objetos de los sentidos ello sucede relacionándolos, de acuerdo con las leyes empíricas, con alguna de nuestras percepciones. En el caso de los objetos del pensar puro, no hay medio ninguno de conocer su

<sup>118</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A592, 603; B620, 631, pp. 529-536.

<sup>119</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A592, 603; B620, 631, pp. 529-536.

existencia, puesto que tendríamos que conocerla completamente a priori. Pero nuestra conciencia de toda existencia (sea inmediata, en virtud de la percepción, sea mediante inferencias que enlacen algo con la percepción) pertenece por entero a la unidad de la experiencia. No podemos afirmar que una existencia fuera de este campo sea absolutamente imposible, pero constituye un supuesto que no podemos justificar por ningún medio».<sup>120</sup>

Kant también rechaza los argumentos que parten de la experiencia sensible para demostrar la existencia de Dios. Cuando se habla de un ser que es necesario para que existan otros seres contingentes y cuando se alude a un ser inteligente que ha ordenado la realidad y que es necesario para que pueda existir el orden que puede verse en el mundo, la razón parte de la realidad empírica y desemboca en la noción de un ser necesario que va más allá de toda experiencia posible. Desde la noción de necesidad se produce una especie de extrapolación recíproca entre la experiencia sensible y la razón pura por la que se intenta demostrar la existencia de Dios, al mismo tiempo que se justifica la existencia de los objetos contingentes y el orden del mundo. Sin embargo, estos casos no son otra cosa que el argumento ontológico oculto bajo el manto de una primera referencia a la realidad empírica. Es así como, en su intento por demostrar la existencia o no existencia de Dios, la razón llega nuevamente a una ilusión trascendental.<sup>121</sup>

### 3.2. El realismo del Capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights*

El realismo filosófico se basa en la confianza de que la manera como el ser humano conoce la realidad corresponde a la manera como es la realidad en sí. En relación con eso, la visión que adopta Finnis en su filosofía consiste en confiar en que, atendiendo a la realidad concreta y a las exigencias de la razón humana en función de esa realidad concreta, será posible arribar a una respuesta acerca de cómo es la realidad en sí.

<sup>120</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. (Madrid: Taurus, 2015). Traducción: Pedro Ribas, A314, 315; B 371, pp. 505, 506; Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A601, 602; B629, 630, p. 535: «*Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wie viel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können*».

<sup>121</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998), A603 y ss.; B631 y ss., pp. 536 y ss.

En el primer apartado del Capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights* el autor habla acerca de la noción de naturaleza en la ética estoica. Finnis señala los siguientes significados del término naturaleza en la filosofía estoica: (i) naturaleza como *prima naturae*. Es decir, las primeras inclinaciones, necesidades y objetos del impulso natural. En el caso del ser humano estas inclinaciones se presentan como la inclinación a la vida y al conocimiento. (ii) Naturaleza como la posibilidad de perseguir o encaminarse a la *prima naturae* de un modo adecuado y apropiado. Esto es, la posibilidad de buscar realizar las primeras inclinaciones de un modo razonable, de acuerdo con un plan que esté en armonía con la naturaleza universal. (iii) Naturaleza como los aspectos de la naturaleza humana y universal que son susceptibles de ser descubiertos por la razón. Es decir, la capacidad de descubrir por medio de la razón que las inclinaciones naturales forman parte del mantenimiento natural de los seres humanos; en otras palabras, se alude al hecho de que, además de los individuos, hay una comunidad universal de bienes y hombres, dentro de la cual ha nacido cada individuo, y de la que, por tanto, es preferible formar parte, como una manera de reconocer que el todo prevalece sobre sus partes. (iv) Naturaleza como virtud. Esto es, el hecho de que la virtud consiste en vivir de acuerdo con la razón; al ser la razón lo más característico del hombre, y siendo este el único de todos los seres cuya naturaleza consiste en ser razonable. (v) Naturaleza como inferencia especulativa por la que se concluye que vivir de acuerdo con la naturaleza (humana) es vivir conforme a la razón o el orden universal que gobierna a toda la naturaleza. Este orden universal es lo que se conoce como *ley natural*.<sup>122</sup>

Existe una ley natural que rige el orden de todas las cosas que están en la realidad. Se entiende aquí la ley natural como un «orden omnicompreensivo» que gobierna el transcurso de todos los hechos; siendo entonces, según la expresión de Finnis, un «*all-embracing order-of-things*»<sup>123</sup> que gobierna los hechos pasados, los hechos presentes y los hechos del futuro. Finnis observa que la fuerza argumentativa de la noción de orden de la filosofía estoica es mucho mayor que los argumentos que emplean los modernos para hablar acerca del obrar éticamente correcto. En el pensamiento moderno el bienestar podría entenderse bajo la noción del «mayor bien para el mayor número», o como el conocido «obra solo de acuerdo con aquella máxima, que, al mismo tiempo, puedas querer que se convierta es una ley universal».<sup>124</sup> Ambas frases

<sup>122</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 375 y 376.

<sup>123</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 377.

<sup>124</sup> Cfr. Immanuel Kant, *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. (Madrid: Alianza Editorial, 2002), AK. IV, 421, p. 104. Traducción: Roberto R. Aramayo.

planteadas por el utilitarismo y por el imperativo categórico kantiano terminan refiriéndose a una situación futura, pero no a un orden omnicompreensivo.<sup>125</sup>

Asimismo, las éticas modernas, como el utilitarismo, por ejemplo, al referirse a un futuro o una situación posible pero inexistente, acaban convirtiéndose en ética formales, en *proyecciones* que carecen de un sustento claro, que podrían ser cumplidas de infinitas maneras que podrían incluso ser contradictorias, y que nunca clarifican qué pueda entenderse como lo correcto, lo deseable, lo bueno y, en última instancia, como lo que ha de hacerse.

En ese sentido, la fuerza argumentativa de la noción de ley natural radica entonces en que ella posibilita aludir a un orden no solo futuro, ni presente, sino también pasado, que es condición o prerequisite de la existencia de los hechos presentes y futuros.

En el segundo apartado del Capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights*, Finnis ahonda el análisis de los prerequisites o condiciones que son necesarios para la existencia de hechos presentes y futuros. La noción de orden que subyace a la expresión *ley natural* hace referencia a una realidad que, por tener cierta estabilidad y ciertos rasgos característicos que la diferencian de otras cosas, puede ser inteligible. El universo está compuesto por una multitud de objetos que poseen cierto orden y que por tanto son inteligibles. Pero más allá de que todo objeto posea un orden que lo haga inteligible, lo más relevante es que ese objeto que se le presenta al cognoscente es también un hecho; es decir, *existe*. Aquí es necesario distinguir el plano de la intelección o de lo que un objeto pueda ser por poseer cierto orden, y el hecho fáctico, no intelectual sino existencial, de que un objeto exista. Esencia y existencia<sup>126</sup> no son entonces términos completamente convertibles, puesto que existen muchas realidades que presentan cierto orden, que son inteligibles y que están en la mente, pero que no existen en el exterior. De modo que, si lo que se busca es comprender el hecho de que ciertas situaciones del presente existen, es necesario responder a la pregunta de por qué algo existe. En otras palabras, lo que se ha de indagar es la causa que posibilita la existencia de los hechos que ocurren en el

<sup>125</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 373 y 374.

<sup>126</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 382 y 383. «Consider, for example, this state of affairs: Someone reading a sentence in this book tomorrow (the day after you, the present reader, read a sentence in it). Such a state of affairs may or not exist. If it does, its existence will be the factor, distinct from what the state of affairs is, that makes true a proposition picking out that state of affairs. [...] Since the state of affairs which we are considering may or may not exist (or, retrospectively, might or might not have existed), it is reasonable to ask why it will exist if it exists (... is existing if it is existing; ... existed if it was an existing state of affairs). History, biography, sociology, natural sciences... all proceed by raising such questions. What conditions or prerequisites will have (had) to be fulfilled for that state of affairs to exist? » La pregunta que se busca responder es por qué existe un cierto estado de las cosas (*state of affairs*), y no qué sean esas cosas. La primera es una pregunta que indaga acerca de la existencia de un hecho (*the fact that it is*), mientras que la segunda se pregunta por la esencia de ese hecho (*what it is*).

presente y de los hechos que ocurrirán en el futuro: ¿qué condiciones o prerequisites hubieran tenido que realizarse para que pueda existir ese estado de las cosas?<sup>127</sup>

Todo hecho presente es resultado de la concurrencia de una variedad de condiciones o prerequisites que posibilitan su existencia. Así, por ejemplo, (el ejemplo es de Finnis)<sup>128</sup>, el hecho de que alguien lea estas líneas hoy o mañana responde a un conjunto de prerequisites sin los cuales ese hecho no podría existir. De manera que la existencia de los hechos presentes y futuros reclama y exige una razón que vaya más allá de los mismos hechos y que sea a su vez la causa de la existencia de esos hechos; puesto que de lo contrario no sería posible comprender el hecho fáctico de que determinada situación esté teniendo lugar, y también sería imposible decir: «Es verdad que este hecho existe»; «Es verdad que alguien lee estas líneas».

Según lo anterior, la existencia de todo hecho presente reclama que también sea verdad que existen un conjunto de condiciones o prerequisites que han hecho posible la existencia del hecho presente; tan es así que la verdad de la proposición que se refiere a la existencia del hecho presente implica y exige la verdad de la proposición que se refiere a la existencia de las condiciones o prerequisites anteriores (y concomitantes) al hecho presente. Los prerequisites que son necesarios para la existencia de los hechos presentes constituyen una cadena causal que a su vez está compuesta por distintos planos de condiciones y prerequisites que se sobreponen. Esto último quiere decir que para que pueda tener lugar el hecho de que alguien lea estas líneas, por ejemplo, deben confluír un conjunto de prerequisites o condiciones que provienen de diferentes vertientes: se necesitan prerequisites de carácter físico, de carácter psicológico, cultural, entre otros. De modo que, para que alguien pueda leer estas líneas deben primero darse en esa persona una serie de procesos fisiológicos que posibiliten la lectura; la persona debe querer y estar en condiciones psicológicas adecuadas que le posibiliten descifrar el significado de este texto; debe existir un país y una cultura en donde se hable español y que hayan hecho posible que la persona pueda entender el idioma; etc. Del mismo modo, la confluencia de los prerequisites o condiciones pasados y presentes hará posible la existencia de eventos futuros; y es así como se llega nuevamente a la noción del *all-embracing order-of-things*.

El orden que es regido por la denominada ley natural es un hecho, y este hecho reclama la existencia de condiciones o prerequisites que posibilitan su existencia. Como la cadena de causas y efectos que domina el modo como se desenvuelve la realidad alude a la existencia de

---

<sup>127</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 383. «*What conditions or prerequisites will have (had) to be fulfilled for that state of affairs to exist?* »

<sup>128</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 382 y ss.

la realidad externa, y no a la existencia de ideas que puedan estar en la mente, Finnis señala que la necesidad de encontrar los prerequisites o condiciones que hacen posible la existencia de los eventos presentes y futuros no es una exigencia de carácter meramente lógico, sino una exigencia de la razón.<sup>129</sup> Lo que se busca es la razón del *ser* de los hechos presentes, y no la razón del *conocer* algún hecho presente.

A continuación, Finnis acertadamente rechaza el empleo del principio de razón suficiente (tal como lo entendió Leibniz) para arribar a una respuesta, y asimismo niega que el argumento del «mejor de los mundos posibles», que es la respuesta que alcanza Leibniz valiéndose del principio de razón suficiente, pueda servir para resolver esta cuestión. Finnis señala que lo que se busca no es la razón que sirvió para justificar la existencia de los hechos del presente; sino que, lo que se busca es una respuesta a la pregunta *por qué X existe*, sin necesidad de recurrir a la justificación de por qué X habría de existir, como lo intenta el adjetivo «mejor» en la frase de Leibniz.<sup>130</sup>

Se llega aquí a una problemática que tiende a ir más allá de los datos que inmediatamente confiere la experiencia; a pesar de que, aunque suene paradójico, sea esta una problemática que está íntimamente enlazada a los datos que inmediatamente confiere la experiencia. Se busca entonces la razón de ser o la causa del total de los prerequisites o condiciones que posibilitan la existencia de los hechos del presente y que harán posible la existencia de los hechos del futuro. Como la investigación de esta causa tiende a alejarse de los datos próximos, puesto que, claramente, lo que se busca es la causa remota (o última para ser más exactos) de toda la cadena de causas y efectos que existió en el pasado, que existe en el presente, que existirá en el futuro, y que conforma todo el hilo conductor de eventos que puedan acontecer en el devenir del tiempo, la imaginación tenderá a representar toda conexión de eventos como una especie de cadena lineal que se proyecta en la mente y que posibilita el recorrido de toda la cadena instante por instante. Esto es así porque la imaginación se vale de datos empíricos aunados a las condiciones del tiempo y el espacio, para lograr una representación clara y sensible de aquello que quiera imaginarse. Pero quizás esa imagen no sea la más adecuada para terminar de entender la idea que subyace a esta explicación. Independientemente de que se imagine la relación entre la causa de todos los prerequisites y todos los prerequisites que componen el devenir de eventos que están en el tiempo, ya sea como una especie de línea escalonada, ya sea como una suerte de esfera o círculo que engloba y que contiene dentro de sí toda la multiplicidad

---

<sup>129</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 387.

<sup>130</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 384 y 385.

de eventos que puedan tener lugar en el tiempo, lo relevante aquí es comprender sencillamente que la existencia particular y concreta de todo evento presente reclama y exige la existencia de un punto de apoyo último que haga posible la existencia de todo cuando existe y se da en el tiempo.

A partir de la existencia de los hechos del presente, la razón busca una causa que haga posible la existencia de todos los prerequisites que deben existir para que también existan determinados hechos en el presente y en el futuro. Siendo ello así, Finnis reconoce que el único modo de explicar la existencia del conjunto de eventos que ocurren en el tiempo es recurriendo a una primera causa que posibilite la existencia de la multitud de eventos mencionados, pero que ella misma no forme parte de esa multitud de eventos. Ciertamente, la primera causa no podría formar parte del conjunto de eventos que ocurren en el tiempo, puesto que, si se admite esa premisa, no se podría resolver el problema. Es así como la razón exige aludir a una primera causa que trascienda toda la fluctuación de acontecimientos que tienen lugar en el tiempo, y que, por ello, no haya sido causada por otro prerequisite. Se trata entonces de una causa incausada; y es así como la razón descubre la *primera causa incausada*.<sup>131</sup>

Todo hecho del pasado, el presente o el futuro que forme parte del devenir de acontecimientos que ocurren en el tiempo ha sido causado por un hecho anterior que, por ende, constituye su prerequisite. De manera que todo hecho ubicado dentro de la fluctuación de eventos en el tiempo depende de un hecho anterior que es necesario para que exista el otro hecho. Cualquier hecho que dependa de prerequisites es un hecho que necesita de otros hechos para existir y que, por tanto, es contingente. Finnis explica que, si todo esto es así, se obtiene que, para que exista el hecho presente *tiene que (must)* existir el hecho pasado que constituye su causa próxima. Si toda la cadena de hechos que forman parte del devenir en el tiempo es contingente respecto de los prerequisites que fueron necesarios para darles existencia, se obtiene que, del mismo modo, todo el conjunto de condiciones y prerequisites que componen toda la fluctuación de eventos en el tiempo requiere un primer inicio que sea necesario para que pueda explicarse la existencia de todo cuanto se da en el tiempo. Es de esta manera como la razón exige referirse a un primer principio que sea necesario y que, por encontrarse fuera de todo el hilo de eventos contingentes que ocurren en el devenir del tiempo, trascienda todos esos acontecimientos. Es este el primer principio necesario; y es así como la razón reconoce al ser necesario. Siendo todo esto así, para lograr explicar y darle sentido a la existencia de un hecho

---

<sup>131</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 386.

que tiene lugar en el presente, la razón descubre que la primera causa incausada *tiene que existir* y que es, entonces, un *ser necesario*.<sup>132</sup>

Teniendo en cuenta lo anterior, considérese ahora el tercer apartado del Capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights*. El orden argumentativo seguido hasta aquí conduce a pensar en un ser que trasciende el ámbito de los sucesos que ocurren en el tiempo. Como se ha dicho ya, ningún evento que se da en el tiempo es completamente independiente de prerequisites o condiciones que posibiliten su existencia. De manera que todo evento que tiene lugar en el tiempo está sujeto a un evento anterior y, en consecuencia, está predeterminado por ese evento. Predeterminación significa falta de libertad, en tanto que la libertad se refiere a un acto por el que puede elegirse entre una multiplicidad de alternativas, haciendo que este acto no esté predeterminado, sino que, por el contrario, sea indeterminado. Libertad alude entonces a una indeterminación que posibilita la elaboración de un plan por el que se ponderan diversas alternativas y se elige aquella cuya existencia sea más conveniente. Entonces, un acto libre implica (i) indeterminación y (ii) la posibilidad de crear un nuevo estado de cosas.

