

Universidad de Navarra



John Finnis: norma y teleología

Trabajo de fin de grado

Facultad de Filosofía y Letras / Filosofía

Presentado por:

Juan Ignacio Riveros Silvestro

Dirigido por:

Dra. Montserrat Herrero

Pamplona, 10 de Junio de 2016

Índice

- 1.2 Introducción
- 2. New natural law vs. Analytical Jurisprudence
 - 2.1 Panorama de la jurisprudencia analítica
 - 2.2. Hart, Finnis y el punto de vista del agente
 - 2.3. Los neoescolásticos y la ley natural.
 - 2.4. Bienes básicos
 - 2.5 Principios intermedios
 - 2.6. Norma, autoridad y obligatoriedad: naturaleza de lo político en Finnis
- 3. New natural law vs. Santo Tomás
 - 3.1. Los primeros principios en Finnis y en Santo Tomás.
 - 3.2. ¿Una Norm Machine? El lugar de la prudencia en Finnis
 - 3.3. Deseo, teleología y Felicidad.
 - 3.4. Comunidad completa y Fin último
- 4. Conclusión

1. Introducción

"Hacer poesía después de Auschwitz es una barbarie", declaraba Theodor Adorno al enterarse de las atrocidades cometidas contra los judíos por los nazis durante la *solución final*. Pocos sucesos han marcado tanto la conciencia de la humanidad como el Holocausto, que se ha convertido en un símbolo de la brutalidad de la que es capaz el hombre. Ni la técnica ni la racionalidad científica que habían sido percibidas durante toda la modernidad como garantías de progreso y paz lo habían impedido. De hecho, los crímenes de Auschwitz, Dachau y Treblinka no hubieran sido posibles sin ellas. Fue una matanza organizada, calculada y científicamente ejecutada la que los nazis llevaron a cabo en los campos de exterminio. Así que nada de poesía, pero sobre todo nada de razón: ser racionales nos había vuelto locos.

Pero sí hubo poesía después de Auschwitz. Primero agria y melancólica, y cada vez más dulce y bella. Los hombres no renunciaron a hacer poemas, y tampoco renunciaron a seguir pensando. Pero en el aire quedó una pregunta que iría madurando en la conciencia de aquellos que vieron las consecuencias de la guerra: si hace poco más de tres décadas casi todos pensaban que ya habíamos llegado a la cumbre del progreso ¿Por qué ha acabado todo tan mal? Las dos guerras más terribles de la historia habían llegado cuando todos creían que ya no habría más guerra, y ninguno de los grandes logros de la civilización moderna las había predicho ni evitado.

Las leyes, legendarias defensoras de la paz y la justicia, tampoco habían servido para detener el mal. En pleno periodo de entre guerras Hans Kelsen escribía su *Teoría pura del Derecho*, uno de los libros que marcaron la teoría jurídica del siglo XX. Pretendía probar que el derecho era una ciencia exacta, realizable al margen de consideraciones morales o ideológicas. El *positivismo* jurídico de Kelsen no es otra cosa que la explicación de la ley en los términos de la racionalidad moderna. Solo considerando el derecho a la manera de las ciencias positivas se entendería su auténtica naturaleza. Pero aunque sus libros eran leídos y ávidamente comentados entre los académicos más prestigiosos de Colonia, Viena y Berlín, las leyes y la constitución hicieron poco para impedir que los nazis

subieran al poder en 1933. Adolf Hitler consiguió alzarse como el líder de Alemania utilizando mecanismos legales y apelando a la constitución.¹

Cuando acabó la guerra, algunos filósofos del derecho empezaron a darse cuenta de que un positivismo jurídico como el que proponía Kelsen era insostenible: el derecho no podía estar tan desligado de la ética y las costumbres, no después de Auschwitz. Algunas de las ideas más originales del círculo de Viena - de las que Kelsen es claro deudor - prendieron en las viejas Oxford y Cambridge, también en los departamentos de filosofía del derecho. Muchos empezaron a proponer distintas formas de caracterizar el derecho, desafiando a Kelsen en algunas cosas y siguiéndole en otras. Algunos de estos filósofos (Herbert Hart y Joseph Raz, por ejemplo) son tan conocidos para un estudiante de derecho inglés como Tomás de Aquino y Aristóteles lo son para la tradición cristiana. Este es el caldo de cultivo en el que escribe el autor a quien dedicaremos estas páginas. Como el mismo reconoce:

"Cada autor tiene su ambiente; este libro hunde sus raíces en una tradición moderna que puede ser llamada *jurisprudencia analítica*, y mi interés personal por aquella tradición precede el tiempo en el cual comencé a sospechar por primera vez que podría haber algo más que superstición y oscuridad en aquello que algunos llamaban la *teoría de la ley natural*".²

Es fácil exagerar la importancia de alguien a quien se admira; y después de varios meses de leer diversos escritos y comentarios a la obra de John Finnis, es difícil no admirarle. A lo largo de esta introducción intentaré explicar por qué me resulta tan admirable. También espero poder explicar por qué un trabajo titulado "John Finnis: norma y teleología", empieza con un el dramático recuerdo del holocausto, sigue con una historia *sui generis* del iuspositivismo en el siglo XX y acaba con una aun más rara mención de la ley natural.

¹ Ver, por ejemplo, el artículo online de la Enciclopedia Británica al respecto: <http://www.britannica.com/biography/Adolf-Hitler/Rise-to-power>. Pero sobre todo un documento inigualable podemos encontrarlo en Carl Schmitt, Legalidad y legitimidad, en Héctor Orestes Aguilar, *Carl Schmitt, teólogo de la política*, Fondo de Cultura Económica, México, 2001, pp. 245-345.

² John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*. Abeledo Perrot, Buenos Aires. 2000, p. xxviii.

Empecemos por el final. Para todo hombre que ha crecido en un hogar católico, las palabras "ley natural" son como una fórmula mágica capaz de resolver todas las preguntas morales. Si en una lección de catecismo alguien hace una pregunta un poco complicada del tipo "*¿Y por qué eso está bien y lo otro no?*", y el párroco, más por salir del apuro que por ser preciso, responde "*por ley natural*" a nadie en el salón le resultará extraño. Aunque quizá no del todo convencidos, los niños dejarán de preguntar (si el párroco tiene suerte). Está claro que esto no sucedería de ninguna manera en un aula de cualquier universidad católica mínimamente respetable. Se explicarían con un poco más de detenimiento los conceptos "ley natural", "virtud" y "acción", aunque finalmente la respuesta sería la misma que la del catequista, porque el profesor, ya cansado, diría citando a Aristóteles que es de sabios saber cuándo dejar de preguntar. Pero a los alumnos seguirá pareciéndoles normal el recurso a la famosa "ley natural".

Sin embargo, la sola mención de esta expresión habría sobresaltado a cualquier alumno de derecho en Oxford o en Cambridge hace no menos de cuarenta años. "Ley natural" era sinónimo de *superstición* y *oscuridad*, algo que el mismo Finnis, como ya dijimos, pensaba. Y es que los alumnos de Oxford, a diferencia de los niños de la escuela de catecismo, saben que no es posible pasar de un predicado del tipo "Juan es mi amigo" al predicado "debo querer a Juan". Esto es lo que Hume denunció como *falacia naturalista*. ¿Y qué tiene que ver todo esto con la ley natural? Pues que, supuestamente, ésta sería el ejemplo paradigmático de tránsito ilegítimo de predicados de "ser" a predicados de "deber ser". Dados unos conocimientos de la naturaleza del hombre, se podrían deducir deberes morales que le competen. Por ejemplo, del predicado "el hombre es un ser religioso por naturaleza" podría deducirse el predicado "el hombre debe adorar a Dios" y además "que es malo para el hombre no adorarle y bueno adorarle", porque está bien cumplir con el deber y mal no hacerlo. Quizá se puede pensar que he presentado la crítica de un modo demasiado simple, pero no es así. Pocos iuspositivistas se habían acercado con seriedad a hojear lo que habían dicho Tomás de Aquino, Hugo Grocio o Francisco Suárez acerca de la ley natural. Existía un auténtico prejuicio contra ella y siquiera evocarla era impensable en un contexto académico serio.

Lo que consiguió John Finnis, casi solo y en un ambiente tan hostil, es cambiar por completo la idea de ley natural que sus colegas tenían en mente. Y ya que mis palabras pueden resultar poco autorizadas, cito a Francesco D'Agostino, uno de los más importantes filósofos del derecho italianos de la actualidad (y bastante crítico del trabajo de Finnis):

"Entre los filósofos contemporáneos, John Finnis ocupa un puesto de extrema relevancia: ha conseguido con éxito - lo que hace de él un auténtico *caposcuola* - reintroducir, primero en la universidad donde enseña, Oxford, y luego en el debate ético y jurídico (ámbitos en los que la teoría del derecho natural parecía del todo obsoleta), una serie de buenas razones a partir de las cuales es - o mejor, vuelve a ser - posible poder proclamarse iusnaturalista."³

¿Y qué tiene que ver Auschwitz con todo esto? Mucho, aunque no parezca. Después de la segunda guerra mundial, tuvo lugar uno de los grandes hitos de la historia del derecho contemporánea. Los derechos humanos se firmaron bajo la sólida idea de no volver a consentir barbaries como el Holocausto. La Humanidad debía condenar firme y claramente la monstruosidad Nazi, y así lo hizo. Y sin embargo, su justificación teórica sigue siendo materia pendiente. La *new natural law theory* de John Finnis es, sin duda, uno de los intentos más robustos de realizar esta justificación teórica, aunando es ella la tradición que parte de Aristóteles y pasa por Santo Tomás, y aquella de la jurisprudencia analítica.