Todas estas ideas, y en atención al modo como la primera causa genera un nuevo estado de cosas, sin estar ella misma predeterminada por algún prerequisite, permiten realizar una analogía partiendo de la noción de libertad humana, de forma que pueda decirse también que el modo como opera la primera causa incausada es a través de un acto (absolutamente) libre.<sup>133</sup> Según esto, se obtiene que la primera causa incausada trasciende los eventos que se dan en el tiempo; de manera que, al estar fuera del tiempo, se encontraría en lo que podría llamarse *eternidad*. Desde esa eternidad, ha realizado un acto libre que ha hecho posible la existencia de cualquier evento presente. Como todo acto libre implica un conocimiento de las cosas, el acto por el que la primera causa incausada ha creado todo cuando existe en el tiempo responde a un plan que gobierna todo cuanto existe. Un plan general que pretende gobernar hechos subordinados a él recibe el nombre de ley. Al ser esta una ley que se promulga desde la eternidad, dicha ley podría ser llamada *ley eterna*.<sup>134</sup>

El cuarto apartado del Capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights* trata sobre la ley natural como participación de la creatura en la ley eterna. Aquí Finnis cita la teoría de santo Tomás de Aquino acerca de la ley natural. La inteligencia le permite al ser humano reconocer el aspecto de la ley eterna que reside en él, y que se manifiesta como *inclinaciones* naturales.

---

<sup>132</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 386 y 387.

<sup>133</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 389.

<sup>134</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 389 y ss.

El entendimiento descubre que en el ser humano existen inclinaciones que el hombre no ha elegido y a las que tiende naturalmente. Este hecho recibe el nombre de *participación*.<sup>135</sup> Según este orden de ideas, el hombre participa en el plan (*ley eterna*) que ha sido creado por la primera causa incausada.

El ser humano es autoconsciente y puede inteligir el aspecto de la ley eterna que existe en él, porque él participa o imita ciertas cualidades de un ser que, en consecuencia, sería (absolutamente) autoconsciente e inteligente, y que, como se ha mencionado antes, trasciende el orden que ha sido creado.<sup>136</sup>

Entonces, ¿por qué alguien se vería compelido a renunciar a satisfacciones personales para actuar conforme a los principios básicos de la moral o a las formas básicas de bien? Actuar de acuerdo con las exigencias básicas de la razón práctica, en aras de realizar los bienes humanos básicos, significa respetar el orden que gobierna todas las cosas de la realidad, en atención a que alterar ese orden implicaría colocarse de modo injustificado por encima de un plan (*ley eterna*) que no ha sido elegido por el hombre. Alterar el orden natural de las cosas, atentando contra las formas básicas de bien, por ejemplo, traería consecuencias que podrían ser denominadas sanciones naturales (*natural sanctions*); y es por ello que el ser humano, antes de elegir de qué manera ha de obrar, debe atender primero a aquello que él mismo no ha elegido.

### **3.3. La filosofía de Finnis en relación con el idealismo trascendental kantiano**

#### **3.3.1. La noción de representación**

A pesar de la crítica kantiana acerca de los alcances del conocimiento humano, Finnis vuelve a plantear la metafísica realista como modo de entender el mundo. En vistas de eso, es necesario preguntar si la filosofía de Finnis podría sostenerse dentro de los postulados del pensamiento kantiano.

Antes se mencionó que la noción de representación es común al realismo y al idealismo trascendental. Es decir, tanto en el realismo filosófico como en el idealismo trascendental se afirma que el conocimiento que el ser humano tiene de la realidad se da a través de una

<sup>135</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 399 y ss.

<sup>136</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 403: *A few pages later Aquinas formulates one of the fundamental theoretical principles of his account of the content of natural law: 'all those things to which man has a natural inclination, one's reason naturally understands as good (and thus as "to be avoided")'*.

representación. La diferencia radica en que el realismo considera que las representaciones que se tienen en la mente corresponden al modo de ser de la realidad en sí. En cambio, en el idealismo trascendental se considera que el modo como la realidad se presenta en la consciencia está condicionado por la manera como el ser humano percibe la realidad. Debajo de cada noción de representación subyacen enfoques distintos. El enfoque que caracteriza a la filosofía realista consiste en la confianza en que el ser humano es capaz de conocer la realidad en sí; de manera que el modo de ser de los objetos del exterior no estaría condicionado por la manera como el hombre percibe la realidad. Por el contrario, la filosofía kantiana se caracteriza por desconfiar en la capacidad que tiene el hombre de conocer la realidad tal como es.

Según la historia de la filosofía, en Descartes se halla el origen de la tendencia moderna a dudar acerca de la capacidad humana de conocer la realidad en sí. Pero es en Berkeley donde se encuentra el origen de la noción de representación que mejor caracteriza al pensamiento moderno. En su tratado acerca de los principios del conocimiento humano, Berkeley completa la separación entre la percepción que el ser humano tiene de la realidad y el mundo externo que ha sido conocido. Esta separación está contenida en la frase *esse est percipi*, por medio de la cual se produce un cambio en el modo de entender la existencia, que deja de ser vista en función del objeto, para comenzar a ser entendida en función del sujeto que percibe. A partir de aquí, el sujeto deja de ser capaz de acceder a la realidad en sí y se ve completamente encerrado en su subjetividad. Es así como la realidad comienza a entenderse única y exclusivamente como una percepción del sujeto cognoscente; únicamente como representación.

Kant no niega la existencia de objetos que estén más allá de la percepción; pero considera que el ser humano no es capaz de demostrar la existencia de objetos que escapen a la experiencia.<sup>137</sup> En la *Crítica de la razón pura* se repite constantemente la diferencia entre el fenómeno y el noumenon, con el fin de colocar a la realidad en sí fuera del alcance de la percepción humana, sin que eso implique negar su existencia.

Con respecto a lo anterior, el pensamiento kantiano presenta la dificultad de no conseguir explicar de modo satisfactorio la relación que pueda haber entre una realidad exterior que existe en sí y por sí y los fenómenos que habrían de ser causados por esa realidad. Justamente, por su alusión a una realidad en sí, que está allende a la realidad fenoménica, a Kant se le criticó el haber aplicado inválidamente una categoría que, según su propia teoría del

---

<sup>137</sup> Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura*. (Madrid: Taurus, 2015). Traducción: Pedro Ribas, A226; B 274, 275, pp. 246 y 247.

conocimiento, solo podría ser aplicada al ámbito de los fenómenos. De manera que, en el intento de justificar la existencia de una realidad en sí, Kant cae en una *contradictio in adjecto* que aparece a la vista cuando se escucha el término de «fenómeno causado».

### 3.3.2. Cómo superar la aporía planteada por el idealismo trascendental

Teniendo como base el idealismo trascendental kantiano, no sería posible comprender o aceptar la metafísica que subyace a la ética de Finnis. De modo que, si se pretendiera explicar la metafísica de Finnis partiendo del enfoque kantiano se llegaría a la conclusión aparente de que el pensamiento de Finnis reposa en un error de base.

En cambio, si se intenta leer la filosofía de Finnis teniendo como base el enfoque del realismo filosófico será posible entender su pensamiento de un modo coherente. Entonces, para encontrarle un sentido al pensamiento de Finnis, no habrá que caminar al mismo nivel del enfoque de la filosofía moderna, sino que será necesario «pasar por encima» de ese enfoque, a fin de llegar a un territorio que esté delineado por un enfoque que sí permita comprender correctamente las premisas de la metafísica realista.

### 3.3.3. Perspectivismo

En atención a lo mencionado en el apartado 3.3.2., se advierte que, si la dinámica de las reflexiones filosóficas se redujera a la elección de perspectivas, la filosofía terminaría siendo un simple *perspectivismo*.<sup>138</sup> En este contexto no existirían justificaciones ulteriores que permitan hallarle racionalidad a los postulados sobre los que puedan apoyarse las corrientes de filosofía. En ese caso, todo sistema de filosofía terminaría pareciéndose más a un juego de palabras, del que se valdrían los seres humanos para entretenerse mientras se encuentran con vida, buscándole un sentido último a maneras de ver la realidad que, en el fondo, no tendrían un sentido último. De ser esta la situación, quienquiera que descubra esto, cuando llegue a los últimos instantes de su vida, mirará nuevamente toda la historia de la filosofía y, con una sonrisa en el rostro, dirá: ¿Eso es todo?

En lo que respecta a la ética, si la filosofía se redujera a ser una mera perspectiva, tal como lo sostiene el perspectivismo, la ética filosófica terminaría pareciéndose a un sueño, a una

---

<sup>138</sup> Al respecto, véase: R. Lanier Anderson, “Friedrich Nietzsche,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/> (Consultado en enero de 2020)

ilusión. Sería tan solo un sistema de conceptos, que no encontraría arraigo más allá de la perspectiva que, previamente, se hubiera asumido. Pero, así y todo, seguirían existiendo personas que obren el bien de manera espontánea sin necesidad de recurrir a mayores explicaciones, sino obrando según una determinada forma de ser. También habría personas que necesitarán del apoyo de una motivación más elaborada reflexivamente, como unos ciertos principios filosóficos, por ejemplo, para lograr orientar su conducta hacia lo que pueda entenderse como correcto. Sin embargo, en este caso, el sentido último de las nociones del bien y del mal no podría encontrarse en los principios filosóficos, puesto que éstos se reducirían a ser simples perspectivas, que no tendrían mayor fundamento. De modo que, dentro del perspectivismo, el sentido último del bien y del mal tendría que estar ubicado en un ámbito que vaya más allá de los principios filosóficos; es decir, en un lugar que esté más allá del bien y del mal.

### 3.3.4. La racionalidad del realismo filosófico

Platón entendió que el filósofo anhela llegar a una verdad que se encuentra más allá de las posibilidades humanas de conocer. Sin embargo, también señaló que, cuando se halle alguna explicación que permita explicar mejor las cosas, será preciso «... embarcarse en ella como sobre una balsa para surcar navegando la existencia, si es que uno no puede hacer la travesía de manera más estable y menos arriesgada sobre un vehículo más seguro, o con una revelación divina».<sup>139</sup> Lo que se debe hacer entonces es encontrar la racionalidad o el sentido último que

<sup>139</sup> Platón. 1988. “Fedón,” 85 d., en *Platón, Diálogos* (Madrid: Gredos, 1988), 24-142, p. 81. Traducción: C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo. Asimismo, véase: Giovanni Reale, *Platone. Tutti Gli Scritti*. (Milano: Rusconi, 1996), 95. «Infatti, o Socrate, io la penso come te, che, cioè, avere una chiara conoscenza di tale questione in questa vita, o è impossibile o è molto difficile, ma che d'altra parte, il non mettere a prova in tutte le maniere le cose che si dicono al riguardo e il desistere prima che sia esaurito l'esame sotto ogni rispetto, è da uomo veramente vile.

«Infatti, trattandosi di questi argomenti, non è possibile se non fare una di queste cose: o apprendere da altri come stiano le cose, oppure scoprirlo da se stessi; ovvero, se ciò è impossibile, accettare, fra i ragionamenti umani, quello migliore e meno facile da confutare, [D] e su quello, come su una zattera, affrontare il rischio della traversata del mare della vita: a meno che non si possa fare il viaggio in modo più sicuro e con minor rischio su più solida nave, cioè affidandosi a una rivelazione divina...».

Al respecto, véase también: Giovanni Reale, *Storia della Filosofia Antica. Le scuole dell'età imperiale, vol. IV*. (Milano: Vita e Pensiero, 1981), 700 y 701. «Il pensiero filosofico aveva ormai compiuto la più radicale *μετάνοια*, ossia la più radicale delle rivoluzioni spirituali. La “seconda navigazione” si era conclusa da molto tempo ed era stata iniziata, e già portata a buon tratto, quella che potremmo chiamare la “terza navigazione” [...]»

Ma né Platone né alcun Greco avrebbero potuto supporre quale potesse essere la “solida nave” e quale “il viaggio sicuro attraverso il mare della vita”. E il messaggio cristiano, a questo riguardo, si era presentato come quello di gran lunga più sconcertante, più radicale e ultimativo: ma proprio come tale aveva vinto.

Dice Sant'Agostino, con evidente riferimento al passo platonico sopra letto:

Nessuno [...] può attraversare il mare di questo secolo, se non è portato dalla croce di Cristo. [Agostino, *Comento al Vangelo di Giovanni, omelia II, 3.*]

subyace al realismo, para que la comprensión de la ética filosófica de Finnis no se reduzca a ser una simple toma de postura, sino que se convierta en la aceptación del punto de vista que permita explicar mejor la situación del ser humano en el mundo.

### 3.3.4.1. El tiempo y el espacio como nociones intencionales

Para comprender la metafísica que subyace a la ética filosófica de Finnis, es necesario entender las nociones del tiempo y el espacio de un modo distinto a como se las concibe en el idealismo trascendental kantiano. El tiempo y el espacio en los que se circunscriben todos los eventos que tienen lugar en la realidad han de ser entendidos como nociones intencionales, y no como simples formas trascendentales. Es decir, el tiempo y el espacio tendrían que aludir al modo como es la realidad exterior, no solamente al modo como el ser humano percibe la realidad exterior.

Entender el tiempo y el espacio como nociones intencionales implica confiar en que el modo como se producen los eventos en el mundo exterior corresponde al modo como el ser humano representa esos eventos en su consciencia. Si la visión que el hombre tiene de la realidad se vuelca hacia la realidad exterior, será posible inteligir y admitir las premisas sobre las que se apoyan los razonamientos de Finnis, cuando habla acerca de la primera causa incausada. En este contexto, el hilo conductor de eventos que se producen en el tiempo, así como la ley de causalidad que se emplearía para explicar el modo como se suceden esos eventos, permitirían arribar, por medio de la razón, a la noción de una primera causa incausada, de un ser necesario, etc.

Esto último no implicaría cometer el error criticado por Kant, cuando se refiere a los argumentos teleológicos para demostrar la existencia de Dios. Como se explicó antes, Kant considera que todos los argumentos teleológicos finalmente caen en el argumento ontológico y que, en consecuencia, no serían argumentos válidos con los que pueda hablarse de un ser absoluto. Pero Kant llega a esta conclusión porque su razonamiento parte de una manera de entender la representación que responde al idealismo trascendental. En efecto, si todo conocimiento humano se limitara al ámbito de los fenómenos y no fuera capaz de alcanzar a la realidad en sí, sería lógico pensar, junto con Kant, que todo argumento teleológico constituye un intento ilegítimo de traspasar la frontera de la experiencia posible.

---

*È questa, appunto, che si compie sul legno della croce, la “terza navigazione”».*

Pero en el caso de la metafísica de Finnis la cuestión es distinta, porque él parte de un enfoque diferente y de una manera distinta de entender la representación. De acuerdo con el pensamiento de Finnis, no sería necesario recurrir al argumento ontológico para justificar el argumento teleológico porque todo su discurso se despliega dentro del ámbito de una realidad que puede ser conocida tal como es. Como en la metafísica de Finnis no existe la frontera trazada por Kant para distinguir el fenómeno del noúmeno, su demostración de la primera causa incausada es perfectamente consecuente con el modo como él ha entendido los eventos que ocurren en el tiempo y el modo como el ser humano conoce esos eventos. La razón humana, que en el realismo se encuentra volcada hacia la realidad, exige pensar en una primera causa incausada que permita darle sentido a la existencia de los eventos que tienen lugar en el presente. Esto último es así porque ese sería el único modo de explicar y darle sentido a la manera como la mente representa los objetos que existen en el presente.