Este trabajo es un estudio de la obra de John Finnis desde el punto de vista de encuentro entre la tradición jurídica analítica y la moral tomista. Ni siquiera el mismo Finnis, que a lo largo de su obra reconoce en Tomás de Aquino más una inspiración que a un maestro, pretendería estar en la línea de la *tradición tomista clásica*. Pero también es cierto que sus rasgos más originales respecto de la clásica jurisprudencia analítica están tomados de la filosofía práctica que Santo Tomás, siguiendo a Aristóteles, puso en marcha hace más de siete siglos. Finnis irrumpe en el universo tomista como brisa fresca, llena de temas nuevos y de problemas inéditos, y a la vez constituye para la tradición analítica el

³ Fulvio Di Blasi, *John Finnis*, Phronesis Editore, Palermo, 2008. Prólogo de Francesco D'Agostino, p. XXXX.

intérprete canónico de Santo Tomás⁴. ¿Es posible este matrimonio entre el tomismo y la tradición de Oxford o de Cambridge? Sobre la interpretación que hace Finnis de Santo Tomás han llovido las críticas de los más afamados tomistas del ámbito anglosajón. Y, justamente, la acusación general que se hace a su teoría es su incapacidad de entender a Santo Tomás desde los presupuestos de Hume y la moral empirista de la que bebe la jurisprudencia analítica.

John Finnis, por otro lado, ha abanderado una interpretación moderna de Santo Tomás y ha acusado a los viejos tomistas de vivir de un mundo en el que la separación manualística entre éticas de la norma y éticas teleológicas se ha hecho insalvable. Ha criticado la cerrazón intelectual que existe en muchos ambientes académicos a la tradición liberal, e incluso ha denunciado lo que él considera incoherencias en el propio planteamiento de Santo Tomás.

La filosofía del derecho de Finnis se funda en la idea de que no es posible hacer una teoría jurídica y política coherente que no esté cimentada en una ética. De ahí que este trabajo se dedique en un primer momento a explorar las categorías básicas de la teoría de la acción de Finnis y de su teoría moral, pero con la ulterior intención de comprender su teoría jurídica y política. La primera parte del trabajo, por tanto, es una exploración de la teoría de Finnis en diálogo con la tradición analítica: desde su modo de caracterizar la acción, hasta su fundación y justificación de los derechos humanos y de la vida política. La segunda parte del trabajo recoge algunas críticas que le han hecho a la *new natural law* exponentes del tomismo clásico como Ralph McInerny, Alfredo Cruz y Russell Hittinger.

El trabajo de Finnis puede ser definido como una lectura de Santo Tomás desde el punto de vista de la jurisprudencia analítica. Si al leer las ideas de Santo Tomás pienso “¡teleología!”, al leer las de los iuspositivistas no puedo sino pensar “¡norma!”. ¿Hasta qué punto pueden dialogar la filosofía práctica de Santo Tomás y la jurisprudencia analítica que se hunde en la tradición empirista inglesa? Trataré de esbozar una respuesta a la luz del pensamiento de John Finnis.

⁴ Su libro *Aquinas* fue publicado por la Clarendon Press de Oxford en la serie *Founders of Modern Political and Social Thought*.

2. *New natural Law* vs. Analytical Jurisprudence

Es complejo y peligroso intentar definir los contornos de una tradición de pensamiento determinada. Complejo, porque supone rastrear las ideas fundacionales que marcan una tendencia de ideas, y equivocarse en su identificación puede derivar en un completo desastre a la hora de entenderla. Peligroso, porque se tiende a hacer de una escuela “un espantapájaros”, un modelo fácil de digerir y de criticar que no respete los matices de una corriente de pensadores. Al final, un pensador es siempre más complicado que su etiqueta. Pero quizá sea la mejor manera de acercarse por primera vez a un autor sea hallar esas generalidades y hacerlas explícitas. El matiz, que sin duda es lo más importante, solo puede ser explicitado una vez que el cuadro general es puesto sobre la mesa.

Este capítulo pretende entender a Finnis dentro de esa tradición a la que el mismo se adscribe. Intentaré explicitar cuáles son las principales preocupaciones teóricas de la llamada *jurisprudencia analítica*, pues esas son las preguntas a las que Finnis tratará de dar respuesta. Hay que entender, que más que una línea de pensamiento monolítica, los juristas analíticos tienen un enfoque y unos presupuestos particulares para responder a la pregunta sobre la naturaleza del derecho. ¿Cuáles son estos presupuestos? ¿Cómo se relaciona Finnis con ellos? Estas son las cuestiones que intentaré responder a continuación.

2.1 Panorama de la jurisprudencia analítica.

Las preguntas que se hace la jurisprudencia analítica hunden sus raíces en la tradición ilustrada inglesa, que tiene un carácter indudablemente empirista. Esto no está corroborado solamente por la similitud de inquietudes y de enfoque que tienen nuestros filósofos del derecho con los grandes pensadores del empirismo inglés clásico, sino sobre todo por que aceptan sus argumentos como autorizados. Hart, Raz y Finnis parten muchas veces de las conclusiones a las que llegaron Hume, Locke y Bentham: a veces sin nombrarlos explícitamente, otras veces para rechazarlas y la mayoría de las veces para justificar sus propias conclusiones.

Un ejemplo particularmente luminoso es el de la famosa *falacia naturalista* a partir de la cual he estructurado la presentación de este trabajo, y que es uno de los grandes

presupuestos de Finnis. No sería del todo falso decir que, gracias a Finnis, la jurisprudencia analítica se retrotrae a sus propios comienzos. Como se explica al principio del tercer capítulo de su libro *Ley natural y derechos naturales*, la formulación canónica de la “ley de Hume” (no es posible el tránsito de predicados de *ser* a predicados de *deber ser*) nace de una discusión con el iusnaturalismo.

Samuel Clark era un clérigo anglicano cuyo nombre nos resulta hoy del todo desconocido. Pero al parecer en su época cosechó bastante fama por sus tratados de moral; tanta, que hasta el mismo David Hume respondió a varias de sus tesis. Básicamente, Clark defendía que las normas de la moral cristiana podían ser deducidas del conocimiento de la naturaleza humana. Nada particularmente nuevo, era el mismo intento que habían llevado a cabo Grocio y Suárez y, en su expresión más particularmente racionalista, Descartes. Por ello la discusión podría encuadrarse perfectamente en el contexto más amplio de la polémica entre racionalismo y empirismo. La conclusión de Hume es clara: “Una cosa es conocer la virtud, y otra conformar la acción a ella”⁵. Es decir, saber que el hombre es de tal o de cual manera, no me lleva necesariamente a actuar de tal o cual manera.

Finnis acepta la objeción lógica que puede hacersele a la tesis de Clark. Sin embargo, se distancia de manera clara de las consecuencias que saca Hume: que si no se puede derivar un motivo de acción de un presupuesto teórico, entonces el ámbito de los fines del actuar no puede ser caracterizado razonablemente. Si eso fuera así, la razón quedaría marginada a un papel secundario, meramente calculador. Por decirlo con la frase más famosa pronunciada por Hume al respecto, *la razón es esclava de las pasiones*.

A la doctrina moral que nace a partir del empirismo de Hume, se le ha llamado genéricamente consecuencialismo, y es la segunda herencia contextual del pensamiento moderno inglés que comparece a lo largo de la obra de Finnis. Para el consecuencialismo, el problema auténticamente moral consiste en que “la responsabilidad inmediata y última de cada uno es traer a la existencia estados de cosas buenos y prevenir que ocurran malos estados de cosas”⁶. El consecuencialismo es, sin duda, el gran enemigo intelectual con el que trabará combate Finnis a lo largo de su obra. De hecho, es su lucha contra el consecuencialismo lo que lo llevará a re explorar y luego revitalizar el iusnaturalismo. El

⁵ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 74.

⁶ John Finnis, *Absolutos Morales*. Ediciones internacionales universitarias, Barcelona. 1992. p. 24.

iusnaturalismo es una alternativa al consecuencialismo, y su papel fundamental es servir de base sólida para evitar las consecuencias del consecuencialismo, valga la redundancia: la imposibilidad de un discurso razonable acerca de fines y la imposibilidad de justificar derechos de los que todo ser humano es sujeto.

La principal objeción filosófica que Finnis pone al consecuencialismo es su falta de un método para maximizar bienes⁷. Para Finnis, es imposible saber cuál es el mejor estado de cosas, por el mero hecho de que no podemos prever todas las consecuencias que se siguen de nuestras acciones. Los consecuencialistas pretenden que la acción correcta es aquella en la que se maximizan los bienes y se minimizan los males. Pero como observa Finnis, es imposible saber antes de actuar cuáles serán todas las consecuencias “buenas” y “malas” de mi acción. Las consecuencias son, en su inmensa mayoría, completamente imprevisibles. De hecho, si el consecuencialismo proveyera alguna razón para actuar sería: “Quédate parado porque no sabes lo que se puede derivar de tu acción”. En realidad, el consecuencialismo es una doctrina sin valor práctico. Finnis da buena cuenta del carácter esencialmente teórico del consecuencialismo asociándolo al ideal ilustrado de sociedad perfecta: “El reino (de Dios) fue transformado en un ámbito intramundano de justicia, prosperidad, fraternidad y libertad, que habría de ser construido por los planes y la providencia humana ilustrada”⁸ Al hacer del problema moral un problema de cálculo que prevea el mejor estado posible de cosas, no plantea realmente una doctrina moral, sino una filosofía de la historia, en la que el hombre ilustrado, a través de la técnica social, ocupa el lugar de Dios pues se hace responsable del *mejor estado posible* de cosas. Pero “esperar desempeñar el papel arquitectónico de la Providencia no es Sabiduría, sino locura”⁹.

En esta misma línea de pensamiento, encuentro el tercer elemento contextual que la tradición inglesa de la modernidad aporta a la reflexión de Finnis. La teoría jurídica que se desarrolla a partir de las ideas más cercanas al consecuencialismo pretende utilizar la teoría jurídica como una herramienta para modelar la sociedad. Kelsen, por ejemplo, lo expresa de manera contundente: “La técnica social consiste en obtener la deseada conducta social de los hombres mediante la amenaza de una coacción que ha de aplicarse en caso de conducta

⁷ Russell Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008, p. 22.

⁸ John Finnis, *Absolutos morales*, p. 23.

⁹ John Finnis, *Absolutos morales*, p. 23.

contraria”¹⁰. Finnis, en cambio, partiendo de su crítica al consecuencialismo no acepta que la técnica social sea la clave para modelar la sociedad. Los fines que una sociedad se propone no pueden ser sencillamente “escogidos” al antojo de sus miembros. El pensamiento social no puede ser completamente ajeno a los fines que una sociedad se representa. No es posible, como sugiere Raz, “identificar el derecho sobre la base de características no valorativas solamente”¹¹. Es más, la principal función del derecho es encontrar los límites a partir de los cuales una sociedad puede construir sin destruirse a sí misma. Estos límites son por fuerza, absolutos morales, y aunque no muchos, son claves para la construcción de una sociedad justa y civilizada.¹² Esta forma de caracterizar la actividad del legislador responde a lo que podría llamarse, a grandes rasgos, una idea liberal del derecho, y es el tercer presupuesto que Finnis toma de la tradición empirista inglesa.

De modo sintético hemos caracterizado el margo contextual en el que se mueve Finnis en la articulación de dos conceptos: la ley de Hume y el liberalismo jurídico, y de su decidido rechazo del consecuencialismo. Este es el marco en el que podemos situar su recepción de la doctrina de la ley natural, esas ideas que habían sido, hasta ahora para la tradición empirista inglesa, *superstición* y *oscurantismo*. Para Finnis, la doctrina de la ley natural sigue siendo la herramienta adecuada para enfrentarse al mismo problema que se enfrentaron Hart, Raz y Kelsen: ¿Cuál es la naturaleza del derecho?

2.2 Hart, Finnis y el punto de vista del agente.

Aunque he intentado mostrar hasta qué punto Finnis era hostil a la tradición de pensamiento en la que desarrolló sus escritos, creo que no es suficiente para entender por qué, de repente, Finnis da un giro de 180 grados abandonando el iuspositivismo – que tan cómodamente campeaba en los departamentos de filosofía del derecho de las universidades más prestigiosas del mundo – y se decide a resucitar una vieja doctrina filosófica que, además, estaba terriblemente mal vista. Esto se comprende mejor si se tiene en cuenta que

¹⁰ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 39.

¹¹ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 43.

¹² John Finnis, *Absolutos morales*, p. 16.

unos años antes de que Finnis llegara a Oxford, tuvo lugar un importante avance dentro de la tradición iuspositivista.

Cómo hemos apuntado, el iuspositivismo trata de explicar los sistemas jurídicos sin recurrir a un discurso de valores y fines. Para Kelsen, por ejemplo, caracterizar el derecho es una actividad sociológica puramente descriptiva. De este modo caracteriza el derecho como una orden que implica amenaza y que lleva a quien está sujeto a ella a obedecer.¹³ Orden, obediencia y amenaza deberían ser suficientes para explicar cualquier sistema de derecho. La ley es obedecida, según Kelsen, porque es una ley que conlleva un castigo en caso de no ser cumplida. La amenaza disuade al sujeto vinculado a la norma de no cumplirla.

Autores como Hart y Raz detectaron un importante problema de fondo que comparte este tipo de caracterizaciones puramente descriptivas. Los conceptos propuestos por Kelsen podrían servir también para caracterizar, por ejemplo, un robo a mano armada. En efecto, aunque es evidente que Kelsen no quiso decir tal cosa, un asaltante que le pide a una viejecilla la cartera con pistola en mano emite una orden que implica una amenaza y que probablemente conlleve la obediencia del sujeto en cuestión, pero difícilmente nos atreveríamos a decir que la amenaza del asaltante tiene carácter de ley. En definitiva, parece ser que no existe una forma de distinguir externamente al estado de una banda de ladrones. Lo que Hart y Raz ponen de relieve es que la descripción no puede dar cuenta ella sola del derecho.

Pero no solo esto, sino que además la descripción no es capaz de dar cuenta de usos distintos del derecho. Una ley puede, en efecto, servir para disuadir a alguien de incumplirla, pero también puede servir a otro sujeto como parámetro para aplicar un castigo. El juez es el ejemplo paradigmático de este uso. Mientras que para un vendedor una ley que prohíba la venta de tabaco a menores de edad puede servir como un motivo para no hacerlo, la misma ley le sirve al juez para condenar al vendedor que la incumple. La descripción de Kelsen no admite más que una caracterización unívoca del derecho.

¿Cómo caracterizar, entonces, el derecho? Pues para Hart y Raz es necesario operar un importante cambio de perspectiva. La descripción de Kelsen trata al derecho desde una

¹³ En Fulvio Di Blasi, *John Finnis*, p. 20.

perspectiva, por decirlo así, de tercera persona. Para entender el derecho hay que adoptar una perspectiva diferente:

“Si el observador realmente se mantiene en este punto de vista externo, su perspectiva será parecida a la de aquel, quien habiendo observado por un tiempo el funcionamiento de un semáforo en una calle llena de tráfico, se limite a decir que cuando la luz se pone roja existe una fuerte posibilidad de que el tráfico se detenga. De este modo, se le escapa toda la dimensión interna de la vida social de aquellos a quienes observa, dado que para ellos la luz roja no es simplemente un indicio del hecho de que otros se detengan, sino que la consideran como un aviso para detenerse ellos mismos, y por tanto una razón para hacerlo en conformidad con aquellas normas que exigen que el coche se detenga cuando la luz se pone roja como un criterio de conducta y de obligación”¹⁴

La nueva perspectiva que el observador social tiene que adoptar ya no es la del científico que describe, sino la de aquel que está sujeto a las leyes que estudia. Por eso, “la violación de una norma no es la base para una predicción de que se seguirá una reacción hostil, sino la razón de esta hostilidad”¹⁵. Es decir, el punto de vista que debe adoptar el que quiera entender el derecho no es aquel del observador externo, sino otro de primera persona: el punto de vista del agente. A diferencia del observador externo, para el agente la amenaza no es una causa de su probable actuación, sino una razón para actuar. Como dice Raz: “El concepto clave para la explicación de las normas es aquel de *razón para actuar*”¹⁶. Solamente desde el punto de vista de un conductor de coche podemos distinguir entre su obediencia al semáforo cuando se pone en rojo (obedecer la ley) u obedecer a un hombre que detiene el coche porque le amenaza un asaltante. Aparentemente, la obediencia es la misma, pues en ambos casos el hombre detiene el coche. Pero desde el punto de vista del agente son casos de obediencia distintos: en uno obedeció porque le amenazaba un agresor, en otro por miedo al castigo de la ley. Pero además, evitamos el monismo explicativo de la

¹⁴ Cit. en Fulvio di Blasi, *John Finnis*, p. 20.

¹⁵ Cit. en Fulvio di Blasi, *John Finnis*, p. 21.

¹⁶ Cit. en Fulvio di Blasi, *John Finnis*, p. 21.

descripción. El conductor bien puede actuar por respeto a la ley y la misma ley puede servir a un policía de caminos para detener al coche que se salta el semáforo en rojo. Porque desde el punto de vista del agente “los rasgos de un sistema jurídico apuntan a diversos grados”¹⁷.

Finnis adopta el nuevo punto de vista propuesto por Raz y por Hart. Pero se da cuenta de otro aspecto fundamental: desde el punto de vista del agente las acciones no implican meras “razones para actuar” que no afecten nuestra identidad como agente: “El pensamiento práctico es pensar acerca de qué (debe uno) hacer, es razonabilidad al decidir, al asumir compromisos, al elegir y ejecutar proyectos y, en general, al actuar”¹⁸. Es decir, desde el punto de vista del agente es imposible la pretendida neutralidad moral que el iuspositivismo pretende. Nuestras acciones nos configuran, no son meramente transitivas sino que nos comprometen como agentes: “Un científico no puede comprender una institución social sin participar él mismo en la tarea de valorar. Las acciones, prácticas, etc., solo pueden ser comprendidas captando su fin, su objeto, su valor”¹⁹.