#### **3.3.4.2. El papel de Dios en el realismo de Finnis**

En el Capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights* Finnis arriba a la existencia de una primera causa incausada que trasciende a todos los eventos que tienen lugar en el tiempo. Se trata de un ser necesario e inteligente, que ha creado las cosas según un plan que recibe el nombre de *ley eterna*. La noción de un ser trascendente que además es inteligente no solo sirve para explicar la existencia de eventos en el presente, sino que es también el punto de apoyo de la teoría del conocimiento realista.

El conocimiento que se tiene de la realidad consiste en ser una representación del orden que rige el mundo exterior. Teniendo como base estas premisas, la experiencia de la propia interioridad permite descubrir el orden que existe en el ser humano y que se manifiesta como inclinaciones naturales. Para que sea posible hablar de un orden inteligible que existe en sí y que, por lo tanto, no depende del modo como el ser humano percibe la realidad, es necesario que el punto de apoyo de esa realidad inteligible se encuentre fuera de todo evento que pueda ocurrir dentro de ese orden creado y que repose en un ser absoluto que sea la causa última de la realidad. Todo este enfoque permite entender que el papel que cumple Dios en el realismo consiste en ser la condición de posibilidad y el punto de apoyo de toda existencia y asimismo de todas las esencias que están en el mundo. Por ello tiene sentido la definición clásica de verdad como una *adaequatio intellectus et rei*, en donde la noción de intelecto no solo alude al intelecto humano, sino principalmente al intelecto divino.

### 3.3.4.3. La humanidad como base de la obligación de obrar conforme a la ley eterna

Lo mencionado hasta aquí permite arribar a las siguientes conclusiones. En primer lugar, como se ha dicho antes, según Finnis, la primera causa incausada ha creado un plan que gobierna toda la realidad. Ese plan es la ley eterna y la participación del ser humano en esa ley eterna recibe el nombre de ley natural. Segundo, a través de la observación de la realidad, el intelecto humano descubre que las cosas dependen de un orden preexistente, que es además el orden que posibilita la existencia de las cosas. De manera que todo objeto que se encuentre bajo el imperio de la ley eterna contiene dentro de sí una huella del orden universal. Por ello, la plenitud de cualquier objeto de la realidad consistirá en la adecuación de sus actos con el orden universal que está en él, y que se manifiesta como inclinaciones naturales. Tercero, en conformidad con lo anterior, el intelecto humano desvela que la plenitud del hombre dependerá de la adecuación de su obrar con sus inclinaciones naturales. Al mismo tiempo, se descubre que la ley eterna que gobierna todo lo que existe es común a la multiplicidad de objetos que están en el universo. Cuarto, la autoconsciencia y la libertad humanas le posibilitan al hombre elegir si actuará o no conforme a la ley eterna. En consecuencia, se entiende que las formas básicas de bien que existen dentro de cada hombre están en relación con el orden común a la comunidad de objetos que se encuentran en el universo. Quinto, si se dirige la mirada a los miembros de la especie humana, se comprenderá que las formas básicas de bien están en relación con el orden que es común a la *comunidad humana* (i.e. a la humanidad). Sexto, obrar por el bien de la humanidad implica actuar conforme al plan ideado por la primera causa incausada desde la eternidad. De manera que todo hombre que actúe de acuerdo con la ley eterna, en aras de realizar el bien de la humanidad, está en una relación de amistad con el autor de la ley eterna. Séptimo, de lo anterior se desprende que, *a maiore ad minus*, todo hombre que obre en conformidad con la ley eterna, en aras del bienestar de la humanidad, se encuentra también en una relación de amistad con la comunidad humana.

Con base en las conclusiones mencionadas en el párrafo anterior, la segunda parte del razonamiento se desarrollaría de la siguiente manera. En primer lugar, como se sabe, Dios es el autor de la ley eterna que gobierna la realidad. Segundo, ese orden es la condición necesaria del ser de las cosas que están en el universo. Asimismo, la participación de cada objeto en el orden universal se manifiesta en inclinaciones naturales. Esas inclinaciones naturales constituyen la esencia del objeto. Tercero, de lo anterior se obtiene que el orden creado por Dios es condición necesaria del ser de los objetos del universo, así como de la esencia de esos objetos. Cuarto, en los seres humanos la esencia se manifiesta como inclinaciones naturales que, en términos de

Finnis, reciben el nombre de bienes humanos básicos. Quinto, el aspecto de la ley eterna que se refiere a los seres humanos es común a toda la comunidad humana, como es evidente. Sexto, si el orden que gobierna la comunidad humana es reflejo de un plan querido y elegido por Dios, se entiende que actuar conforme a ese orden implica obrar según la voluntad de Dios. Séptimo, de manera que, si la voluntad de Dios es el fundamento de la obligación de obrar conforme a la ley eterna, y si esa voluntad se identifica con lo que es bueno para la comunidad humana, se concluye que la frase «*God is the basis of the obligation*»<sup>140</sup> es equivalente a la siguiente frase: «*humanity is (or could be as well) the basis of the obligation*».<sup>141</sup>

### 3.3.5. Últimas consideraciones

En este capítulo se ha descubierto que la comunidad humana es el fundamento que le da sentido a la ética filosófica de John Finnis. La visión de la humanidad de un modo holístico es entonces la clave para descifrar las razones que subyacen a las reflexiones que se formulan en la ética de Finnis. De acuerdo con lo anterior, y como se estudiará en lo que sigue, se puede entender que, cualquier acto que atente contra lo que pudiera concebirse como el bien de la humanidad, y que implique una vulneración grave contra ese bien, deberá estar sujeto a una prohibición absoluta.

---

<sup>140</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 407.

<sup>141</sup> Esta última frase ha sido planteada por el autor de esta investigación.

## Capítulo 3

### Las formas básicas de bien y los absolutos morales

#### 1. La libertad en la Ética filosófica de John Finnis

Cualquier mandato moral se dirige a agentes que se suponen libres. De lo contrario no sería posible sostener que alguien esté obligado a cumplir con su deber, y, como es natural, no se lo podría sancionar por incumplirlo. La noción de ética y la noción de deber están íntimamente unidas a la noción de libertad, por lo que será conveniente realizar un análisis del significado de la noción de libertad en la ética de Finnis.

##### 1.1. La libertad como elección deliberada

Según Finnis, una elección es libre si se realiza entre alternativas abiertas. De modo que no haya otro factor, salvo la elección misma, por el que se decida qué alternativa ha sido elegida.<sup>142</sup> Con base en la experiencia ordinaria, en donde se ve que los seres humanos toman decisiones ponderando las alternativas que tienen a la mano, puede afirmarse que no hay una contradicción en la creencia de que existen decisiones que son libres.<sup>143</sup> En ese sentido, hay una elección libre allí donde uno realmente tiene motivos para elegir y realizar cualquiera de dos o más opciones que sean incompatibles. En efecto, el hecho de que las opciones por las que se tiene que elegir sean incompatibles aumenta el grado de libertad de una decisión, porque sería una decisión que no estaría condicionada por dos opciones que son muy similares y que responden a un mismo interés. Así, por ejemplo, una persona que padece de desnutrición y que tiene que elegir entre dos tipos de alimentos no está ejerciendo su libertad de manera plena, porque su deliberación estaría siendo movida principalmente por una necesidad fisiológica. Esto último es similar a lo que les ocurre a los animales que, estando hambrientos, deben optar

---

<sup>142</sup> Cfr. John Finnis, "Aristóteles, santo Tomás y los absolutos morales," *Persona y Derecho* 28 (1993): 9-26, p. 13. Traducción: Carlos I. Massini-Correas. «Porque es posible una elección racionalmente motivada justamente donde se tienen realmente razones para las opciones alternativas; entonces la elección es moralmente significativa porque es libre, no siendo un factor cualquiera, sino la elección en sí misma, la que establece qué alternativa es elegida».

<sup>143</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 72. «By 'free choice' I mean this: a choice is free if and only if it is between open practical alternatives (i.e. to do this, or to do that...) such that there is no factor but the choosing itself which settles which alternative is chosen. Belief that there are some free choices is neither logically incoherent nor contrary to immediate experience».

por un alimento u otro. De manera que, para que un acto sea libre, el elemento principal de la elección ha de ser la elección misma.<sup>144</sup>

En la línea de lo mencionado en el párrafo anterior, se entiende que, según Finnis, las elecciones son libres cuando la persona que realizó la elección tuvo la oportunidad de ponderar diferentes «alternativas abiertas» (*open alternatives*). En ese sentido, Finnis considera que las alternativas pueden ser consideradas abiertas, cuando el sujeto que elige opta por alternativas que son inteligibles. Es decir, elige bienes, teniendo en cuenta los pros y los contras de cada uno y con vistas a realizar una elección que responda a una deliberación, y no a algún otro factor distinto de la deliberación. Las elecciones libres no son, entonces, actos realizados por azar o por coacción. En esto último se diferenciaría, por ejemplo, un hombre que opta por uno u otro camino en un laberinto o movido por algún tipo de coacción, de alguien que elige realizar una acción conociendo claramente cuáles son las implicancias de sus actos y eligiendo el acto que estima conveniente.<sup>145</sup>

En ese orden de ideas, de acuerdo con Finnis, la libertad es una *elección deliberada*, en la que se han ponderado una diversidad de alternativas y se ha elegido una de ellas, sin que exista otra motivación que no sea la elección misma. La deliberación se orienta a elegir una acción que, dentro de todas las acciones posibles, se ha entendido como la más adecuada para alcanzar un propósito que ha sido reconocido como un bien por la razón. De manera que toda elección deliberada consigue concretar qué objeto hará posible alcanzar un bien real que ha sido captado como tal por la razón.

## 1.2. La recta razón y la prohibición del sinsentido

Toda deliberación y todo acto libre se orienta a la consecución de un bien. Ese bien debe ser, asimismo, un bien real, es decir realizable, porque de lo contrario todo razonamiento que se orienta a la obtención de un bien que no es real carecería de sentido. De manera que, como se desprende de lo que se acaba de mencionar, cualquier razonamiento práctico que no cuente

---

<sup>144</sup> John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 58. «*There is free choice where one really does have motives for choosing and doing each of two or more incompatible options, but these motives are not determinative, and neither they nor any other factor whatever, save the choosing itself, settles which alternative is chosen*».

<sup>145</sup> Cfr. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 137 y 138.

con un objetivo real que haya de realizarse, o que no dirija la acción hacia la obtención de un beneficio, no estaría cumpliendo con los fines propios de la razón práctica.<sup>146</sup>

De acuerdo con Finnis, de todos los bienes que pueden ser reconocidos por la razón como fines de una acción, pueden distinguirse los bienes que son medios para alcanzar bienes ulteriores y bienes que se buscan por sí mismos. Los bienes que son medios para conseguir bienes ulteriores son bienes instrumentales, mientras que los segundos son bienes intrínsecos.<sup>147</sup> Como es sabido (ver: cap.1. ap. 2.1.6.3.), las formas básicas de bien son bienes intrínsecos del que parte todo razonamiento práctico.

En tal sentido, puede entenderse que el concepto de libertad en Finnis está en una relación estrecha con su noción de racionalidad. En buena medida, el ser humano es libre, porque es racional. Finnis entiende que una *recta razón* es aquella que ha entendido correctamente cuáles son las inclinaciones naturales del hombre y que, asimismo, sabe elegir qué medios se adecúan mejor a la realización de aquellos bienes básicos.<sup>148</sup> Una *recta razón* es aquella que busca la realización de bienes humanos básicos cumpliendo las exigencias básicas de la razonabilidad práctica. Según Finnis, cada bien humano básico es un aspecto de la plenitud humana y todos ellos componen lo que tradicionalmente se ha llamado naturaleza humana.<sup>149</sup> En ese sentido se entiende que, si el reconocimiento de las inclinaciones humanas básicas es una participación del hombre en la ley eterna del ser trascendente y, por tanto, en el orden que ha sido planeado desde la eternidad, habrá entonces un deber moral de actuar conforme al orden de todas las cosas.<sup>150</sup>

### 1.3. La naturaleza humana como punto de inicio y fin del razonamiento práctico

Teniendo como base lo mencionado en el apartado 1.1., será posible interpretar lo siguiente. Para que las deliberaciones acerca del obrar éticamente correcto no se vuelvan deliberaciones infinitas, es necesario que existan razones últimas o intrínsecas para la acción

<sup>146</sup> John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 120.

<sup>147</sup> Cfr. John Finnis; Germain Grisez; y Joseph Boyle, "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends," *Notre Dame Law School Journal Articles* 846 (1987): 99-151, p. 103.

<sup>148</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 70.

<sup>149</sup> En este sentido, véase: Leo Elders, "The Ethics of St. Thomas Aquinas," *Anuario Filosófico* 39 (2006): 439-463, p. 445. «Reason considers something to be good when it agrees with our basic natural inclinations. At this particular point the intellect formulates the first principles of moral life. Subsequently reason judges our actions with the help of this set of first principles of the moral order».

<sup>150</sup> Cfr. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 70.

que sean, a su vez, los fines por lo que se buscan otras razones para la acción que serán los medios que harán posible conseguir objetivos ulteriores. En tal sentido, la razonabilidad práctica y la libertad han de contar con un fundamento que sea el lugar de donde parten todas las deliberaciones, y que sea, a su vez, el fin último (*i. e.* no instrumental) de las deliberaciones. Del mismo modo, para que sea posible establecer los fines de la acción de una manera racional, y para que luego se puedan realizar deliberaciones, es necesario que ese fundamento sea inteligible y que, por tanto, se pueda conocer de un modo objetivo. A ese fundamento se lo ha llamado tradicionalmente naturaleza humana. En la Ética de Finnis, esa naturaleza humana estaría compuesta por las formas básicas de bien<sup>151</sup>; de manera que, aquel agente cuyas acciones se adecúen mejor a su propia naturaleza (*i. e.* a las formas básicas de bien) estaría alcanzando la plenitud, lo que Finnis denomina *human fulfillment*.<sup>152</sup>

La naturaleza humana constituye el aspecto no cambiante que permite distinguir y reconocer a cada hombre como parte de una misma especie humana. Puesto que se trata de una noción que se refiere de manera holística a la especie como tal, y no a seres humanos de ciertos tiempos o lugares, Finnis resalta la idea de que la naturaleza humana, que le da un significado al razonamiento práctico, no está sujeta al cambio, no depende de circunstancias espaciales, temporales o de algún otro tipo.<sup>153</sup>

#### 1.4. La libertad y la autocorrección

Según Finnis, el ser humano es libre porque puede elegir entre diversas alternativas que son inteligibles. Se trata de una habilidad que le permite al hombre reflexionar acerca de qué bienes serán los más adecuados para la consecución de determinados fines.<sup>154</sup> Asimismo, el ser humano también puede reflexionar luego de haber realizado una acción, para llevar a cabo un acto cuyo propósito sea corregir un acto pasado. Toda acción que sea realizada, ya sea para corregir o no un acto pasado, irá forjando la identidad del agente moral. De acuerdo con Finnis,

<sup>151</sup> Cfr. John Finnis; Germain Grisez; Joseph Boyle, (1987). *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. (Oxford: Clarendon Press, 1987), 279.

<sup>152</sup> Cfr. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 72 y ss.

<sup>153</sup> John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 25. «*The Church also maintains that beneath all changes there are many realities which do not change and which have their ultimate foundation in Christ, who is the same yesterday and today, yes and forever. Hence in the light of Christ, the image of the unseen God, the first-born of every creature, the Council wishes to speak to all men in order to illuminate the mystery of man and to cooperate in solving the principal question of our time*».