De este modo, Finnis se rebela conscientemente contra el presupuesto más característico del iuspositivismo: que podemos caracterizar el derecho como del todo ajeno a la moral y a la ideología, como una mera técnica social. Reprocha a Raz y a Kelsen su incapacidad para descubrir cuál es la cuestión central del derecho, porque son incapaces de determinar cuáles son los valores y los bienes a partir de los cuáles tiene sentido la realidad del derecho. El discurso sobre el derecho no puede hacerse sin referencia al bien, que es la categoría principal en el orden de la acción. Y así, Finnis descubre en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino una serie de razones poderosas para plantear, nuevamente, al iusnaturalismo como una doctrina capaz de explicar el derecho.

2.3 Los neo escolásticos y la ley natural

La doctrina de la ley natural está profundamente ligada al cristianismo. Al menos en nuestra cultura, es difícil abstraerla de sus connotaciones fuertemente cristianas. Aunque es

¹⁷ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 44.

¹⁸ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 46.

¹⁹ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 38.

una doctrina que dio sus primeros pasos entre los estoicos, es sabido que fue rápidamente adaptada por los autores cristianos de los primeros siglos como parte de esa valiosa *herencia* de pensamiento grecolatino, sobre la cual se fundamentó buena parte de la teología de la nueva religión. En una época tan temprana como el siglo II, el autor cristiano Teófilo de Alejandría declaraba que “observar la ley de Dios es vivir de acuerdo con la naturaleza”²⁰. Los cristianos unían ya desde tiempos muy tempranos esas dos palabras que definen el iusnaturalismo: ley y naturaleza. No es de extrañar que, a parte de sus objeciones lógicas, un ilustrado como Hume que veía en el cristianismo una fuente de irracionalidad tuviera fuertes razones para no aceptar dicha doctrina como plenamente filosófica. Pero que Hume pudiera tener prejuicios de tipo personal contra la doctrina de la ley natural, no quita validez a su objeción lógica hecha en plena regla. En efecto, todo iusnaturalista que quiera llamarse así, tiene que hacer frente a las objeciones hechas por Hume. ¿Cómo se puede superar la objeción y pasar de un predicado de *ser* a otro de *deber ser*? Finnis responde: “Es simplemente falso que cualquier forma de teoría moral iusnaturalista suponga la creencia de que las proposiciones sobre los deberes y obligaciones del hombre puedan ser inferidos de proposiciones sobre su naturaleza”²¹. Es decir, la objeción de Hume es perfectamente válida y, sin embargo, no se aplica al auténtico iusnaturalismo porque este no pretende deducir obligaciones de la naturaleza: “*El conocimiento es un bien para el hombre* entendido teóricamente, como una simple verdad metafísica o antropológica, no tiene más implicación normativa que *el conocimiento es un bien para los ángeles*”²²

Finnis habría dejado completamente perplejo a Hume. En primer lugar, se habría enterado que el reverendo Samuel Clark, con quien él había discutido, no era en realidad un auténtico iusnaturalista. En segundo, que la doctrina de la ley natural no consistía, de ninguna manera, en un tránsito de postulados antropológicos o metafísicos a otros éticos y normativos. Entonces Hume tendría derecho a formular al menos dos preguntas: Si los auténticos iusnaturalistas no creen en el tránsito de predicados de ser a predicados de deber ser, ¿En qué consiste el iusnaturalismo? Y, ¿Por qué lo han expuesto de esta manera pensadores como Clark?

²⁰ S. Teófilo de Alejandría, *Autylocus* cit. en John Finnis, *Absolutos morales*, p. 21.

²¹ John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, p. 33.

²² John Finnis, *The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McInerny*, en John Finnis, (ed.), *Natural Law Volume I-II*. Dartmouth, Aldershot, 1991. p. 343.

A la primera pregunta, le daremos solución en lo que queda del capítulo. La segunda tiene, según Finnis, una respuesta histórica. Las ideas de Clark provienen de cierta interpretación de Santo Tomás de Aquino que hunde sus raíces en la escolástica española. Las ideas de los comentaristas españoles de Santo Tomás pasaron a la Inglaterra de Clark a través de la recepción de Hugo Grocio. Éste pasó a la historia como el fundador de una nueva ética, moderna y secular, en la que intenta justificar los deberes morales *etiamsi daremus*²³, como si Dios no existiera. ¿Por qué? La respuesta a esta pregunta nos llevará, no solo a entender de dónde bebe intelectualmente Samuel Clark, sino el sentido más profundo de la objeción de Hume.

Pensemos en la Europa cristiana de comienzos del siglo XVI. De la gélida península escandinava a Sicilia, y de las islas británicas a las llanuras polacas, se comparte una serie de mínimos morales que rigen, no solo el trato entre personas, sino también la relación de las naciones europeas. Con Lutero, el edificio de la Cristiandad se rompe en dos, la autoridad moral universal del papado se ve cuestionada, ya no en la lejana China, sino el corazón mismo de Europa. Grocio, en su *De iure belli ac pacis*, intenta dar unas bases firmes a la moral que protestantes y católicos puedan compartir. Su intento radica en “rechazar la opinión de que la voluntad o el imperativo de un superior explica la obligación.”²⁴ De modo que las relaciones entre naciones no se basan en un mandato dado por Dios y administrado por el papa, sino en el derecho natural o de gentes.

Al igual que Grocio, los escolásticos españoles trataban de demostrar que el deber moral se basa en la naturaleza humana. En el famoso *De legibus* de Francisco Suárez leemos: “X es inconveniente respecto de la naturaleza humana racional, y por lo tanto posee la cualidad de la malicie moral”²⁵. La malicie moral no se debe a no adecuar la voluntad a un mandato superior, sino al conocimiento de una naturaleza dada. Para estos pensadores, el mal moral es esencialmente una inconsistencia intelectual²⁶. De esta manera, piensa que se salva el escollo de la necesidad de una autoridad universal que justifica normas morales universales. La convivencia pacífica de las naciones adquiriría su

²³ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 76.

²⁴ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 80.

²⁵ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales* p. 78.

²⁶ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 80.

fundamento en el derecho de gentes, y las naciones, más allá de su adscripción religiosa, tendrán una razón suficiente para buscar la paz.

La objeción de Hume ataca el corazón mismo del derecho de gentes. ¿Es suficiente saber lo que algo es para saber lo que debe ser? *Debería* ser suficiente si el conocer y el deber estuvieran en el mismo orden, pero no lo están. Del conocimiento de algo no se sigue una razón suficiente para la acción, sólo por saber que algo es malo para nosotros, no adquirimos la resolución de no hacerlo. La objeción de Hume es la misma que le hace Aristóteles a Sócrates: conocer lo bueno no nos lleva a quererlo. Estos autores no evaden el problema que tratan de solucionar, “están en constante peligro de caer en la ilusión de que el conocimiento práctico es solamente razón teórica más voluntad”²⁷. Y justamente en la medida en que el derecho de gentes requiere de esa “voluntad” extra para entrar en vigor, no evade la necesidad de una autoridad suprema que la sancione. Como observa Russell Hittinger, las teorías neo escolásticas de Suarez y Grocio “requieren de un mandato divino para poder enlazar la ley natural como una proposición concerniente a funciones teleológicas y relaciones, y la ley natural como un conjunto de deberes morales”²⁸. Con su crítica del ilegítimo tránsito de predicados de *ser* a predicados de *deber ser*, Hume no solo denuncia un problema lógico, sino el intento de establecer una autoridad incuestionable en el ámbito de la moral. La teoría de Suárez, Grocio y Clark requiere de un *Deus ex machina* – nunca mejor dicho – para transitar del conocimiento teórico del hombre al conocimiento sobre sus deberes.

Pero entonces, ¿qué tipo de iusnaturalismo pretende defender Finnis? Nuestro autor se identifica en este punto con aquella doctrina que habría defendido Santo Tomás de Aquino:

“El discurso de Santo Tomás sobre todas las cuestiones está saturado de las nociones interrelacionadas de *fin y bien*; los términos *obligación, superior, inferior*, apenas si aparecen, y la noción de conformidad con la naturaleza está prácticamente ausente”²⁹.

²⁷ Russell Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory*, p. 15.

²⁸ Russell Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory*, p. 17.

²⁹ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 79.

Es decir, Santo Tomás nos presentaría un discurso completamente distinto al de Suárez, Grocio y Clark. Según Finnis, Santo Tomás compartiría con Hume la objeción lógica sobre el tránsito ilegítimo de predicados de tipo *ser* a esos de tipo *deber ser*.³⁰ Más aun, compartiría el fondo de la crítica profunda de Hume: no hace falta un mandato divino para justificar la ley natural, puesto que el conocimiento práctico goza de independencia respecto del teórico en cuanto instancia legisladora. Esto se muestra, según Finnis, en que mientras Santo Tomás aceptaba que el conocimiento de los principios de la ley natural era evidente para nosotros, el conocimiento de la existencia de Dios no lo es, sino que necesita ser demostrado.³¹ ¿Cuáles son, pues, estos principios de la ley natural?

2.4 Bienes básicos

¿En qué pueden consistir los principios de la ley natural si estos no son deducibles de la naturaleza humana? Está claro que después de Hume, una teoría voluntarista de la ley natural como la que propusieron los neo escolásticos es altamente insatisfactoria. Una teoría consistente de la ley natural debe dar cuenta de la fundación de la moral sin recurrir a la voluntad de Dios, debe ser capaz de dar cuenta *racionalmente* de sus principios. A diferencia de Hume, Finnis no acepta que en el ámbito del deber ser no exista un parámetro objetivo que pueda ser descubierto por la razón; pues en el fondo, el consecuencialismo de Hume no evade el problema del voluntarismo. Si no existe un parámetro objetivo de qué es lo justo, la justicia la dictará aquel que pueda hacer prevalecer su voluntad. Si las costumbres no pueden hallar su justificación en la naturaleza del hombre de algún modo, aunque no sea deductivo, entonces la ley no es otra cosa que la voluntad del más fuerte. Hemos eliminado la voluntad divina para imponer la voluntad del legislador; hemos pasado de un voluntarismo teológico a otro positivista.

Sin embargo, por mucho que el consecuencialismo de Hume tenga resultados catastróficos, su objeción lógica sigue poseyendo absoluta validez. ¿Es posible hallar un patrón moral objetivo que no esté fundamentado en presupuestos teóricos? ¿O no existe y entonces el comportamiento humano se explica solo en términos de conveniencia? Finnis se

³⁰ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 81.

³¹ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 82.

da cuenta que la perspectiva que ha adoptado la moral empirista lleva a un callejón sin salida. De manera que su estrategia va en la línea de operar un completo cambio de paradigma. Si las categorías fundamentales de las éticas modernas (empiristas y racionalistas) son *deber, obligación, autoridad*; recuperar la racionalidad de la ética implica recuperar categorías que la modernidad había considerado periféricas. Es en esta línea en la que Finnis lleva a cabo una re exploración de la ley natural tal como se halla expuesta en la obra de Tomás de Aquino.

La obra de Santo Tomás tiene características muy distintas a las de las éticas de la primera modernidad. Y se centra justamente en aquella categoría que la jurisprudencia analítica siempre ha evitado: el bien. El bien es la categoría central de las ciencias prácticas y solo en atención a él se puede dar cuenta, no solo del sistema del derecho, sino de todo el espectro de la acción humana. Finnis encuentra en la cuestión 94 a.2 de la Suma Teológica la clave para hacer del bien una auténtica categoría racional que permita su incorporación al discurso de las ciencias prácticas:

“Cómo el ente es la cosa absolutamente primera en el conocimiento, así el bien es la primera cosa en la cognición de la razón práctica ordenada a la operación: de tal manera que todo agente actúa en vistas a un fin, el cual siempre tiene razón de bien.”³²

Finnis muestra que Santo Tomás, a diferencia de la tradición moderna, no concibe el uso teórico de la razón como el único uso posible que se puede hacer de ella. En el ámbito práctico, no es el *ente* sino el *bien* la categoría que fundamenta el razonamiento práctico. “El deber de perseguir el bien es originario y no depende en vía deductiva del conocimiento de los hechos”³³. De manera que para Finnis, la objeción de Hume pierde sentido en el discurso tomista, no porque carezca de rigor lógico, sino porque a Santo Tomás no le hace falta “deducir” ningún deber de un predicado teórico: la razón capta al bien de modo originario:

³² Tomás de Aquino, STh, I-II q.94 a.2.

³³ Fulvio di Blasi, *John Finnis*, p. 51.

“Tomás de Aquino siguió la teoría aristotélica de la inducción de primeros principios indemostrables a través del análisis de la observación, la memoria y la experiencia, pero extendiéndolo a un modelo paralelo de inducción de primeros principios de la razón práctica a partir del análisis de las inclinaciones y un conocimiento de las posibilidades de nuestra acción”³⁴.

De manera que, según Finnis, para Santo Tomás habría un paralelismo estricto entre la racionalidad práctica y la teórica. Por decirlo con palabras de Hume, tanto los predicados de tipo *ser* como los del tipo *deber ser* poseen primeros principios originarios que fundan sus propios órdenes. El orden práctico se funda en el primer principio práctico: el bien ha de hacerse y buscarse, y el mal ha de evitarse.

Ahora bien, ¿en qué consiste el bien que ha de *hacerse y buscarse*? Tal como está formulado en el primer principio, el bien parece una categoría abstracta y carente de contenido real. En efecto, Finnis observa que nadie actúa simplemente *en razón del bien*, sino que descubre ciertas cosas como buenas. El bien es la categoría fundamental de la ética en el sentido en que el hombre descubre ciertas actividades como buenas. Finnis encuentra en la doctrina tomista de los *communisima*, de aquellas normas morales comunes a todos los hombres, una respuesta al problema del contenido del primer principio. Un bien, en efecto, es algo bueno para una naturaleza determinada. Y el bien del hombre se corresponderá con aquellas tendencias básicas que posea el hombre en cuanto tal. Esto no quiere decir que se deriven las normas morales de las tendencias humanas, sino más bien que el bien es captado cuando experimentamos dichas inclinaciones: “Por un simple acto de comprensión no inferencial uno capta que el objeto de la inclinación que uno experimenta es un caso de una forma general de bien, para uno mismo”³⁵.

El *bien en general* no es una razón para actuar. El ser humano siempre actúa porque entiende un bien particular, concreto, encarnado. Estos bienes, son los correlatos objetivos del sistema tendencial humano, son:

³⁴ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 77.

³⁵ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 68.

“una serie de principios prácticos básicos que muestran las formas básicas de realización humana plena como bienes que se han de perseguir y realizar, y que son usados de una manera u otra por cualquiera que reflexiona acerca de qué hacer”³⁶.

¿Cuáles son estos bienes? Finnis piensa que se puede enunciar el siguiente elenco: vida, sociabilidad, conocimiento, razonamiento práctico, juego, experiencia estética y religión³⁷. Cada uno de ellos es un principio básico de la razón en tanto que práctica. No se trata de una lista exhaustiva ni pretende serlo. Finnis mismo dice que “no hay magia en el número siete, y otros que han reflexionado sobre estos temas han presentado listas ligeramente distintas a la presente”³⁸. Lo importante es que todos los bienes mencionados cumplirían según Finnis tres características formales que los hacen primeros principios del razonamiento práctico: *evidencia, pre moralidad, irreductibilidad*.

En primer lugar, los bienes básicos son *evidentes* en cuanto a que son primeros principios indemostrables en su orden. Así como quien razona siempre lo hace utilizando el primer principio de la razón teórica (principio de no contradicción), quien actúa siempre lo hace utilizando el primer principio de la razón práctica. No solo son, pues, razones para actuar sino que son razones últimas de toda actuación. Los *bienes básicos* son, como se ha dicho, utilizados por cualquiera que actúa, y están presupuestos en cada actuación. Cada vez que alguien actúa, lo hace, en última instancia en referencia a una de las formas básicas de bien. De manera que los bienes básicos “son formas generales de bien a las cuales la búsqueda de cualquier otro bien puede ser reconducida”³⁹. Cualquier otro bien es inteligible solo en la medida en que su búsqueda precede a la persecución de una de las siete formas básicas de bien, y cualquier otro bien puede ser reducido analíticamente a uno o a varios de ellos.

También dijimos que son *premorales*. Esta característica hunde sus raíces en la consideración anterior. Si son evidentes y cualquiera actúa en pos de ellos, no pueden ser la

³⁶ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 57.

³⁷ He optado por utilizar la lista que se encuentra en *Ley natural y derechos naturales*. El elenco varía a lo largo de la obra de Finnis; en libros posteriores reconoce como básico, por ejemplo, el bien del matrimonio (*Aquinas*), o enuncia los bienes aquí mencionados de manera ligeramente distinta (en *Aquinas*: amistad en lugar de sociabilidad).

³⁸ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 100.

³⁹ Fulvio di Blasi, *John Finnis*, p. 57.

explicación de la moralidad o inmoralidad de una acción, sino solo la explicación del actuar en general. Como señala Hittinger:

“el Primer Principio de la razón práctica no es un enunciado que nos hable sobre la naturaleza humana ni tampoco un principio moral que gobierne la elección; sino más bien, dadas ciertas inclinaciones o tendencias, la razón práctica es capaz de entenderlas como posibilidades”⁴⁰.

Su pre moralidad es condición necesaria de su universalidad, porque la ley natural es universal y por tanto necesaria⁴¹. De manera que los bienes básicos son también buscados en una acción moralmente negativa. Por ejemplo, el principio de que la verdad es digna de ser conocida y de que la ignorancia debe ser evitada no es en sí mismo un principio moral⁴². Un hombre puede querer encontrar la verdad por mera curiosidad o por amor al conocimiento. Tanto el científico como el chismoso guían su acción en vistas del bien del conocimiento. Los bienes básicos son premorales en el sentido en que son guías universales de la acción. Nadie actúa sin tener en vista una de las siete formas generales de bien.

Por último, los bienes básicos son *irreductibles*. Esto quiere decir dos cosas: en primer lugar, que “no hay prioridad objetiva de valor entre ellos”⁴³; en segundo lugar, que son necesariamente plurales. La acción humana no puede explicarse en vistas a un solo bien, y en este punto Finnis critica la concepción tomista y aristotélica de fin último. Finnis observa que la *felicidad* no es propiamente una forma general de bien, pues no puede ser caracterizada en términos materiales al igual que los siete bienes básicos. La felicidad para un golfista y para un sacerdote tiene que ser explicada necesariamente en términos distintos, por el mismo hecho que tanto el golfista como el sacerdote poseen funciones irreductiblemente distintas. Cada uno elige, pues, un proyecto de vida, que en la medida en que busque la realización de uno o más de los bienes básicos, está abocada a eso que llamamos felicidad:

⁴⁰ Russell Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory*, p. 32.