<sup>154</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 137 y 138.

las decisiones perduran<sup>155</sup>, porque lo que ellas crean no es simplemente un nuevo querer, o un nuevo hábito, sino también una nueva identidad o carácter.<sup>156</sup> Las elecciones libres perduran en el sentido de que van cambiando a la persona.<sup>157</sup> Es así que, el efecto de las elecciones libres se mantendrá hasta que se realice una nueva elección, que sea incompatible con la acción pasada que se busca corregir. Es decir, hasta realizar un acto de arrepentimiento, con la resolución personal de no volver a realizar los actos por los que uno se arrepiente.<sup>158</sup>

En este orden de ideas, se entiende que la racionalidad le permite al hombre reflexionar acerca de cuál de las alternativas será la más adecuada para alcanzar la plenitud. Y es esa misma racionalidad la que, más allá de todos los actos que se hayan realizado en el pasado, y más allá incluso de las disposiciones morales que se le hayan podido comunicar al agente moral, o de las teorías que este pueda conocer o ignorar acerca del bien o del mal, es esa racionalidad la que, gracias a un acto de reflexión, conducirá al hombre a arrepentirse libremente.

### 1.5. La libertad como racionalidad

La idea de que existen formas básicas de bien que son inteligibles revela un modo de comprender el conocimiento humano. El ser humano se distingue de otras especies en que, por medio de su razón, puede conocer la realidad que lo rodea de manera intelectual o científica. Con base en el principio de que el «operar sigue al ser», se advierte que el modo como se entienda el conocimiento humano llevará a un modo de ver al ser humano y, asimismo, a una manera de entender el mundo. Es por eso que, como se dijo antes, la noción del conocimiento

---

<sup>155</sup> Cfr. John Finnis, "Aristóteles, santo Tomás y los absolutos morales," *Persona y Derecho* 28 (1993): 9-26, p. 13. Traductor: Carlos I. Massini-Correas. «Las elecciones, al no estar determinadas por ninguna otra cosa salvo el acto de elección del que elige reflexivamente, forman el carácter del que elige, su personalidad, su alma. Las elecciones, de hecho, perduran; persisten en el elector hasta que, si esto sucede, son revertidas por una elección contraria».

<sup>156</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 139. «Choices last. What choices create is not merely some new wants, preferences, habits..., but also a new (not wholly new) identity or character».

<sup>157</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 139. «All free choices last in the sense that they change the person (even though he will remain someone who in future can make choices which are free because not determined by his wants, preferences, habits, or previous choices)».

<sup>158</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 140. «Choices last until an incompatible choice is made. A choice to make a more or less formal 'act of repentance', with an explicit inward or outward expression of one's contrition and of one's resolve not to repeat one's now-repudiated choice, in one form of such an incompatible subsequent choice, but I use the term 'repent' to refer to any such incompatible subsequent choice. Thus: My former choice was an act by which, Willy-nilly, I who was choosing constituted myself as the person I thenceforth was and still, unless I have repented of it, am».

es la bisagra que permite conectar al sujeto cognoscente con el mundo en el que se encuentra (ver: cap. 2. ap. 1.).

En el Capítulo XIII de *Natural Law and Natural Rights*, Finnis se refiere a un ser trascendente que ha creado el mundo por medio de un acto libre. De acuerdo con ese capítulo, y con base en lo que ya se ha explicado (ver: cap. 2. ap. 3.2.), puede realizarse la siguiente lectura. En vista de que el ser humano advierte a través de la experiencia ordinaria que en el mundo existe un orden que se puede entender, es posible observar que el papel del ser trascendente no se reduce a crear, simplemente, el mundo; sino que también es la causa de que cada objeto de la realidad esté configurado de cierta forma. De modo que la secuencia causal que inicia desde el acto creador del ser trascendente es una secuencia causal que ha dado lugar a que los objetos de la realidad existan, y también ha hecho que cada objeto cuente con un orden que le es intrínseco. A ese orden intrínseco que permite diferenciar a los objetos entre sí y que hace posible clasificarlos según sus especies se lo ha denominado tradicionalmente como esencia o naturaleza. El ser trascendente es causa de que los objetos de la realidad existan y de que tengan una naturaleza determinada.

En la línea de lo mencionado en el párrafo anterior, puede entenderse que la realidad está conformada por un devenir de entes que son inteligibles y que, todos juntos, configuran el orden universal del mundo. Según esto, el hecho de la ciencia, el hecho de que el hombre pueda reproducir el orden del mundo que lo rodea, y pueda incluso crear cosas nuevas a partir de lo que ha comprendido, revela que el ser humano es capaz de conocer el orden intrínseco de las cosas. De tal modo que fenómenos de la ciencia como el razonamiento inductivo, por ejemplo, se podrían explicar mediante la noción clásica de la abstracción: el ser humano puede abstraer relaciones de causalidad necesarias y llegar así a leyes universales. Así es como el realismo comprende al mundo y es esta la teoría del conocimiento por la que Finnis conecta al ser humano con el mundo que lo rodea.

El orden del universo ha sido planeado desde la eternidad a través de la ley eterna. Puede entenderse que lo que caracteriza al ser humano es su racionalidad, ese *λόγος* que le permite articular en su mente representaciones sobre lo que se halla articulado en la realidad. Partiendo de la premisa de que *todas las cosas* son inteligibles, se concluye que la naturaleza humana es también una realidad inteligible, y es por eso que Finnis sostiene que las formas básicas de bien son bienes humanos *inteligibles*, que se descubren a través de una mirada introspectiva de la naturaleza humana en la experiencia de la propia interioridad.

Con base en lo anterior, puede interpretarse que aquello a lo que tienden las cosas constituye su bien. En lo que respecta a los seres cognoscentes, sus actividades están mediadas por un conocimiento que se orienta a la obtención de aquello a lo que se tiende naturalmente. Puesto que el objeto del conocimiento humano es el orden de *todas las cosas*, se observa que en el individuo racional existe un conocimiento que es universal o indeterminado, de tal manera que su querer sería también un querer racional indeterminado. En esa indeterminación del querer humano consiste precisamente la libertad.<sup>159</sup> En ese sentido, puede inferirse que las nociones de racionalidad y libertad se dan sentido mutuamente y, al mismo tiempo, son consecuencia de un modo más general de describir la realidad y el conocimiento.

### 1.6. La libertad como noción análoga

El realismo y la noción de libertad se relacionan con la existencia de un ser trascendente que, con conocimiento de todas las cosas, ha creado la realidad a través de un acto libre. En ese sentido, Finnis:

«[...] La trascendencia de Dios con respecto al universo creado, la originalidad del acto de la creación divina, y la independencia de ese acto de alguna condición necesaria, no podrían concebirse, si no es a través de la analogía de la elección humana. De modo inverso, solo aquellas culturas que proclaman la creación divina y meditan en su significado se acogen firmemente a la realidad de la elección humana libre».<sup>160</sup> (Traducción propia).

En esta cita textual llama la atención la expresión «de modo inverso», que en inglés se expresa con el término *conversely* y que sirve de nexo para enlazar la primera proposición con la segunda, como si el orden de ambas proposiciones fuese perfectamente intercambiable. Lo que se pone en evidencia en esta cita es que la existencia de la libertad humana, aunada a una manera particular de entender la racionalidad, a su vez depende de la existencia de un ser trascendente y de un orden que ha sido promulgado por ese ser trascendente. En otro sitio, Finnis se expresa sobre el libre albedrío del siguiente modo:

«Aún así, es filosóficamente posible especular que el hecho de que D [ser trascendente] haya causado todos los estados de las cosas, siendo una causa incausada que determina entre posibilidades

<sup>159</sup> Cfr. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 138.

<sup>160</sup> John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 58 y 59. «[...] *The transcendence of God to the created universe, the utter originality of the act of divine creation, and the independence of that act from a very kind of necessitating condition are impossible for us to conceive save on the analogy of the human free choice. Conversely, only those cultures which proclaim divine creation and meditate on its significance display a firm grasp of the reality of human free choice*».

contingentes, es en ciertos aspectos análogo a las elecciones libres de las personas humanas. En efecto, la elección humana, a diferencia del acto por el que D causa, requiere de muchos prerequisites; de modo que la analogía debe ser imperfecta. Pero la analogía puede justificarse en la medida en que las personas humanas, por medio de los actos del pensamiento, de elección, y del usar y el hacer, generan entidades (e.g. argumentos, amistades, poemas, y constituciones) que simplemente no existirían si no fueran por estos actos humanos no-completamente-determinados.

Si existe dicha analogía, entonces, la causalidad incausada de D puede describirse como un acto, y puede ser pensada como presuponiendo algo como nuestro conocimiento de las posibilidades alternativas que habrían de aparecer por la elección y la creación. Solo actuamos libremente cuando conocemos cuáles eran las posibilidades, y cuando sabemos qué estamos haciendo. Este conocimiento es proposicional: podemos decir en qué estamos implicados al hacer lo que hacemos. La especulación agustiniana y tomista acerca de la Ley Eterna es el desarrollo de la analogía en este respecto: lo que hacemos está guiado, delimitado, y dirigido por el (comúnmente cronológico) plan inicial que tenemos en mente; si estamos intentando que los miembros de una comunidad actúen por su cuenta en la manera en que lo tenemos en mente, nuestro plan de acción puede ser presentado como una ley de sus acciones».<sup>161</sup> (Traducción propia).

De la cita que se acaba de transcribir puede entenderse que el hecho de que el ser humano actúe libremente, porque toma decisiones luego de haber conocido todas las alternativas, sirve como punto de comparación para hablar, análogamente, acerca del acto libre a través del cual el ser trascendente habría creado todas las cosas.

Ahora bien, de acuerdo con lo mencionado en el párrafo anterior, es necesario realizar la siguiente observación: si la libertad del ser trascendente se entiende en relación análoga con la libertad humana, como si la libertad del ser trascendente se descubriera a partir de una consideración de la idea de la libertad humana, ¿podría decirse que hay aquí un argumento

---

<sup>161</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 389. «Still, it is philosophically possible to speculate that D's causing of all caused states of affairs, being an uncaused causing which determines between contingent possibilities, is in some respects analogous to the free choices of human persons. Of course, human choosing, unlike D's causing, requires many prerequisites; so the analogy must be imperfect. But the analogy may be justified in as much as human persons, by free acts of thinking, choosing, and using or making, bring into being entities (e. g. arguments, friendships, poems, and constitutions) that simply would not exist but for these not-wholly-determined human acts.)».

*If there is any such analogy, then, D's uncaused causality can be described as an act, and can be thought of as presupposing something like our knowledge of the alternative possibilities available to be brought to realization by choice and creation. We only act freely when we know what the possibilities were, and when we know what we are doing. This knowledge is propositional: we can say what we are up to in doing what we are doing. The Augustinian and Thomistic speculation on Eternal Law is the development of the analogy in this respect: what we do is guided, shaped, directed by the formally (and often chronologically) prior plan we have in mind; if we are trying to get the members of a community themselves to act in the way we have it in mind for them to act, our plan of action can be presented as a law of their actions».*

ontológico encubierto? Es decir, ¿podría afirmarse que Finnis arriba a la existencia de la libertad divina partiendo de una idea de la libertad humana?

Una primera lectura podría conducir a pensar que la noción del libre albedrío en Finnis es una forma del argumento ontológico, donde se parte del concepto de libertad humana para demostrar a la existencia de la libertad del ser trascendente. Sin embargo, si se atiende al significado de los términos que conforman la teoría de Finnis, y al realismo que subyace a esa teoría, podrá sostenerse que esta objeción no procede. En efecto, Finnis no estaría realizando un argumento ontológico porque en su filosofía se parte del hecho de que es posible conocer la realidad en sí (ver: cap. 2. ap. 3.3.4.1.). De modo que la secuencia de una ley de causalidad que rige la realidad en sí hace posible demostrar la existencia de un ser trascendente que es en sí mismo libre. En consecuencia, desde esa noción de la libertad en sí, se concluiría que lo propio de la naturaleza (en sí) del ser humano es que éste sea libre.

Si la existencia de la libertad del ser trascendente es necesaria para que pueda explicarse la existencia de los objetos que forman parte de la experiencia ordinaria, es posible entender la frase: «De modo inverso, solo aquellas culturas que proclaman la creación divina y meditan en su significado se acogen firmemente a la realidad de la elección humana libre». Porque, en efecto, solo aquellas culturas proclaman, en el fondo, un realismo filosófico, que implica una antropología que asume el libre albedrío. De acuerdo con Finnis, las reflexiones sobre la experiencia ordinaria conducen a demostrar la existencia de un ser trascendente que es causa del orden que rige el universo. Pero, y esta es una interpretación propia, al mismo tiempo (o «*conversely*»), la existencia del ser trascendente es necesaria para que el realismo filosófico, con todas las nociones que están implicadas en él, sea consistente. Con otras palabras, la existencia de la libertad humana es necesaria para demostrar la existencia de la libertad divina, y viceversa.

## **2. La noción de absolutos morales en la Ética de Finnis**

### **2.1. La acción humana como unidad**

Las acciones siempre se orientan a un fin. De manera que el actuar humano ha de ser entendido como un acto en el que se conjuga una intención, que es el fin que se persigue a través del acto, y un objeto, que es la acción que se elige como la más adecuada para conseguir

el fin. Todo acto humano debe ser visto como una unidad<sup>162</sup>, en donde existe un fin que se busca y una acción que sirve para concretar el propósito. Es así que, en la secuencia de actos que un individuo puede realizar a lo largo de su vida, se va formando una serie de fines y medios que se suceden continuamente y que se entrelazan entre sí. Como ya se mencionó, existen fines que se buscan con vistas a conseguir otros fines, y que por tanto serían fines próximos, y hay fines que son intrínsecos porque se buscan por sí mismos: son estos los fines últimos de la acción. Las acciones son entonces actos unitarios que dan lugar a un único acto de voluntad, o un único querer; de tal forma que una voluntad buena será aquella en donde tanto la intención como el objeto de la acción se adecúan a lo que haría posible la realización de la plenitud del individuo y de su comunidad.

El fin tiene siempre razón de bien, porque todas las cosas tienden a lo que naturalmente constituye un bien para ellas. Los objetivos de las cosas responden a lo que las cosas son, y de ese modo se entiende que los fines son los objetivos que permitirán que se exprese (plenamente) alguna forma de ser. Esto último es evidente porque si el fin no existiera, no sería posible acción alguna, y por ello ningún objeto podría realizar o expresar en plenitud aquello que es. Como la experiencia ordinaria enseña que en la realidad existe un continuo dinamismo, y que existe también un cierto orden y regularidad en el modo como cambian las cosas según lo que son, se advierte que las nociones de objeto, cambio y fin se relacionan mutuamente y se dan sentido entre sí. En el mundo de los objetos materiales, los fines y las actividades de esos objetos están predeterminados por una serie de variables innumerables que confluyen en la actividad del presente. Pero, como es sabido, según Finnis, en el ser humano existe el libre albedrío, y por tanto sus actos serían un tipo de excepción a la aplicación del principio de causalidad con que se observa el mundo material, por lo que las acciones humanas no estarían predeterminadas por una serie incontable de variables.

El bien es cualquier cosa que pueda ser objeto de un deseo.<sup>163</sup> Es así que, según todos los conceptos que se han ido delimitando hasta aquí, se puede ver que lo que Finnis denomina formas básicas de bien son bienes intrínsecos que, a diferencia de otros bienes que son simplemente instrumentales, delimitan el ámbito de acción moral del ser humano. Los bienes

---

<sup>162</sup> John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 70.

<sup>163</sup> Cfr. John Finnis; Germain Grisez; Joseph Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. (Oxford: Clarendon Press, 1987), 277.

humanos básicos son, como se ha dicho antes, el punto de apoyo y el fin de todo razonamiento práctico acerca de lo que deba hacerse en el caso concreto:

«Por tanto, la deliberación humana inicia desde los bienes humanos básicos. Identificarlos es identificar el ámbito de extensión y de posibilidad que delimita todas las razones que uno tiene para elegir y asumir las propias elecciones. Considerados de esta manera, los bienes humanos básicos explican tanto la apertura constante y universal de la vida humana, así como su diversidad y su indeterminación.

[...] Esta diversidad de los bienes humanos básicos no es un mero hecho contingente acerca de la psicología humana, ni un accidente de la historia. En cambio, al ser aspectos de la plenitud humana integral, estos bienes corresponden a la inherente complejidad de la naturaleza humana, que está fundada tanto en los individuos, como en diversas formas de asociación».<sup>164</sup> (Traducción propia).