⁴¹ Fulvio di Blasi, *John Finnis* p. 40.

⁴² John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 88.

⁴³ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 127.

“Al participar de ellos de la manera que cada uno elige, uno espera alcanzar no sólo el placer de la actividad física exitosamente consumada y la satisfacción de los proyectos completados exitosamente, sino también la *felicidad* en el sentido más profundo, menos corriente de la palabra, que significa, a grandes rasgos, plenitud de vida, un cierto desarrollo como persona, una plenitud de sentido de la propia existencia”⁴⁴.

La felicidad en la concepción de Finnis no es un bien último que de sentido a los otros bienes básicos. Sino más bien una articulación razonable de los bienes básicos que ya son razonables por sí mismos, pero que por separado no permiten al agente alcanzar la plenitud a la que está llamado. Dicha articulación razonable entre los bienes, el problema sobre cómo conjugar entre sí los bienes básicos de manera razonable, es el quid de la ética de Finnis como veremos a continuación.

2.5 Principios intermedios.

Finnis es muy claro cuando dice que la teoría de los bienes básicos no es una teoría ética. Es una teoría sobre la praxis humana, pero no sobre la moralidad de las acciones:

“Los principios que expresan los fines generales de la vida humana no poseen aquello que podemos llamar *fuerza moral* , de modo que no pueden ser aplicados a ámbitos definidos de proyectos, disposiciones o acciones, o a proyectos, disposiciones o acciones particulares”⁴⁵.

La distinción entre práctico y moral es real y no solo analítica: captamos los bienes como posibilidades de la acción de modo *premoral* y solo en tanto que actuamos somos agentes *morales*. Pero los bienes básicos a nivel *premoral* son solo posibilidades y en tanto que tales exigen de quien capta su contenido ser realizados, ser practicados. No olvidemos

⁴⁴ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 127.

⁴⁵ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 110.

que un bien es captado como *posibilidad de la acción*, es decir, no solo es entendido sino también querido. Y en la medida en que es querido plantea al agente de praxis el problema ético. En esta línea, Finnis define la ética como: “expresión reflexiva de este problema (el del tránsito de lo moral a lo premoral) y de las líneas generales de solución que se han considerado razonables, una reflexión que versa tanto sobre la experiencia pasada como sobre el futuro posible”⁴⁶.

El tránsito de lo pre moral a lo moral es el punto más importante de la teoría de la ley natural. De hecho, el paso de los primeros principios prácticos a las normas morales específicas es lo que Finnis llama “el método de la ley natural”. Los primeros principios prácticos solo tienen valor práctico en la medida en que son determinados por normas morales específicas. Para aclarar este punto, Finnis pone el siguiente ejemplo:

“Imaginémonos a los bienes básicos como si fueran un puerto al que la nave debe llegar y a las normas morales específicas como si fueran todas las reglas de comportamiento abordo, las instrucciones dadas a casa miembro del equipo, las órdenes del capitán y las de los demás oficiales, etc.”⁴⁷

El problema moral es un problema de determinación, de paso de lo general a lo particular, de los fines de la racionalidad práctica a los medios concretos para alcanzarlos: “Y es justamente en este punto en que la teoría de Santo Tomás deja un hueco inexplicable”⁴⁸. Santo Tomás no menciona en ningún punto de su obra el método que debe seguir el *prudente* o sabio práctico para transitar de los fines últimos a los medios concretos para realizarlos. Solo menciona que toda ley y toda acción humana, si son justas, son una determinación de la ley natural, pero no da un parámetro mediante el cual se puede llevar a cabo esta determinación, y menos aun un parámetro para saber cuándo es justa una determinación. En su obra queda claro, según Finnis, que esta determinación es una participación “del bien de la razonabilidad práctica, en el que se participa precisamente dando forma a la propia participación en los otros bienes básicos, orientando los propios

⁴⁶ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 133.

⁴⁷ Fulvio Di Blasi, *John Finnis*, p. 93.

⁴⁸ John Finnis, *Fundamentals of Ethics*. Cit. Fulvio Di Blasi, *John Finnis*, p. 76.

compromisos, la propia selección de proyectos, y lo que uno hace al llevarlos a cabo”⁴⁹. La determinación de los principios morales específicos es en sí misma un bien básico, que permite “diferenciar claramente entre la ley natural cuando involucra principios materiales de racionalidad práctica y cuando involucra principios específicamente morales que gobiernan la acción”⁵⁰. Esta diferenciación es fundamental para el agente moral, cuya realización está siempre más allá de la mera captación de los bienes. Además, “ninguno de los bienes básicos puede, por sí solo, abarcar el perfeccionamiento humano”⁵¹. La razón práctica debe operar, a partir de los bienes básicos, una articulación razonable que permita al agente realizarse como tal.

Finnis piensa que “participar completamente en cualquier valor básico requiere habilidad, o al menos un compromiso a fondo”⁵². La razón práctica presenta una serie de exigencias que deben ser cumplidas a la hora de realizar un bien básico, pues este no se realiza por inercia, de modo espontáneo. El bien básico es captado por todo agente de una praxis, pero no es necesariamente realizado por él. La moralidad para Finnis es, en clave muy clásica, un *estar a la altura*, un ser capaz de realizar aquello que estamos llamados a ser. Pero estas exigencias, en la misma línea que los bienes básicos, son exigencias concretas, encarnadas y particulares, y no solamente ideales no analizables. Al pensar acerca de ellas Finnis propone la siguiente lista: Un plan de vida coherente, no tener preferencias arbitrarias entre bienes básicos, no tener preferencias entre personas, compromiso y desprendimiento, atención a las consecuencias previsibles, respeto por cada bien básico en cada acto, atención al bien común y seguir la propia conciencia⁵³. Así dirá Finnis: “El que vive a la altura de estas exigencias es de este modo el *phronimos* de Aristóteles, posee la *prudentia* de Tomás de Aquino; son exigencias de sabiduría práctica, y no vivir a la altura de ellas es irracional”⁵⁴. Estas exigencias constituyen la estructura del pensar práctico, y aunque Finnis – al igual que con los bienes básicos – no pretende haber

⁴⁹ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 13.

⁵⁰ Rusell Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory*, p. 13.

⁵¹ John Finnis. *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. Oxford University Press, New York, 2000, p. 103.

⁵² John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 131.

⁵³ Al igual que con los bienes básicos, tomo la enunciación de los requerimientos de la razón práctica de *Ley natural y derechos naturales*. En otras obras de Finnis puede variar ligeramente su enunciación.

⁵⁴ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 133.

agotado la posibilidad de que puedan existir otras listas ligeramente distintas, deja claro que esta lista caracteriza bastante bien el correcto uso de la racionalidad práctica.

Con todo, uno de los requerimientos de la razón práctica adquiere en la teoría de Finnis una relevancia mucho más notable que el resto. Se trata del principio que manda *respetar cada bien básico en cada acto*, o cómo lo formula Finnis en otro libro: “no tengas intención de dañar un bien humano, ni como fin ni como medio”⁵⁵. Finnis nota que cada elección comporta la realización de un bien básico, pero también la desatención de otro. El hecho de que yo estudie filosofía y quiera dedicar mi vida a la realización del bien del conocimiento, implica cierto daño, por ejemplo, al bien del juego. Puesto que en la medida en que concentro mis esfuerzos y mi tiempo en la filosofía, privo al mundo del fútbol de una potencial estrella que realice el bien del juego de manera excelente. Las elecciones humanas son limitadas y, más aun, sus consecuencias son imprevisibles: “Toda elección tiene un impacto negativo más o menos inmediato o remoto: en alguna manera tiende a destruir, dañar o impedir algunas realizaciones de los bienes humanos básicos”⁵⁶.

Sin embargo esto no tiene que llevar necesariamente a una especie de pesimismo ético, sino más bien a una focalización distinta del problema de la moral. El paradigma que adopta Finnis es distinto de aquel que adopta el consecuencialismo, centrado en traer estados de cosas buenas al mundo. El foco de la reflexión moral pasa a ser la elección humana, sin la cual la realización del bien, siempre limitada, no es posible. Para Finnis, es la tradición cristiana la que pone de relieve que la elección es lo más divino que posee el hombre, aquello que le otorga mayor dignidad, pues solo en la medida en que elige es capaz de realizar el bien.⁵⁷ Pero no el bien en general, en abstracto, sino de manera concreta y humana en sus realizaciones básicas. La elección humana es menesterosa en el sentido en que no puede realizar todas las posibilidades de bien que le ofrece su naturaleza, pero es grande en la medida en que es la forma humana de realizar *algún* bien. Solo eligiendo somos capaces de bien, y por eso la reflexión ética es, sobre todo, una reflexión sobre la elección humana.

⁵⁵ John Finnis, *Absolutos morales*, p. 68.

⁵⁶ John Finnis, *Absolutos morales*, p. 68

⁵⁷ John Finnis, *Absolutos morales*, p. 70.