El deber y la obligación morales estarán, entonces, en relación con las formas básicas de bien. En este sentido, *se deberá hacer* aquello que, en última instancia, contribuirá a la realización plena del ser humano. Por el contrario, *no se deberá hacer* aquello que, en última instancia, perjudicará a la realización plena del ser humano. Del mismo modo, habrá una obligación de cumplir aquellos mandatos que indiquen la realización de acciones que, en última instancia contribuirán a la realización plena del ser humano; mientras que habrá una obligación de no hacer aquello que, en última instancia, signifique un daño para algún bien humano básico. Teniendo como base ese orden de ideas, Finnis elabora el silogismo de la moralidad, el cual puede revisarse en el primer capítulo de esta investigación (ver: cap. 1. ap. 2.1.7.2.). De esta manera, y como se ha reiterado más de una vez, el razonamiento que compone toda la Ética filosófica de Finnis responde a un modo de entender la realidad, el conocimiento, al ser humano y su actuar.

El ser humano es libre porque puede deliberar acerca de su actuar. Es decir que puede ponderar diferentes alternativas y elegir aquella que se adecúe mejor al objetivo que persigue. De modo tal que, si se afirma que las formas básicas de bien constituyen los referentes últimos de la moralidad del actuar humano, entonces, como es evidente, cualquier acto que signifique atentar deliberadamente contra algún bien humano básico cae fuera del ámbito de la moralidad

---

<sup>164</sup> John Finnis; Germain Grisez; Joseph Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. (Oxford: Clarendon Press, 1987), 278 y 279. «Thus, human practical deliberation begins from the basic human goods. To identify them is to identify expanding fields of possibility which underlie all the reasons one has for choosing and carrying out one's choices. Considered in this way, the basic human goods explain both human life's constant and universal features, and its diversity and open-endedness.

[...] This diversity of basic human goods is neither a mere contingent fact about human psychology nor an accident of history. Rather, being aspects of the integral fulfilment of human persons, these goods correspond to the inherent complexity of human nature, as it is found both in individuals and in various forms of association».

y deberá ser prohibido. En ese sentido, toda acción que se oriente a dañar algún bien humano básico que configura la naturaleza humana deberá ser objeto de una prohibición absoluta. Y es así que Finnis entiende a los absolutos morales como normas morales que no admiten excepción<sup>165</sup>, porque son normas que se refieren a actos que son considerados intrínsecamente malos. Así, por ejemplo, la séptima exigencia de la razonabilidad práctica plantea que uno no debe elegir realizar algún acto que, en sí mismo, dañe o impida la realización de alguna forma básica de bien.<sup>166</sup>

La acción humana es una unidad en donde se juntan una intención y un objeto.<sup>167</sup> En ese sentido, para que una acción pueda ser considerada legítima desde el punto de vista moral, tanto el fin como los medios deberán corresponder a las exigencias básicas de la razonabilidad práctica en aras de realizar las formas básicas de bien. Basta que solo uno de los elementos sea considerado malo (o inadecuado a la moralidad básica) para que todo el acto caiga fuera de lo que pueda ser razonable desde el punto de vista práctico.<sup>168</sup> No obstante, podría hacerse una lectura en el sentido de que, como todo acto inicia con una intención y con un fin que ha sido planteado por la razón, cabe señalar que, entre la intención y el objeto de la acción, la primera es la que refleja de modo más nítido el grado de moralidad o de inmoralidad de una acción. Esto es así, por el simple hecho de que todo acto inicia con una intención; y, en realidad, todo medio termina siendo la intención de un medio ulterior, y así sucesivamente. En la serie regresiva se advierte que todo acto inicia con una intención y es en ella, por tanto, donde comienza a gestarse la bondad o la malicia de una acción.<sup>169</sup> Al mismo tiempo, las deliberaciones que se realizan antes de una acción se entienden en relación con la intención que subyace a ellas, y existe, asimismo, una intención que lleva a elegir cada uno de los elementos que formarán parte del acto deliberativo. De acuerdo con Finnis, la noción de intención incluye

<sup>165</sup> John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 3.

<sup>166</sup> John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 118.

<sup>167</sup> John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 70.

<sup>168</sup> Cfr. John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 70. «For, to repeat: the object, the proposal adopted by choice, includes the end and the means alike; “intending” an end and willing the means are, he says, a single act of will, and moral reflection and analysis considers that whole act of will».

<sup>169</sup> Cfr. John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 69. «Choice, then, is of proposals, and the proposals one shapes in one’s deliberations include one’s ends and one’s means. Deliberation is for the sake of action, and in one’s acting every means one has adopted within one’s proposal has the character of end, of purpose, of objective. The distinction between ends and means is only relative: all one’s means are intermediate ends, subordinate objectives on the way to one’s further end or ends, to the ultimate point, simple or multiple, of the choice and action».

tanto la intención como el objeto de la acción. La diferencia entre la intención y el objeto solamente se estaría refiriendo a una dimensión más interna y otra dimensión más externa de un mismo acto.<sup>170</sup>

Por todo lo mencionado, se entiende que los mandatos morales, al ser mandatos racionales que se le comunican a seres que son también racionales, no solamente buscan prohibir acciones (y, por tanto, objetos del actuar) que son contrarias a la moralidad, sino que, principalmente, y allí está precisamente el sentido del acto comunicativo, buscan transformar el querer de los destinatarios de la norma, a fin de que ese querer y por tanto esa intención de los agentes esté en conformidad con lo que se ha comprendido como bueno para cada individuo y para la comunidad. Es así que, como las intenciones se forman en el corazón<sup>171</sup>, lo que se pretende a través de la moralidad es influir en los corazones o en el pensamiento de los miembros de una comunidad, para que la comunidad en su conjunto, con cada uno de los seres humanos que la integran, realice adecuadamente la plenitud integral.

## 2.2. Las normas morales sin excepción como preceptos negativos

La lógica que subyace a la noción de los absolutos morales es muy simple y es una consecuencia evidente de todo lo que se ha dicho hasta ahora. Son actos intrínsecamente malos aquellos que atentan contra algún bien humano básico. De manera que son actos que deberán ser prohibidos de forma absoluta y sin excepción.<sup>172</sup> Por tanto, toda norma que contenga la prohibición de alguno de esos actos será llamada un absoluto moral o, más claramente, una norma moral sin excepción. Se les denomina normas morales sin excepción porque deberán ser cumplidas siempre, independientemente de las circunstancias. Como lo que se busca es excluir de las alternativas de la intención y de la deliberación alguna acción que se considera mala en

<sup>170</sup> John Finnis, "Absolute Rights: Some Problems Illustrated," *The American Journal of Jurisprudence* 61 (2016): 195-215, p. 196. Véase también: John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 70.

<sup>171</sup> John Finnis; Germain Grisez; Joseph Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. (Oxford: Clarendon Press, 1987), 79. Cfr. John Finnis; Germain Grisez; Joseph Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. (Oxford: Clarendon Press, 1987), 387: «Many call out 'Peace, peace', when there is no peace. The true challenge of peace is to respond to God's promise by unconditional repentance: **the total exclusion from one's heart of the will to kill the innocent**. Such repentance is the only true beginning of peace; the repentant might still hope for its fullness: the conversion of their enemies, the preservation of their values, the survival of their world. If God in his world: Thanks be to him! If not, those with faith must be prepared to say: Not our will but his be done. True peace is reconciliation with God, conversion of enemies, preservation of great goods, and survival, together with a humble readiness to accept these gifts as God chooses to give them. Any other peace is counterfeit». (Resaltado añadido).

<sup>172</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 118. Véase también: John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 225.

sí misma, y que no admite justificación, los absolutos morales son preceptos que normalmente se formulan en un sentido negativo y, por ende, excluyente. Es decir que pretenden excluir del ámbito de la deliberación práctica acciones que se consideran perversas en sí mismas.<sup>173</sup> En cambio, los mandatos morales que sí podrían admitir excepción suelen ser planteados de manera positiva, puesto que en ellos cabe la posibilidad de delimitar positivamente en qué circunstancias se habrá de realizar el acto, o de qué manera, etc.:

«Los absolutos morales que se disputan hoy identifican actos incorrectos, no actos correctos; son normas negativas (*praecepta negativa*) que contienen el bien siempre y en todas las ocasiones (*semper et ad semper*), mientras que muchos de los otros esenciales y afirmativos principios morales y normas (*praecepta afirmativa*) contienen el bien *semper sed non ad semper* – de algún modo son siempre relevantes, pero le dejan a tu juicio moral discernir los tiempos, los lugares, y otras circunstancias de su aplicabilidad». <sup>174</sup> (Traducción propia).

#### Asimismo:

«De acuerdo con la moralidad común, incluso una gran responsabilidad no justifica los medios necesarios para asumir esa responsabilidad, si la elección de los medios se refiere a un acto que uno nunca debe hacer. Los deberes deben ser asumidos por todos los medios legítimos, pero esos deberes no podrán ser cumplidos, cuando sea imposible cumplirlos. La imposibilidad moral es, en cuanto que absoluto, un límite de la responsabilidad, como lo es cualquier otra forma de responsabilidad, y hay ciertas acciones que son en sí mismas incorrectas, cualesquiera que sean las circunstancias o las buenas intenciones. Sobre esto, se ha dicho: “El fin no justifica los medios”; “El mal no ha de ser hecho para obtener un bien”». <sup>175</sup> (Traducción propia).

<sup>173</sup> Cfr. John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 3. «*These passages speak of actions and their intrinsic wrongness, more than of norms and their absoluteness. And this is fitting. For the absolute moral norms have the following characteristic: The types of action they identify are specifiable, as potential objects of choice, without reliance on any evaluative term which presupposes a moral judgment on the action. Yet this nonevaluative specification enables moral reflection to judge that the choice of any such act is to be excluded from one's deliberation and one's action*».

<sup>174</sup> John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 27 y 28. «*The moral absolutes now in dispute identify wrong actions, not right; they are negative norms (praecepta negativa) which hold good always and, on every occasion, (semper et ad semper), whereas the many other essential and affirmative moral principles and norms (praecepta afirmativa) hold good semper sed non ad semper – are always somehow relevant but leave it to your moral judgment to discern the times, places, and other circumstances of their directiveness*». Cfr. John Finnis, “Reason, Revelation, Universality and Particularity in Ethics,” *Notre Dame Law School Journal Articles* (2008): 23-48, p. 34. Véase también: John Finnis, “Aristóteles, santo Tomás y los absolutos morales,” *Persona y Derecho* 28 (1993): 9-26, p. 13. Traductor: Carlos I. Massini-Correas. «Pero no se aplica a las pocas pero vitales normas morales negativas, de las que en cada situación se requiere una, por ejemplo “no elegir matar al inocente”, “no mentir o cometer adulterio o sodomía”. Estos preceptos obligan siempre y en cada situación (*semper et ad semper*). Nunca es posible cometer un robo o un adulterio. Pero los preceptos afirmativos, aunque siempre obligan, no lo hacen en cada situación, sino que solo en relación con el tiempo y el lugar (*semper sed non ad semper, sed pro loco et tempore*) ...».

<sup>175</sup> John Finnis; Germain Grisez; Joseph Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. (Oxford: Clarendon Press, 1987), 77 y 78. «*According to common morality, even a grave responsibility does not justify the means*

En la línea de las dos últimas citas textuales, será posible interpretar lo siguiente. Todo mandato moral que ha sido ordenado por la recta razón, que atiende a las exigencias básicas de la razón práctica, en aras de la consecución de las formas básicas de bien, se entiende como la participación del ser humano en la ley eterna. De manera que, el ser humano que se adecúa al orden natural de las cosas reconoce el orden natural que existe en él mismo, y actúa (moralmente; *i.e.* razonablemente) de acuerdo con ese orden universal. Hay entonces una providencia divina, que dispone el orden de las cosas desde la eternidad, y una providencia humana, que deberá adecuarse a un orden universal de las cosas que ella no ha creado. Y es así que las normas morales que vaya redactando el hombre deberán ser el reflejo de algunos bienes humanos básicos que le corresponden a la humanidad y que, por lo tanto, se entienden siempre en relación con la humanidad. Existe entonces un orden que es querido por la providencia divina, y es este un orden que debe ser descubierto (que no reemplazado) por la providencia humana.

En este sentido, todo razonamiento consecuencialista o proporcionalista por el que se pretenda suprimir algún bien básico con el fin de alcanzar un bien ulterior deberá ser rechazado como inválido. Finnis entiende el consecuencialismo como una noción que implica cualquier tipo de ética utilitarista. Los consecuencialistas son aquellos que ven a la optimización de las consecuencias como el principio supremo de la ética.<sup>176</sup> Por otra parte, Finnis indica que los proporcionalistas consideran que la decisión moralmente correcta es aquella que permite obtener una mejor proporción de beneficios. Se trata de una forma de consecuencialismo, cuyo único criterio moral es la obtención de una mayor proporción de beneficios, sin que se tenga como base algún otro juicio o criterio moral.<sup>177</sup>

Si la Ética filosófica busca una verdad que pueda serle comunicada a la humanidad, para señalar cómo se debe entender el bien del ser humano, se puede interpretar que la lógica consecuencialista o proporcionalista va en contra de la noción misma de Ética filosófica. Hay una incongruencia en la manera como el consecuencialismo busca explicar la acción moral, porque pareciera inaceptable subordinar los bienes básicos de la humanidad a consecuencias o intereses particulares. De modo que la conocida máxima del «*mayor bien para el mayor número*

---

*necessary to fulfill it if choosing that means is something one must never do. Duties must be carried out by every legitimate means, but may and must remain unfulfilled when it is impossible to fulfill them. Moral impossibility is as absolute a limit on responsibility as is any other sort of impossibility and there are kinds of actions which are of themselves wrong, whatever the circumstances and good intentions. About these, one says: 'The end does not justify the means'; 'Evil may not be done that good may come.'*»

<sup>176</sup> Cfr. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 82 y 83.

<sup>177</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 86.

*de personas*» atenta contra el sentido común de cualquiera que se dé cuenta de cuál es la razón de ser de la Ética filosófica. Como señala Finnis en *Moral Absolutes*, la incoherencia del proyecto proporcionalista radica en que, para cualquier sujeto que debe tomar una decisión, resulta ininteligible conocer o pensar en todas las posibles alternativas que permitirán alcanzar el «*mayor bien para el mayor número de personas*». <sup>178</sup> De manera similar se expresa el autor en *Fundamentals of Ethics*, donde, además, señala que el razonamiento proporcionalista no sería procedente ni siquiera aunque se aceptara que no existe el libre albedrío. En efecto, si hubiera libre albedrío, habría que señalar que el supuesto máximo bien posible resulta ininteligible y, por ello, inelegible. Mientras que, si no existiera el libre albedrío, no sería posible hablar coherentemente de la elección de la mejor alternativa posible entre todas las alternativas disponibles, puesto que toda acción sería necesaria y sería, por tanto, la única acción posible. <sup>179</sup> Finnis claramente es consciente de que la Ética filosófica existe para proteger bienes que son comunes a todos los seres humanos, que no pueden estar subordinados a cálculos basados en consecuencias particulares. Por ello, independientemente de que el determinismo sea verdadero o no, lo cierto es que el razonamiento proporcionalista, visto como una filosofía que pretende ser una ética, atenta contra el significado mismo de la Ética filosófica.

La deliberación cuenta con un terreno definido por los bienes humanos básicos. Ellos conforman una misma naturaleza humana, de manera que todos ellos componen una unidad, que no es otra cosa que la unidad del ser humano concreto de carne y hueso. Por esto se dice que los bienes básicos son inconmensurables y, por eso, no se pueden ponderar para establecer qué bien se podría suprimir o eliminar, en aras de conseguir algún objetivo ulterior. Plenitud humana y formas básicas de bien son dos nociones inseparables, por lo que no sería posible hablar de una plenitud humana, si lo que se lograra con eso fuera dañar algún bien básico. En este orden de ideas, todo razonamiento práctico que atente deliberadamente contra algún bien humano básico será un acto arbitrario e inmoral (*i.e.* irrazonable prácticamente). <sup>180</sup>

Decir que las formas básicas de bien sean inconmensurables significa que cada una tiene un valor que no puede ser subordinado al valor de algún otro bien básico. El que cada forma

<sup>178</sup> Cfr. John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 52. Asimismo, cfr. John Finnis; Germain Grisez; Joseph Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. (Oxford: Clarendon Press, 1987), 178.