2.6. Norma, autoridad y obligatoriedad: naturaleza de lo político en Finnis.

Quizá pueda sorprender que de momento casi no hayamos hablado de la teoría jurídica y política de Finnis, cuando se había dicho que justamente esos eran sus intereses principales. Sin embargo, no se puede entender la teoría legal de Finnis si no se entiende primero su teoría moral. Finnis no solo reintroduce la teoría de la ley natural en el espectro de la jurisprudencia analítica sino que – sobre todo – reintroduce en ella categorías morales. Su primera y más conocida obra, *Ley natural y derechos naturales*, empieza diciendo que “hay bienes humanos que solamente pueden ser conseguidos mediante las instituciones de la ley humana, y exigencias de la razonabilidad práctica que solo esas instituciones pueden satisfacer”⁵⁸. Es decir, empieza uniendo moral y política; ética y derecho. Empieza rompiendo con aquel ideal iuspositivista de Kelsen de hacer del derecho una disciplina independiente de consideraciones morales.

La moral no pertenece al ámbito de la esfera privada, y el derecho no puede ser ajeno a las consideraciones morales. Pues “la razón práctica, la directiva integral de todos los principios prácticos dirige, no solo a nuestro propio perfeccionamiento, sino también a un conjunto más ancho de contextos de los cuales nuestra propia perfección es parte constituyente”⁵⁹. El grupo no es accidental respecto de la moral, sino que el razonamiento práctico exige la trascendencia de la propia esfera individual. Y al igual que en el caso del agente individual, “el grupo es estudiado como un orden de acciones voluntarias, actividades, operaciones”⁶⁰, y no solo como un caso ideal a ser descrito.

Finnis intenta fundar la teoría social en la consideración sobre los fines básicos y las exigencias de la razonabilidad práctica. Hasta ahora, dentro de las fronteras de la jurisprudencia analítica se había aspirado a describir, a intentar definir el caso ideal. Pero la teoría del derecho es mucho más que eso, o debería serlo según la *new natural law theory*. “La teoría social no trata con casos ideales, mucho menos con mundos ideales que no son perturbados por el mal comportamiento, el hambre, el conflicto y el miedo”⁶¹. La teoría del derecho no solo no es aséptica a las consideraciones ideológicas y morales, sino que debe

⁵⁸ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 37.

⁵⁹ John Finnis, *Aquinas*, p. 118.

⁶⁰ John Finnis, *Aquinas*, p. 26.

⁶¹ John Finnis, *Aquinas*, p. 47

descubre en ellas la esencia de lo práctico. ¿Cómo entender la naturaleza de lo común desde el punto de vista práctico? ¿Cómo entender qué es la autoridad, la obligación y la comunidad?

La autoridad del derecho no puede explicarse, como habían intentado los iuspositivistas, con relaciones de causa y efecto. No puede decirse que el derecho basa toda su eficacia en una relación de coerción entre el gobernante y el sujeto de obligaciones, de tal manera que la obediencia se siga del miedo que impone el gobernante de la misma manera que el hecho de que la calle esté mojada se deba al hecho de que ha llovido. Para entender la naturaleza del derecho, debemos adoptar el punto de vista práctico, que es una perspectiva de primera persona, pues la pura descripción de hechos no capta toda la complejidad de lo práctico. Desde el punto de vista del agente “la autoridad del derecho depende de su justicia, o al menos, de su capacidad para asegurar la justicia”⁶². Es decir, del derecho depende que cada bien básico sea respetado incondicionalmente en la acción común.

La autoridad nace ante la necesidad de elegir en común. Y, como Finnis explica, para que se tome una decisión es necesario, o bien que haya unanimidad, o bien que haya alguien capaz de tomar decisiones por los demás. Ningún individuo está dotado por sí mismo de autoridad para elegir lo común, sino que es justamente la incapacidad de conseguir la unanimidad la que hace necesaria la existencia de una autoridad que asegure la justicia y la paz. ¿Quiere decir esto que la autoridad es fruto solo de la incompetencia de los miembros de una comunidad para ponerse de acuerdo?⁶³ El análisis de Finnis acerca de ella parece apuntar a que sí. En la medida en que la elección pasa a ser la categoría fundamental de la práctica, la autoridad tiene sentido como condición de posibilidad de las elecciones de los miembros de la comunidad a la que hace referencia esa elección. Sin autoridad no es posible la elección común. Ser capaz de elegir cuáles son las medidas concretas para asegurar la justicia es el sentido primero de la autoridad.

La ley es obligatoria en la medida en que es sancionada por la autoridad competente. Su obligatoriedad radica en la misma razón que la necesidad de la autoridad: la necesidad de un orden común de paz y justicia. Ahora bien, a Finnis le interesa subrayar

⁶² John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 289.

⁶³ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 261.

que la necesidad de tal orden no justifica cualquier uso de la autoridad: “Hay límites para lo que puede ser requerido a los ciudadanos por parte de los gobernantes. Santo Tomás niega que la ley humana y el gobernante puedan entrometerse en la vida íntima de la voluntad”⁶⁴. Esto se sigue a la inhabilidad de los gobernantes para conocer y supervisar la vida personal de los ciudadanos, que se encuentra más allá de la previsibilidad de la ley. Pero también de la existencia de absolutos morales cuya violación por parte de la autoridad destruiría aquello mismo que la autoridad pretende defender.

Por eso la desobediencia a la ley injusta tiene cabida en un sistema iusnaturalista, lo cual no quiere decir que cualquier ley injusta deba ser desobedecida. Según Finnis, el famosa sentencia según la cuál *lex iniusta nos est lex*, debe ser interpretado en el sentido de que una ley que destruya de modo directo un bien básico no es ley, y por ello puede o debe ser desobedecida. Pero no en el sentido en que cualquier ley con consecuencias negativas o incluso inmorales deba ser desobedecida.

La clave para entender la comunidad humana es comprender que su principal función es permitir el desarrollo integral del hombre, y no la de mantener un orden que sea moralmente neutral. Es necesario tener una idea robusta, amplia y completa de aquello en lo que consiste la realización humana para entender cuál es la misión de la comunidad. En concreto, “la justicia y la paz que el gobernante debe mantener están dirigidas a la búsqueda del bienestar individual y familiar y no pueden ser identificadas y buscadas sin una concepción amplia de las responsabilidades familiares e individuales”⁶⁵. La comunidad política está al servicio de aquellos ámbitos de desarrollo humano en los que pueden florecer los bienes básicos de nuestra naturaleza, esas posibilidades de bien que deben ser asumidas bien personalmente, bien comunitariamente.

Cuando Santo Tomás y Aristóteles afirman que el ser humano es *político* por naturaleza, hacen referencia a que las leyes son necesarias para proteger la posibilidad del desarrollo personal.⁶⁶ No es necesario, según Finnis, aceptar que la comunidad política es natural en el sentido en que sea más propia del hombre que otras comunidades. De hecho, los seres humanos son por naturaleza más conyugales que políticos, dado que la vida

⁶⁴ John Finnis, *Aquinas*, p. 239.

⁶⁵ John Finnis, *Aquinas*, p. 238.

⁶⁶ John Finnis, *Aquinas*, p. 246.

conyugal se sigue más directamente de la naturaleza humana que la de la ciudad. Mientras que los actos exigidos por la ley se siguen de la norma, los actos propios de la comunidad conyugal (reproducción, amistad entre hombre y mujer, cuidado de los hijos) son necesarios por naturaleza.⁶⁷

En esta línea, vuelve a cargar contra la idea de que el fin de la filosofía moral en general y política en particular sea la felicidad. Ya dijimos que para Finnis los bienes básicos son necesariamente una *pluralidad* y no pueden ser reducidos analíticamente a un solo fin. La comunidad política, no puede ser en ese sentido aquella comunidad que exprese de modo completo todo el bienestar humano:

“El bien común de la comunidad política no incluye de suyo ciertos bienes humanos básicos que solo pertenecen esencialmente al individuo de suyo, como por ejemplo el bien de la fe religiosa y el culto; el hecho de que estos bienes individuales sean un bien compartido por muchos no los convierte en un bien común”⁶⁸.

Finnis piensa que sigue a Santo Tomás cuando dice que el fin de la vida humana no está necesariamente ligado a nuestras posibilidades naturales de obrar bien. Para Santo Tomás, en esta vida se puede hallar solo una *felicidad imperfecta*, lo que Finnis interpreta como un recurso casi poético. En efecto, si la felicidad es el fin último de la vida, no se entiende en qué sentido puede ser *imperfecto*. Lo que Santo Tomás quiere decir, más bien, es que se puede hablar de un fin último en tanto que la búsqueda del bien en esta vida es un cierto tender hacia el bien definitivo. Solo la ley divina conduce a la felicidad perfecta, mientras que “el propósito de la ley humana no es otro que el de la tranquilidad temporal del estado, un propósito que la ley alcanza mediante la coerción externa de actos en la medida en que estos son males que pueden amenazar las condiciones pacíficas del estado”⁶⁹.

El estado debe guardar, pues, las condiciones necesarias para que cada persona se pueda realizar dentro de comunidades limitadas. La misión específica del estado debe ser la

⁶⁷ John Finnis, *Aquinas*, p. 239.

⁶⁸ John Finnis, *Aquinas*, p. 226.