<sup>179</sup> Cfr. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 87 y 88.

<sup>180</sup> John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 89. «... *the basic human goods are all equally and irreducibly basic; none of them is subordinated as mere means to any of the others. And that incommensurability is compounded by a further incommensurability; for basic human goods are not abstract entities but aspects of the being of persons each of whom is distinct from and no mere means to the well-being of any other person*».

básica de bien tenga un valor que es inconmensurable no quiere decir que cada individuo deba dedicar su vida a desarrollar todos los bienes básicos por igual. La inconmensurabilidad de los bienes básicos radica simplemente en que, como todos conforman una misma naturaleza humana, ninguno podrá ser suprimido para conseguir otro bien. Entonces, si antes se dijo que todo bien básico es el punto de apoyo y el fin de todo razonamiento práctico, y si, asimismo, se indicó que cada bien básico es un bien real de cualquier humano de carne y hueso, se obtiene que todo el discurrir de la deliberación acerca de qué acción se deberá realizar en el caso concreto se orienta siempre a la consecución de algún bien (básico o instrumental). De modo que, cualquier razonamiento por el que se pretenda dañar algún bien básico, para alcanzar otro bien, será un razonamiento inválido (*i.e.* irrazonable).<sup>181</sup> Es así que, un razonamiento es inválido, cuando sale del ámbito propio de lo que se ha entendido como razonamiento práctico. Sería, en efecto, un razonamiento inválido porque en él se intentaría introducir una falsedad o una no-realidad (*i.e.* algo que no es real) en la deliberación. La no-realidad consistiría en la simultánea afirmación y negación de algún bien básico, entendiéndolo como un medio que podría ser suprimido en aras de realizar la plenitud humana. En un razonamiento inválido, de este tipo, se colocaría una razón ilusoria (no real) para justificar la realización de una acción que, se querría llevar a cabo en perjuicio de un bien básico. De manera que habría una irracionalidad y, por ende, una arbitrariedad que viciaría toda la deliberación, volviéndola irrazonable y, por consiguiente, inmoral.<sup>182</sup> En cambio, si el daño a algún bien básico fuera el resultado colateral de un acto en el que no hubo intención de suprimir algún bien básico, y en el que se hizo todo lo posible para evitar el daño, se aceptará el resultado como un efecto indeseado, que no generará un reproche moral. Se trataría en este último caso de la *teoría del doble efecto*.

En *Moral Absolutes*, Finnis llama efectos colaterales (*side effects*) a aquellos hechos que están conectados a una acción determinada, pero que no se buscaban a través de la realización de la acción. Es decir, son hechos que, aunque fueron causados por una decisión y aunque

---

<sup>181</sup> Cfr. John Finnis, "Aristóteles, santo Tomás y los absolutos morales," *Persona y Derecho* 28 (1993): 9-26, p. 13. Traductor: Carlos I. Massini-Correas. «La acción es inmoral cuando va contra la razón. Ahora bien, la elección de la acción será contra la razón si es que hay una razón en contra de realizar esa elección y no hay una razón racionalmente preferible para realizarla. Entre las diferentes razones posibles contra una elección, una puede ser la siguiente: que la opción implique el propósito de perjudicar o impedir alguna determinación de un bien humano básico (no-instrumental o intrínseco), algún aspecto irreductible del bienestar de una persona humana, tales como la vida del cuerpo, el conocimiento de la verdad, la armonía con las demás personas y otras por el estilo. Ahora bien, en cualquier situación en que tal acción pueda ser elegida, ninguna "razón" para elegirla puede ser racionalmente preferible a la razón en contra de esa elección».

<sup>182</sup> Cfr. John Finnis; Germain Grisez; Joseph Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. (Oxford: Clarendon Press, 1987), 292 y 293.

fueron previstos, no fueron intencionados. De acuerdo con Finnis, es inevitable que algunas acciones causen efectos indeseados.<sup>183</sup> Por ello, las normas morales excluyen la realización de actos irracionales sobre los que uno pueda tener control; pero no excluyen aceptar los límites inevitables que tiene el ser humano, en cuanto agente racional que no puede dominar completamente la existencia de efectos indeseados.<sup>184</sup>

Con base en lo mencionado hasta aquí, puede interpretarse lo siguiente. Toda deliberación que quiera acabar en una conducta «moral» o «razonable prácticamente» deberá atender a las formas básicas de bien y a las exigencias básicas de la razonabilidad práctica. Las formas básicas de bien son, cada una, un aspecto o una manifestación de la naturaleza humana. Como cada una forma parte de una única naturaleza humana, se obtiene que los bienes básicos son inconmensurables. De modo que nunca será razonable suprimir algún bien básico para conseguir algún otro objetivo, sin importar cuán bueno pueda ser. Las letras A y B son conmensurables, porque ambas son letras distintas que podrían intercambiarse según el objetivo concreto que se persiga. Uno podría omitir la letra B, si lo que se quiere es escribir la palabra «avión». Igualmente, se podría omitir la A, si lo que se busca escribir es «bien». También podría omitirse cualquiera de las dos letras en la escritura de alguna palabra que normalmente las contenga, si lo que se quiere hacer es una suerte de trabalenguas o si se quisiera decir un chiste. Pero sería imposible intentar afirmar y negar la letra A, cuando lo que se intenta hacer es pensar en la noción de A o explicar el significado intrínseco de A. Esto sería contradictorio porque todo lo que implica la noción de A, entendida como una unidad, engloba y por tanto exige la afirmación de todo lo que sea A, en cuanto que noción unitaria. Es decir que una de las nociones clave para comprender el significado de la inconmensurabilidad de los bienes básicos es la noción de unidad. La naturaleza humana es una unidad compuesta por diversas formas básicas de bien (*i. e.* inclinaciones humanas básicas), de manera que la eliminación deliberada de cualquiera de los bienes básicos implicaría atentar contra la naturaleza humana.

Por otra parte, cuando el objetivo que se persigue es una finalidad claramente delimitable, es posible delimitar los medios que ayudarán a alcanzar esa finalidad. En relación con ese objetivo, los bienes podrán ser conmensurados, se podrán comparar unos con otros, y algunos podrán suprimirse o podrán dejarse completamente de lado para elegir aquel bien que sea prominente y que permita conseguir del mejor modo posible el objetivo que ha sido

---

<sup>183</sup> John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 71.

<sup>184</sup> John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 71.

delimitado desde el principio. Sin embargo, cuando se habla de la «realización de la naturaleza humana» o de la «plenitud humana» no es posible delimitar u objetivar cuál será el objetivo al que deberán orientarse todas las acciones. Y esto es así por los siguientes motivos. Primero, porque la plenitud humana no es una finalidad que simplemente se «haga», sino que implica la manifestación y la expresión de una forma de ser humana sumamente compleja porque carga consigo todo lo que una persona concreta pueda ser y pueda llegar a ser. Se trata de una noción que, evidentemente, se refiere a una realidad que excede cualquier tipo de cálculo o cualquier tipo de definición. Segundo, existen diferentes bienes básicos, y cada persona deberá elegir cuál de ellos se adecúa más a sus capacidades y a sus objetivos personales. Según esto, no sería razonable plantear una única definición sobre lo que pueda entenderse como plenitud humana. De hecho, cualquier intento de formular una definición única sobre la plenitud humana sería, en el fondo, un acto arbitrario, porque entrañaría la intención de colocar el punto de vista de una sola persona, o de un grupo de personas, acerca de lo que pueda ser la plenitud humana por encima del punto de vista de toda la humanidad.

De manera que la plenitud humana ha de ser entendida como una realidad compleja<sup>185</sup> que no puede ser completamente delimitada u objetivada. Asimismo, los bienes básicos que componen la naturaleza humana son bienes inconmensurables. Ninguno de ellos podrá ser válidamente suprimido para alcanzar un objetivo ulterior. Como la plenitud humana es la expresión plena de la naturaleza humana, se trata de un «objetivo» que es intrínseco a las inclinaciones propias de todos los seres humanos. Por eso se dice que los bienes básicos son el punto de partida y el fin de toda deliberación práctica.

No obstante, no todos los autores están de acuerdo con la noción de inconmensurabilidad de los bienes básicos de Finnis. Así, por ejemplo, en el artículo *Finnis and the Commensurability of Goods*, Russell Pannier señala que las formas básicas de bien deben ser entendidas como bienes conmensurables. Según ese autor, si los bienes básicos fueran inconmensurables, no podría preferirse ningún bien sobre otro, puesto que establecer preferencias implicaría conmensurar los bienes básicos para determinar cuál de ellos sería más importante o cuál tendría más relevancia en una situación determinada. Como en diversas situaciones de la vida diaria es necesario preferir algún bien básico sobre otro para conseguir fines concretos, es incorrecto afirmar que los bienes básicos sean inconmensurables.<sup>186</sup> Pannier

---

<sup>185</sup> Cfr. John Finnis, "Practical reasoning, human goods and the end of man," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 58 (1984): 23-36, p. 29.

<sup>186</sup> Cfr. Russell Pannier, "Finnis and the Commensurability of Goods," *New Scholasticism* 61 (4) (1987): 440-461, pp. 443 y 444.

también considera que la plenitud humana es el objetivo que todo agente moral persigue, y que los bienes básicos son los bienes que hacen posible alcanzar la plenitud humana. Por eso, los bienes básicos tendrían que ser conmensurables, pues de lo contrario no se podrían establecer preferencias entre ellos para elegir las acciones que permitirán conseguir la plenitud humana.<sup>187</sup>

Si alguien entendiera la filosofía de Finnis, podría notar varios errores en el artículo del señor Pannier. En realidad, bastaría con leer detenidamente el Capítulo V de *Natural Law and Natural Rights* para desvelar la lluvia de incomprensiones que existen en el artículo *Finnis and the Commensurability of Goods*. Lo primero que debe objetársele al señor Pannier es que, el hecho de que en diversas situaciones de la vida sea necesario elegir realizar algún bien básico sobre otro, no implica contradecir la incommensurabilidad de los bienes básicos. Finnis señala que no es válido establecer preferencias *arbitrarias* entre los bienes humanos básicos. Es decir que las personas pueden elegir algún bien sobre otro, de acuerdo con el plan de vida que tengan en mente, o según sus propias preferencias o capacidades; pero nunca sería legítimo atentar deliberadamente contra algún bien básico. Por ejemplo, un sujeto que considera que la búsqueda del conocimiento de la verdad es algo muy importante para su vida, puede decidir dedicar su vida a la investigación de algún tema, y no dedicarse a desarrollar tanto otros bienes básicos como la amistad o el juego. Lo que Finnis explica es que existen diversas maneras de alcanzar la plenitud humana porque existen diferentes bienes a través de los cuales se puede manifestar la naturaleza humana. Pero independientemente de cuáles sean las preferencias personales de cada uno, nunca será lícito establecer alguna preferencia arbitraria entre los bienes básicos que implique suprimir alguno de los bienes en aras de la consecución de algún fin ulterior. La acción humana debe entenderse como una unidad, cuyo terreno está delimitado por las formas básicas de bien. De modo que cualquier acción o intención por la que se busque suprimir alguna de las formas básicas de bien saldría del ámbito de la deliberación racional y de lo que se ha entendido como razonabilidad práctica.

Por otra parte, también hay que responderle al señor Pannier que la noción de plenitud humana, como el fin al que se orientan las acciones, no implica afirmar la conmensurabilidad de los bienes básicos. El problema de la lectura de Pannier radica en que él entiende la plenitud humana como un objetivo externo, que sería distinto (o externo, si cabe la redundancia) a las mismas formas básicas de bien. Sin embargo, la noción de plenitud humana de Finnis no ha de ser vista como una finalidad externa que debe ser alcanzada, sino que, por el contrario, se trata

---

<sup>187</sup> Cfr. Russell Pannier, "Finnis and the Commensurability of Goods," *New Scholasticism* 61 (4) (1987): 440-461, pp. 445 y ss.

de una plenitud que consiste en la realización de una naturaleza que es intrínseca al mismo ser humano.<sup>188</sup> Se trata de la realización o de la plena expresión de una naturaleza que ya está en el ser humano. Las formas básicas de bien son el punto de apoyo y el fin de todo razonamiento práctico. Cada ser humano puede alcanzar la plenitud en su propia vida; pero eso no quiere decir que la plenitud sea algún objetivo externo en aras del que sería válido elegir suprimir alguna forma básica de bien.

### 2.3. Los absolutos morales y la comunidad

La plenitud humana es una realidad compleja que no puede ser delimitada u objetivada a través de una única definición. Esta plenitud no ha de ser entendida como un objetivo distinto de los bienes básicos, sino, por el contrario, como la expresión plena de bienes básicos que conforman la naturaleza humana. Las normas morales señalan qué acciones deben realizarse y qué actos no deben realizarse. De todos los hechos que pueden ser considerados en la deliberación práctica, las normas morales son también hechos que forman parte del razonamiento práctico y del pensamiento del sujeto moral. Son mandatos que pueden entenderse como razones para la acción<sup>189</sup> que señalan qué acciones podrían ser válidamente consideradas dentro de la deliberación práctica y qué actos deben ser excluidos de la deliberación práctica, por tratarse de actos intrínsecamente malos. Las normas que contienen este último tipo de actos son llamadas normas morales sin excepción.

Por todos los argumentos mencionados hasta aquí, puede advertirse que la protección de las formas básicas de bien no puede corresponderle a una sola persona o a un grupo de personas, sino que es una problemática que le compete a toda la humanidad. De modo que las reflexiones acerca de los bienes básicos y la plenitud humana van más allá de un individuo e implican a todos los individuos que integran una comunidad.<sup>190</sup> Las formas básicas de bien son

---

<sup>188</sup> Cfr. John Finnis, "Practical reasoning, human goods and the end of man," *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 58 (1984): 23-36, p. 33. «Thus the relationship between moral virtue in this life and the integral human fulfilment of beatitude is affirmed to be, not of instrumental means to extrinsic end, nor mere merit to sheer extrinsic reward, but rather a striking form of participation: the good works and virtues go to building up here and now the supernatural kingdom. And "afterwards," in the fulfilled kingdom, those good works and virtues "will be found again" as intrinsic to its heavenly life and constitution. This underlines that the reward so insistently proposed by Scripture is intrinsically connected to the rightful pursuit of the goods: it is not like the prospect of a holiday in Miami rewarding long hour of work, but more like (mutatis mutandis) an orchestra's prospect of sublimely performing a symphony after years of self-discipline, study, work».

<sup>189</sup> Cfr. John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*. (Oxford: Oxford University Press, 2011), 59; 70; 246.

<sup>190</sup> Cfr. John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 10. Cfr. John Finnis, "Reason, Revelation, Universality and Particularity in Ethics," *Notre Dame Law School Journal Articles* (2008): 23-48, p. 33

realidades transversales que se refieren a la especie humana en su conjunto. Sin embargo, no han de ser entendidas como una realidad abstracta, porque eso implicaría no haber entendido la noción de los bienes básicos como bienes reales que se refieren al bien del ser humano real y concreto. Como toda la moralidad de la ética de Finnis gira en torno a la noción de bienes básicos, se entiende que los actos intrínsecamente malos que los vulneran deberán ser prohibidos de manera absoluta porque atentan directamente contra los bienes básicos que hacen posible la consecución de la plenitud humana. Según este orden de ideas, puesto que la plenitud integral se alcanza en comunidad, se obtiene que el incumplimiento de las normas morales sin excepción implicaría también atentar contra la plenitud de los miembros de una comunidad.<sup>191</sup>

La acción correcta es aquella que va en conformidad con el orden natural de las cosas. Se trata de una conducta que es buena para el individuo que la realiza y para la comunidad en donde vive. Si el orden natural de las cosas responde al orden establecido por el ser trascendente desde la eternidad, se entiende que Finnis diga, usando una expresión bíblica, que el actuar moral contribuye a la construcción del Reino de Dios en la tierra. Es este un reino que ha sido planeado desde la eternidad, y a cuya consecución se orienta la ley eterna que ha sido promulgada también desde la eternidad. De modo que el ser trascendente ha creado todas las cosas con un conocimiento absoluto, y el ser humano, a medida que transcurre su historia, va descubriendo los mandatos que subyacen en las cosas. Pero como la labor de conocer la ley eterna del ser trascendente es una empresa que evidentemente desborda la mente de un individuo, es preciso que la humanidad vaya comunicando y vaya descubriendo, paulatinamente, la mejor manera de cumplir la ley eterna. A esto último se orientan las normas morales que han sido redactadas desde los inicios de la historia, y a esto se orientan también las teorías filosóficas.

La preocupación por cuidar bienes humanos que son esenciales para la humanidad engloba a toda la realidad en su conjunto. Allí mismo, en esa humanidad que camina en el tiempo, allí es donde se encuentran los valores fundamentales que han de ser protegidos en todos los tiempos, independientemente de las circunstancias, más allá del lugar y más allá de la etapa de la historia. Son bienes inteligibles que se descubren no a través de una consideración de la naturaleza de las cosas mirada desde fuera, sino por medio de una reflexión de la misma acción humana. Mediante un análisis de las voliciones humanas la razón va conociendo qué

---

<sup>191</sup> Cfr. John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 10 y 11. «Rather, right action is the wisdom of action which expresses a heart really in line with, toward, the ultimate human end and Good, the integral human fulfillment which cannot be found outside that Kingdom whose material is being formed here on earth but whose completion lies beyond history».

bienes son básicos e intrínsecos para que la plenitud del individuo y de su comunidad sean posibles. Es este un conocimiento que Finnis considera accesible y que permite delimitar cuál es el ámbito de acción inteligente.<sup>192</sup> El ser humano entendido como un ser racional y libre, que es capaz de formular juicios universales a los que su conciencia puede apegarse, venciendo a las pasiones y las emociones que pueden motivar al sujeto en sentido contrario a su deber moral, esta visión del ser humano que es la que plantea Finnis en su ética hace posible admitir la posibilidad de que existan mandatos morales absolutos y la posibilidad de que el hombre pueda conducirse por medio de un conocimiento universal de las cosas. Es así que el ser humano es capaz de hacerse uno con el orden universal de las cosas, y es entonces un ser verdaderamente racional, que supera el nivel simplemente pasional o emotivo. El obrar moral se entiende como un obrar racional, en donde los actos se adecúan a lo ordenado por la razón recta. Por el contrario, el obrar inmoral sería aquel en el que el orden de las cosas se invierte<sup>193</sup>, de modo que serían los sentimientos o las pasiones, y no la razón, los que llevan a elegir.<sup>194</sup>

Lo común de las pasiones es que se refieran a lo concreto, no a lo universal. Son motivaciones que, si no están en conformidad con la recta razón, impulsan al agente a actuar en contra de lo que ordena un mandato moral universal. De modo que los sentimientos, cuando no están en consonancia con las órdenes de la recta razón, atentan contra lo que permitiría alcanzar la plenitud humana personal y, en consecuencia, contra lo que haría posible la plenitud humana integral. Es así que las acciones meramente pasionales giran en torno a la consecución de intereses individuales, y, por eso, suelen ir en contra del bien universal de la comunidad. Siendo

---

<sup>192</sup> John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 42 y 43.

<sup>193</sup> Cfr. John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1983), 151: «**By 'immoral choice' I mean a free choice to reject integral human fulfillment as identified according to the requirements of practical reasonableness, in favor of some attractive good, participation in which promises me some experience which I choose in preference to what I know to be the reasonable (right, for me in my situation) participation in good. A choice with the same content as this immoral choice may be made by someone who rationalizes it, persuading himself that it is actually no violation of true good, perhaps because (he says to himself) there are no true goods or objective requirements of practical reasonableness; or perhaps because this choice is necessary for the securing of a better proportion (as he supposes) of overall net good in the long run. Sceptical and proportionalist rationalizations are not themselves violations of friendship with the God who favours integral human good. But since there are rationalizations, the human intelligence that constructs them can also criticize them. And such a criticism will leave the critic, as chooser, confronted with the possibility of making an immoral choice of the sort I have just defined – a choice known to be unfair, or lying, or unfaithful, of fickle, or arbitrarily self-preferential, or directly destructive of basic human good in myself or in (an)other person(s), or an option for mere appearances instead of reality... Such a choice could be known also to be incompatible with friendship with the God who (I am now supposing) has been revealed to favor the human goods we identify in our practical understanding and remain integrally open to by our reasonable choices**». (Resaltado añadido).

<sup>194</sup> Cfr. John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 43, 44.

esto así, y en atención a lo mencionado hasta aquí, se observa que, en buena medida, el fundamento de la obligación de obedecer mandatos morales se encuentra en la comunidad.<sup>195</sup>

El que sea capaz de comprender la totalidad podrá ver sin mayor dificultad la relación que existe entre la comunidad y los absolutos morales. Y esta es una visión que no necesariamente responde a la comprensión de teorías filosóficas muy sofisticadas. Existen entonces algunos valores humanos que son básicos y que, en aras del bien de la comunidad (humana), deben ser protegidos de manera absoluta. Hacia la protección de esos valores se orientan las normas morales absolutas, y son estas unas normas que están en conexión con la plenitud humana integral. Por todo lo mencionado hasta aquí, no sorprende entonces que Finnis sostenga que el primer principio moral es un principio que alude al *bien integral de la comunidad*, y no, en cambio, al bien de un solo individuo.<sup>196</sup>

Como se dijo antes, el bien integral de la comunidad no ha de ser visto como un objetivo externo y ajeno a las formas básicas de bien. Por el contrario, existe una relación estrecha entre los bienes básicos y la plenitud humana. De manera que, aludir al bien integral de la comunidad como primer principio moral, no quiere decir, en modo alguno, separar al bien de la comunidad de los bienes humanos básicos. Pero, las lecturas equivocadas abundan y, un ejemplo de ello, es el artículo titulado *Does the Grisez-Finnis-Boyle Moral Philosophy rest on a mistake?*, escrito por Henry Veatch y Joseph Rautenberg. Según estos autores, la ética de Finnis se fundamenta en un error, porque los bienes básicos no son compatibles con la noción de plenitud humana integral. Luego de señalar lo que los autores entienden como las cinco características básicas de la moral moderna<sup>197</sup>, concluyen que el único modo de hablar coherentemente de una plenitud integral sería renunciando a las formas básicas de bien. De acuerdo con esos autores, la moral debe versar sobre mandatos universales. Las inclinaciones humanas básicas son, en cambio, deseos individuales que no pueden universalizarse. Así, cualquier intento de universalizar los bienes básicos significaría calcular proporcionalmente cuánto podría satisfacer cada individuo sus inclinaciones básicas, en aras de lograr la llamada plenitud integral. Pero esto último implicaría caer en el pensamiento proporcionalista. Por eso, los señores Veatch y

<sup>195</sup> Cfr. John Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. (Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991), 45 y 46.

<sup>196</sup> Cfr. John Finnis; Germain Grisez; Joseph Boyle, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. (Oxford: Clarendon Press, 1987), 283, 373, 374.

<sup>197</sup> Cfr. Henry Veatch; Joseph Rautenberg, "Does the Grisez-Finnis-Boyle Moral Philosophy Rest on a Mistake?," *The Review of Metaphysics*. Vol. 44 (4) (1991): 807-830, pp. 810 y ss.

Rautenberg señalan que Finnis ha cometido un error y que debe dejar de lado la noción de bienes humanos básicos, si lo que pretende es referirse después a la plenitud integral.

Pues bien, hay más de una inconsistencia en el razonamiento de los señores Veatch y Rautenberg, allí en donde ellos pretenden haber encontrado un error que realmente no existe. No es correcto entender las nociones que conforman la filosofía de Finnis fuera del contexto que les es propio. La noción de plenitud humana integral debe ser entendida siempre en relación con las formas básicas de bien. La ética filosófica de Finnis no es una ética heterónoma que se fundamenta en mandatos externos. Al contrario, la noción de plenitud humana integral siempre habrá de ser entendida como la realización de bienes humanos intrínsecos que existen en cada individuo concreto, nunca como la realización de algún mandato moral externo o como un objetivo meramente futuro. Henry Veatch y Joseph Rautenberg cambian por completo el orden del razonamiento de Finnis, y es por eso que encuentran un error que no existe. Según ellos, la única manera de hablar coherentemente de plenitud humana integral sería desde un punto de vista externo, que deje de lado las formas básicas de bien. Pero, según la manera correcta de entender la noción de plenitud humana integral de Finnis, la plenitud humana integral no es otra cosa que la manifestación plena de bienes intrínsecos y reales que se encuentran en cada individuo concreto. El bien real de cada ser humano, es eso lo que debe entenderse como plenitud humana integral; no en cambio la realización abstracta de algún bien externo que solo podría ser alcanzado desde un punto de vista «imparcialista» o «no-relativo-al-sujeto».<sup>198</sup> Si toda la deliberación práctica se basa en la realización de bienes humanos básicos que son, como ya se dijo, inconmensurables, entonces ningún razonamiento práctico por el que se pretendan realizar las formas básicas de bien será un razonamiento de carácter proporcionalista. Esto último es así, porque toda justificación de tipo proporcionalista implicaría asumir que los bienes humanos básicos son conmensurables y que, por ello, sería posible suprimir alguno de ellos en aras de realizar un bien ulterior. De manera que, la observación de los señores Veatch y Rautenberg en la que indican que la noción de *τέλος* y de *εὐδαιμονία*<sup>199</sup>, en relación con el concepto de plenitud humana integral, implicaría admitir la lógica proporcionalista es una objeción equivocada. Veatch y Rautenberg pretenden insertar algunas nociones aisladas de Finnis en la clasificación de lo que ellos llaman las cinco características de la moral moderna, conduciendo a los lectores a conclusiones falaces. Pero alguien que detecte los errores del

---

<sup>198</sup> Cfr. Henry Veatch; Joseph Rautenberg, "Does the Grisez-Finnis-Boyle Moral Philosophy Rest on a Mistake?," *The Review of Metaphysics*. Vol. 44 (4) (1991): 807-830, p. 815.

<sup>199</sup> Cfr. Henry Veatch; Joseph Rautenberg, "Does the Grisez-Finnis-Boyle Moral Philosophy Rest on a Mistake?," *The Review of Metaphysics*. Vol. 44 (4) (1991): 807-830, p. 823.

artículo en cuestión podrá advertir que, debajo del texto de Henry Veatch y Joseph Rautenberg, pareciera que se busca defender una moral basada únicamente en la convención humana, que prescinda de un punto de apoyo como las formas básicas de bien. Esto se manifiesta claramente en las últimas páginas del artículo, donde los autores afirman que es necesario educar a los miembros de la comunidad para que deseen aquello que es «objetivamente bueno».<sup>200</sup> Los señores Veatch y Rautenberg han intentado entender a Finnis con base en nociones que no concuerdan con la filosofía de Finnis, y es por eso que los autores suponen haber encontrado un error en un razonamiento que, en lo que concierne a toda la deliberación realizada por ellos, simplemente no está allí.

### 3. El bien real como correlato fáctico de la Ética filosófica de Finnis

Las formas básicas de bien se refieren a una realidad que no es una simple abstracción o un mero concepto. Se trata del correlato fáctico al que constantemente se refiere la filosofía de Finnis. Es este el hecho que la Ética filosófica busca elevar a conceptos, a fin de que los miembros de la comunidad puedan conocer, de manera universal, cuál es el bien del ser humano. Finnis ha escrito diversos artículos por los que entra en el debate actual acerca de las normas morales sin excepción. En esta parte de la investigación, se explicará brevemente el contenido de algunos de sus artículos más importantes, para conocer un poco mejor cómo entiende Finnis las normas morales sin excepción.

En *Public Reason, Abortion, and Cloning*, Finnis se pronuncia acerca del aborto y la clonación de humanos, y sostiene que la vida humana ha de ser protegida independientemente de la etapa en la que se encuentre. Con base en la noción de naturaleza humana, el autor sostiene que todo individuo de la especie humana tiene (de modo actual) la *capacidad* de realizar todos los actos que conciernen al ser humano.<sup>201</sup> En ese sentido, cualquier técnica por la que se subordine la vida humana al interés público o al interés de la ciencia sería ilícita o inmoral, porque significaría colocar al ser humano en un nivel subpersonal o subhumano.<sup>202</sup> Claramente, en ese artículo el autor defiende la protección absoluta que merecen todos los bienes humanos, en contra de cualquier intento de relativizar la vida humana, en función del desarrollo de las

<sup>200</sup> Cfr. Henry Veatch; Joseph Rautenberg, "Does the Grisez-Finnis-Boyle Moral Philosophy Rest on a Mistake?," *The Review of Metaphysics*. Vol. 44 (4) (1991): 807-830, pp. 828 y ss.

<sup>201</sup> Cfr. John Finnis, "Public Reason, Abortion, and Cloning," *Notre Dame Law School Journal Articles* 340 (1998): 361-382, p. 377.

<sup>202</sup> Cfr. John Finnis, "Public Reason, Abortion, and Cloning," *Notre Dame Law School Journal Articles* 340 (1998): 361-382, p. 379.

técnicas o de los intereses de la ciencia. Hacer esto último significaría otorgarle un poder ilegítimo a ciertos grupos que ostentan poder, en desmedro de la especie humana. Es así que, tal como argumenta Finnis, las técnicas por las que se intenten producir bebés como si fueran un mero *product*o atentaría(n) contra la vida del ser humano, y serían un modo de tratar de conseguir un fin bueno (un bebé, por ejemplo) a través de medios malos (*i.e.* irracionales, por vulnerar bienes humanos básicos).<sup>203</sup> Los medios malos se darían porque, tal como señala el autor en su artículo, en el desarrollo de las técnicas de fecundación o de clonación se suelen descartar muestras de vidas humanas que puedan considerarse defectuosas o incluso se las puede usar para la investigación.<sup>204</sup>

En *The “Value of Human Life” and “The Right to Death”*: *Some Reflections on Cruzan and Ronald Dworkin*, Finnis se opone al supuesto derecho a morir. En ese texto, el autor reitera la idea de que la vida es un bien humano que no puede ser entendido por abstracción de los demás bienes humanos, puesto que todas las formas básicas de bien componen una misma naturaleza humana, y ninguna puede subordinarse a otro bien. Como los bienes humanos básicos son inconmensurables, no han de ser vistos como instrumentos al servicio de otro bien. En ese sentido, en la medida en que la vida humana existe gracias al correcto funcionamiento del organismo, admitir un supuesto derecho a la muerte cuando la vida humana ya no es «valiosa», implicaría instrumentalizar la vida en función de algún bien distinto, como, por ejemplo, los placeres, la diversión, etc. Por otra parte, instrumentalizar la vida y despreciarla cuando el cuerpo ya no funciona del modo como se quisiera, significaría admitir una suerte de dualismo, según el cual, el ser humano «tendría» un cuerpo que le serviría para vivir plenamente; y podría prescindir de su cuerpo cuando este le dificulte conseguir otros bienes

<sup>203</sup> Cfr. John Finnis, “Public Reason, Abortion, and Cloning,” *Notre Dame Law School Journal Articles* 340 (1998): 361-382, p. 381 y 382.

<sup>204</sup> John Finnis, “The “Value of Human Life” and “The Right to Death””: *Some Reflections on Cruzan and Ronald Dworkin*,” *Notre Dame Law School Journal Articles* 318 (1993): 559-571, pp. 381 y 382. «[...] *But, even so, the choice to produce the baby is the choice of a bad means to a good end, because the baby’s initial status as a product is subpersonal. The significance of this status is most clear where the laboratory’s defective products are discarded and its surplus products used for lethal experiments.*

*[...] As the unborn child has a right not to be made the object of such an intention to kill, so it has the right not to have been conceived, brought into being, as product».*

*[...] The right to equality in being brought into life, and the right to equality in the face of the threat of being killed, are of course one and the same right in two applications. And the applications come together, and the right is doubly violated, in the practice of experimenting lethally on test-tube babies, whether for the purpose of perfecting existing IVF techniques, or for discoveries in “pure science,” or for bringing into being and beginning to perfect a new technique such as cloning from the cells of more or less grown-up human beings. All are violations of the principle of reciprocity which lies near the foundation of a comprehensively reasonable political public reason».*

distintos de la misma vida.<sup>205</sup> El autor descarta un dualismo de ese tipo, porque iría en contra de lo que se ha entendido como naturaleza humana, que ha de comprenderse como una unidad, y no como una dualidad.

En otro sitio, en *Euthanasia, Morality, and Law*, el autor sostiene que legalizar la eutanasia significaría colocar la vida humana bajo el arbitrio de otras personas. Someter la vida humana a la decisión de un médico que decida cuándo se le puede quitar la vida a una persona podría llevar a subordinar la vida a intereses económicos, o al arbitrio de un grupo de personas que ostenten poder.<sup>206</sup> En suma, la aceptación de la eutanasia daría lugar a la búsqueda de un bien a través de un medio malo, e implicaría menoscabar un bien humano, en beneficio del poder de otros.

---

<sup>205</sup> John Finnis, “The “Value of Human Life” and “The Right to Death”: Some Reflections on Cruzan and Ronald Dworkin,” *Notre Dame Law School Journal Articles* 318 (1993): 559-571, p. 568. «Nobody wants to be in that condition; no decent person wants anyone to be in it. The good of human life is very, very imperfectly instantiated in such an existence, so deprived and so unhealthy. But this does not show that human life considered in abstraction from all other human goods, such as play, friendship, and awareness of truth and beauty, is of no intrinsic goodness. No human good, considered apart from all the others, in a mode of existence (if it were possible) deprived of all the others, is appealing. But this does not show that basic human goods, such as those I have just mentioned, are instrumental, or other than intrinsically good. No more does the unappealing nature of comatose life show it to be valueless. For it is the very actuality of one’s living body, and one’s living body is one’s person.

*To deny that one’s living body is one’s person is to accept some sort of dualistic theory of human persons, according to which human beings are inherently disembodied realities who only have their bodies, only inhabit them and use them. This is clearly the basis on which Stevens proceeds in Cruzan’s case: unconscious, therefore not a person, therefore not really living. In the opening sentence of Scalia’s judgment there is some careless rhetoric about science keeping “the human body alive for longer than any reasonable person would want to inhabit it”; this is dualist talk but in Scalia’s judgment it remains just that, mere incautious talk.*

*No such dualism is rationally defensible. For every such dualism sets out to be a theory of one’s personal identity as a unitary and subsisting self – a self always organically living but only discontinuously conscious, and employing techniques and instruments to achieve purposes. But every such dualism renders inexplicable the unity in complexity that one experiences in every act one consciously does. We experience this complex unity more intimately and thoroughly than any other unity in the world; indeed, it is for us the very paradigm of substantial unity and identity».*

<sup>206</sup> Cfr. John Finnis, “Euthanasia, Morality, and Law,” *Notre Dame Law School Journal Articles* 516 (1998): 1123-1146, p. 1139.

## Conclusiones

### **Primera. –**

Las formas básicas de bien son los principios premorales y autoevidentes sobre los que se apoya el razonamiento práctico para responder a la pregunta acerca de lo que ha de hacerse en el caso concreto. Los bienes básicos son la base del intelecto práctico para formular juicios que correspondan a la verdad práctica o el acierto moral.

### **Segunda. -**

Las formas básicas de bien no son inferidas desde una concepción abstracta o especulativa sobre lo que sea el hombre. Por el contrario, se conocen por medio de la experiencia de las inclinaciones propias del ser humano. Esto es, se captan por medio de la experiencia de la naturaleza humana mirada desde dentro. No es correcto afirmar, como lo hace Hume, que la ética clásica pretenda realizar una inferencia ilícita del hecho a la norma.

### **Tercera. –**

Las formas básicas de bien influyen en el razonamiento práctico porque son razones intrínsecas para la acción. A partir de ellas, la razón práctica dirige el actuar humano. Para la consecución de las formas básicas de bien, la razón práctica debe atender a exigencias básicas de la razonabilidad práctica. Esas exigencias son los principios intermedios que hacen posible realizar los bienes humanos básicos de manera razonable prácticamente.

### **Cuarta. –**

La plenitud se logra con la realización ordenada de las formas básicas de bien, que no es otra cosa que la realización ordenada (*i.e.* según las exigencias básicas de la razonabilidad práctica) de la naturaleza humana. La plenitud humana que se busca en comunidad recibe el nombre de plenitud humana integral.

### **Quinta. -**

La metafísica que subyace a la Ética filosófica de Finnis es el realismo filosófico, que plantea la posibilidad de conocer el mundo tal como es. De modo que, las formas básicas de bien están estrechamente enlazadas a una metafísica realista. La manera como Finnis entiende

al ser humano y la realidad que lo rodea responde a una cosmovisión que es incompatible con el idealismo trascendental kantiano.

**Sexta. –**

Para resolver la aporía planteada por el idealismo trascendental kantiano, que consiste en restringir todo el conocimiento del mundo a las condiciones a priori de cognoscibilidad, es preciso leer la filosofía de Finnis, teniendo como base el enfoque del realismo filosófico. Para esto, no habrá que caminar al mismo nivel del enfoque de la filosofía moderna, como el idealismo trascendental kantiano, sino que será necesario «pasar por encima» de ese enfoque, para arribar a un territorio que esté delineado por un enfoque que sí permita comprender las premisas de la metafísica realista.

**Séptima. –**

Para que la filosofía no se reduzca a un simple perspectivismo, es necesario encontrar la racionalidad del realismo filosófico. Es decir, es necesario hallar aquellas razones que lo vuelven la mejor manera de explicar las cosas. Para eso, las nociones del tiempo y el espacio han de ser entendidas como nociones intencionales, no como simples formas trascendentales. Es decir, el tiempo y el espacio tendrían que aludir al modo como es la realidad exterior, no solamente al modo como el ser humano percibe esa realidad exterior.

De esta manera, se podrá confiar en que el modo como se producen los eventos en el mundo exterior corresponde al modo como el ser humano representa esos eventos en su consciencia. En ese sentido, si la visión que el hombre tiene de la realidad se vuelca hacia la realidad exterior, será posible entender y admitir las premisas sobre las que se apoyan los razonamientos de Finnis. En ese contexto, el hilo conductor de eventos que se producen en el tiempo, así como la ley de causalidad que se emplearía para explicar el modo como se suceden esos eventos, permitirían arribar, por medio de la razón, a una primera causa incausada, etc.

**Octava. –**

En atención a la conclusión séptima, se advierte que, en la filosofía de Finnis, la existencia de un ser trascendente, que además es inteligente, no solo sirve para explicar la existencia de eventos en el presente, sino que también es el punto de apoyo de la teoría del conocimiento realista. Para que sea posible hablar de un orden inteligible, es necesario que exista un ser trascendente, que sea la causa última de la realidad.

**Novena. –**

El deber de actuar según las exigencias básicas de la razonabilidad práctica, en aras de la realización de las formas básicas de bien se basa en el orden que gobierna todas las cosas. Las formas básicas de bien son inclinaciones naturales que el ser humano no elige y que son comunes a toda la humanidad. La ley eterna promulgada por Dios se identifica con el orden natural que rige a la especie humana y que rige lo que puede entenderse como las formas básicas de bien de la humanidad. De ahí que, así como Finnis afirma que Dios es el fundamento de la obligación de actuar conforme a las formas básicas de bien, es posible afirmar también que la humanidad es el fundamento de la obligación de realizar y no dañar las formas básicas de bien. Aquel que actúa conforme a la ley natural está en una relación de amistad con Dios. Del mismo modo, aquel que actúa conforme a la ley natural está en una relación de amistad con la humanidad.

**Décima. –**

En atención a la conclusión novena, se advierte que las normas morales sin excepción prohíben actos intrínsecamente malos que atentan contra bienes básicos de la humanidad. Toda acción que atente contra algún bien humano básico deberá ser excluida de la deliberación y deberá ser prohibida de manera absoluta.

**Undécima. –**

El deber y la obligación morales están en relación con las formas básicas de bien. En ese sentido, se deberá hacer aquello que, en última instancia, contribuirá a la realización plena del ser humano. Por el contrario, no se deberá hacer aquello que, en última instancia, perjudicará a la realización plena del ser humano. Toda acción que se oriente a dañar algún bien humano básico deberá ser objeto de una prohibición absoluta. Los llamados absolutos morales son, entonces, normas morales sin excepción.

**Duodécima. –**

Las formas básicas de bien no son una abstracción o un simple concepto. Son bienes humanos básicos incommensurables, que no pueden ser suprimidos, voluntaria y directamente, en aras de conseguir algún objetivo ulterior. Son realidades que le corresponden a cada ser humano concreto de carne y hueso. Por ello, no sería moralmente admisible la realización de algún acto por el que se busque un bien a través de un medio malo y que implique menoscabar un bien humano básico, en beneficio del poder de otros.



## Referencias Bibliográficas

- Anderson, R. Lanier. (2017). "Friedrich Nietzsche." The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/entries/nietzsche/>
- Andorno, Roberto. (1996). El paso del "ser" al "deber ser" en el pensamiento iusfilosófico de John Finnis. *Persona y derecho: Revista de fundamentación de las Instituciones Jurídicas y de Derechos Humanos*. 34 (1996): 9-32
- Alvira, Tomás; Clavell, Luis; Melendo, Tomás. *Metafísica*. Pamplona: EUNSA, 2001
- De Aquino, Tomás. "Suma Teológica." I – II, q. 94, a. 2. Recuperado de <https://www.corpusthomicum.org/sth2094.html>
- Elders, Leo. "The Ethics of St. Thomas Aquinas." *Anuario Filosófico*. (39/2) (2006): 439-463
- Figueroa, Pablo. ¿Retorno a Aquino? El Nuevo Derecho Natural y las Relaciones entre Moral y Naturaleza. *Estudios Deusto*. 49 (2001): 13-45
- Finnis, John. "Absolute Rights: Some Problems Illustrated." *The American Journal of Jurisprudence*, 61 (2016): 195-215
- \_\_\_\_\_. "Aristóteles, santo Tomás y los absolutos morales. *Persona y Derecho*." 28 (1993): 9-26. Traducción: Carlos I. Massini-Correas
- \_\_\_\_\_. Euthanasia, Morality, and Law. *Notre Dame Law School Journal Articles*. 516 (1998): 1123-1146
- \_\_\_\_\_. "Foundations of Practical Reason Revised." *Notre Dame Law School Journal Articles*. 50(868) (2005): 109-131
- \_\_\_\_\_. *Fundamentals of Ethics*. Georgetown: Georgetown University Press, 1983
- \_\_\_\_\_. "Grounds of Law and Legal Theory: A Response." *University of Oxford Faculty of Law Legal Studies Research Paper Series*, (2008) 1-36
- \_\_\_\_\_. *Moral Absolutes. Tradition, Revision, and Truth*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1991
- \_\_\_\_\_. *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press, 2011
- \_\_\_\_\_. "Natural Law and the "Is"- "Ought" Question: An Invitation to Professor Veatch." *Notre Dame Law School Journal Articles*. 70 (1982): 266-277
- \_\_\_\_\_. "Practical reasoning, human goods and the end of man." *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 58 (1984): 23-36

- \_\_\_\_\_. "Public Reason, Abortion, and Cloning." *Notre Dame Law School Journal Articles*. 340 (1998): 361-382
- \_\_\_\_\_. "The "Value of Human Life" and "The Right to Death": Some Reflections on Cruzan and Ronald Dworkin." *Notre Dame Law School Journal Articles*. 318 (1993): 559-571
- \_\_\_\_\_. "What is the Common Good, and Why Does It Concern the Client's Lawyer?" *Notre Dame Law School Journal Articles*, 271 (1999): 41-53
- Finnis, John; Grisez, Germain; Boyle, Joseph. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Oxford: Clarendon Press, 1987
- Finnis, John; Grisez, Germain; y Boyle, Joseph. "Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends." *Notre Dame Law School Journal Articles*. 846 (1987): 99-151
- Forment, Eudaldo. *Metafísica*. Madrid: Ediciones Palabra, 2009
- Gaffiot, Félix. (1934). "*Dictionnaire Latin Francais*." Paris: Hachette. Recuperado de <https://www.lexilogos.com/latin/gaffiot.php?q=speculativus>
- García-Huidobro, Joaquín. (1993). La "Is/Ought Question" y el valor del argumento de la perversión de las facultades naturales. *Persona y Derecho*. (29), 167-179
- González, Ana Marta. (2000). Moral, Filosofía Moral y Metafísica en santo Tomás de Aquino. *Pensamiento*. (56), 439-467
- Green, Leslie. (2012). "Legal Obligation and Authority." Recuperado de <http://plato.stanford.edu/entries/legal-obligation/#AutObILeg>
- Grisez, Germain. The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2. *Natural Law Forum* 10, no. 1 (1965): 168-201. *Reproduced with permission of The American Journal of Jurisprudence*. 1-28
- \_\_\_\_\_. (2008). "*The Way of the Lord Jesus*." Mount St. Mary's University. Recuperado de <http://www.twotlj.org/Finnis.html>
- Hervada, Javier. *Introducción crítica al derecho natural*. Décima Edición. EUNSA. 2001. Pamplona. España, 2001
- Hume, David. (1740), "A *Treatise of Human Nature*." Recuperado de <https://people.rit.edu/wlrgsh/HumeTreatise.pdf>
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus. Traducción: Pedro Ribas, 2015
- \_\_\_\_\_. *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial, AK. IV, 421. Traducción: Roberto R. Aramayo, 2002
- \_\_\_\_\_. *Kritik der reinen Vernunft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998

- Lacki, Pawel. "Ethical cognitivism in Finnis' Theory." *University of Social Sciences and Humanities*. (2008): 39-48
- Lücke, Horst Klaus. John Finnis and the University of Adelaide: The Christian Faith Half a Century Ago. *University of Queensland Law Journal*. 35 (2016): 193-249
- Massini-Correas, Carlos. "Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis." *Persona y Derecho*. 71 (2014): 229-256
- Matava, Robert. "Is" "Ought" and Moral Realism II: Toward a Clearer Understanding of the Ontological and Epistemological Foundations of Practical Understanding. En Silar, M.; Schwember Augier, F. *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad. Comunicaciones a las XLV Reuniones Filosóficas. Cuadernos de Anuario Filosófico*. 212 (2009): 145-156
- Melendo, Tomás. *Introducción a la Filosofía*. Pamplona: EUNSA, 2007
- Moore, George Edward. (2016). "*Principia Ethica*." Recuperado de <http://fair-use.org/g-e-moore/principia-ethica/chapter-i>
- Ortega y Gasset, José. *¿Qué es filosofía? y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 2015
- Pannier, Russell. "Finnis and the Commensurability of Goods." *New Scholasticism* 61 (4) (1987): 440-461
- Platón. Fedón. En Platón, Diálogos (pp, 24-142). Madrid: Gredos. Traducción: C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Íñigo, 1988
- Real Academia Española. (2019). "Diccionario de la lengua española." Madrid: Edición del tricentenario. Recuperado de <https://dle.rae.es/?w=especulativo>
- Reale, Giovanni. *Platone. Tutti Gli Scritti*. Milano: Rusconi, 1996
- \_\_\_\_\_. *Storia della Filosofia Antica. Le scuole dell'età imperiale*, vol. IV. Milano: Vita e Pensiero, 1981
- Rodríguez Luño, Ángel. *Ética general*. Pamplona: EUNSA, 2004
- Veatch, Henry. Natural law and the "is"- "ought" quaestion: queries to Finnis and Grisez. In *Swimming against the Current in Contemporary Philosophy*. Washington, DC: The Catholic University of America Press. 293-311
- Veatch, Henry.; Rautenberg, Joseph. "Does the Grisez-Finnis-Boyle Moral Philosophy Rest on a Mistake?" *The Review of Metaphysics*. Vol. 44 (4) (1991): 807-830
- Zagal, Héctor. *Felicidad, placer y virtud. La vida buena según Aristóteles*. México: Ediciones Culturales Paidós, 2013