⁶⁹ John Finnis, *Aquinas*, p. 224.

de salvaguardar que sus ciudadanos puedan participar de cada uno de los bienes básicos, y que ninguno de ellos pueda ser violado directamente. Lo justo es, en primer lugar, que cada hombre pueda vivir de acuerdo a las posibilidades de realización de su propia naturaleza. En ese sentido, “todo miembro de la especie humana es acreedor de justicia. Por ello, dado que el objeto de la justicia es siempre el derecho de alguien, hay derechos de los que todo miembro de nuestra especie es acreedor”⁷⁰. Estos derechos son humanos en el sentido de que nadie debería poder violar impunemente la realización de un bien básico en otra persona. Como Finnis mismo los define, “son normas morales que específicamente se preocupan de determinar cuándo la libertad de una persona puede ser limitada por la de otra”⁷¹. No son universales ni exigibles en todo lugar en un sentido positivo del término. Finnis no cree que todos los hombres puedan exigir, por ejemplo, una educación digna según unas condiciones universalizables a todo sistema de derecho. Sino que son más bien derechos en sentido negativo: ningún hombre debería ser privado de poder buscar la verdad.

La función del derecho, es ser garante de estas condiciones mínimas de justicia y de paz. El acometer esta tarea solo es posible en la medida en que se entiende cuál es el bien del hombre, y en qué sentido es necesario para protegerlo. Solo en una comunidad completa, política y legal, podemos desarrollarnos libremente según nuestra naturaleza. Pero la comunidad política no es un fin en sí mismo, sino que sirve para constituir un orden justo en el cual buscar el bien propiamente humano.

3. *New natural law vs. Santo Tomás*

John Finnis ha lamentado en varias ocasiones que a su teoría de la ley natural se le añada el adjetivo “*new*”. En lo esencial, ni él ni sus colaboradores más cercanos han dejado de proclamarse abiertamente seguidores de Santo Tomás. Es más, Finnis cree que en muchos puntos en los que la teoría de la ley natural no había sido lo suficientemente explicada por Santo Tomás, él contribuyó con sus propias aportaciones. Finnis se reconoce como un discípulo de Santo Tomás, que sigue la senda que el trazó, pero que no se limita a

⁷⁰ John Finnis, *Aquinas*, p. 163.

⁷¹ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 233.

repetir acríticamente lo que él dijo, sino que enfrenta a partir de su pensamiento los problemas de nuestro tiempo.

Y sin embargo, una cantidad abrumadora de estudiosos del pensamiento de Santo Tomás han declarado que Finnis no entendió, en lo esencial, su pensamiento. Más aun, muchas veces parece que el pensamiento de Finnis contradice claramente al pensamiento de Tomás de Aquino; y otras, parece que la contradicción solo se salva porque Finnis es un auténtico malabarista de la interpretación de textos.

Aunque quien está en desacuerdo con Santo Tomás no tiene por qué estar en el error, Finnis insiste en hacer encajar sus ideas con las de su inspirador. Y de esa manera, se hace sujeto a crítica por parte de otros pensadores tomistas ¿En qué puntos entra en desacuerdo la doctrina de Finnis con la de Tomás? Las críticas apuntan a cuatro frentes: Los bienes básicos, las exigencias de la razón práctica, su negación explícita de la existencia de un fin último de la vida y su concepción de la comunidad política.

3.1 Los primeros principios en Finnis y en Santo Tomás

La cuestión 94 a. 2 de la Suma Teológica es la manzana de la discordia entre los viejos tomistas y los seguidores de Finnis. En ella, Santo Tomás se pregunta si los principios de la ley natural son muchos o uno solo, y responde que dado el paralelismo que existe entre los primeros principios de orden teórico y los de orden práctico, estos últimos son múltiples. Sin embargo, se fundan (tienen su sentido último) en su formulación más básica: *el bien ha de hacerse y buscarse; el mal ha de evitarse*. Finnis y sus seguidores entienden que Santo Tomás postula que el primer principio del orden práctico, que es el punto de partida del razonamiento del hombre en tanto que agente, se especifica en varios preceptos que son correlatos objetivos del aparato tendencial humano: los bienes básicos. Los bienes básicos son premorales, es decir, que se encuentran en la base del actuar bueno y malo como condiciones del actuar, así como el principio de no contradicción se encuentra en la base de todo razonamiento. Esto quiere decir que el hombre actúa en vista a unos bienes que son, por naturaleza, las razones para actuar que tiene el agente. Tanto el científico como el chismoso buscan con su acción la consecución del bien del conocimiento. Pero a este nivel de análisis aún no se hace un diagnóstico acerca de la

efectiva participación en el bien por el que se actúa. En efecto, Finnis dirá que el chismoso participa *mal* de dicho bien, mientras que el científico lo hace de manera *buena*. Pero en sí mismo considerados, los bienes básicos son prácticos, aunque aun no sean morales. Para Finnis, una teoría de la racionalidad práctica debe incluir el concepto de lo moral y de lo práctico. Sin embargo, reconoce que en la obra de Santo Tomás, dicha dicotomía y su articulación comparece de manera “sumamente elíptica, dispersa y difícil de captar, y, en el peor de los casos, gravemente poco desarrollada”⁷². Para Finnis, el problema moral empieza justamente en explicar el tránsito de los primeros principios prácticos a las normas morales. Pero de este problema hablaremos más adelante. De momento nos concentraremos en las críticas que hacen los tomistas de la interpretación de Finnis a este pasaje de la Suma.

Es de esperar que los críticos se estrellen justamente contra la famosa dicotomía entre lo práctico y lo moral. ¿Por qué Finnis siente la necesidad de añadir el *to be pursued* a sus principios básicos? En lugar de “tal bien es un bien que merece ser perseguido” parece que sencillamente bastaría con decir que dicha cosa es un bien. El añadido *ha de ser perseguido* no añade nada al concepto de un bien específico. En efecto, si encuentro que algo es bueno, parece que ya he dicho que tal cosa *ha de ser perseguida*, y justo en la medida en que la capto como deseable la capto como buena. En Finnis, la dicotomía no se resuelve así. Lo moral y lo práctico expresan dos sentidos distintos de análisis irreductibles. Pero si algo no es moral, no se entiende muy bien en qué sentido pueda decirse que sea práctico.⁷³ En efecto, ¿cuál es el sentido de *práctico* aparte de aquel de bueno operable? ¿Existe alguna otra razón para querer algo que no sea aquella de *bueno para mí*? Como dice Alfredo Cruz, a lo que Finnis apunta aquí es a la búsqueda de un sentido de deber distinto del deber prudencial (aquel que me lleva a actuar para perfeccionarme como agente)⁷⁴. Un deber de este tipo, originario, que se encuentra en la base de la acción, es justamente aquel deber que buscaban los intérpretes modernos de Santo Tomás y que cae con la crítica de Hume.

Finnis necesita que sus bienes básicos sean premorales para que sean prácticos en un sentido relevante. Para que sean *leyes* del actuar en el sentido en que el principio de no

⁷² John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p.79.

⁷³ Alfredo Cruz Prados, *Deseo y Verificación. La estructura fundamental de la ética*. EUNSA, Pamplona. 2015. p.68.

⁷⁴ Alfredo Cruz, *Deseo y Verificación*, p.68.

contradicción es ley en el pensar, han de ser universales: comparecer tanto en la acción buena como en la mala. Pero como Fulvio di Blasi observa, los bienes básicos de Finnis parecen estar, muchas veces, lejos de ser evidentes en el mismo sentido en que el principio de no contradicción es evidente. Que el bien del “juego” deba ser perseguido y lo contrario a él evitado, es un postulado que admite, a todas luces, mucha clarificación. A aquel que juega no le resulta siempre evidente que su actividad deba ser realizada por sí misma. La evidencia no responde a su incapacidad de seguir respondiendo a razones sino a su intento de superar el escollo de Hume. Para no caer en la falacia naturalista *jugar* ha de ser un bien originario.⁷⁵ Desprovisto de su carácter de evidencia, el bien del juego admitiría, como poco, poder ser remitido a bienes ulteriores. Pero como dice Finnis, “los bienes fundamentales de las diversas categorías son llamados *bienes* en un sentido irreduciblemente diferente”⁷⁶. Negar este carácter originario es negar su carácter de práctico en el sentido universal que la teoría de Finnis pretende darles a este tipo de bienes. Pero su sentido de originarios como norma universal de todo actuar, les niega su sentido intrínseco intrínsecamente moral, el de perfeccionar al agente⁷⁷.

Como dice Russell, “nos las estamos viendo con un multiverso de posibilidades abiertas en lugar de con una naturaleza gobernada por principios de causalidad formal y final”⁷⁸. Los bienes básicos están abiertos a un perfeccionamiento, pero no del agente sino de ellos mismos como posibilidades. No pueden referir en última instancia al perfeccionamiento del hombre como hombre porque también son supuestos en la acción inmoral. El precio que paga Finnis es que no comparece la relación entre los bienes básicos y la naturaleza a la que perfeccionan. Pero al no hacer referencia al agente, ¿no se transforma el sistema de valores de Finnis en uno de naturaleza esencialmente teórica?⁷⁹

La referencia a la naturaleza se hace necesaria, y de hecho a ello apunta Santo Tomás al final de la disputada cuestión. Santo Tomás divide los preceptos de la ley natural en tres, aquellos comunes a toda sustancia (conservación), aquellos comunes a las otras sustancias vivas sensitivas (conjunción de sexos, cuidado de las crías) y aquellos

⁷⁵ Fulvio di Blasi, *John Finnis*, p. 52.

⁷⁶ John Finnis, *First Principles, Morality and Ultimate Ends*. Cit. Fulvio Di Blasi, *John Finnis*, p. 137.

⁷⁷ Fulvio di Blasi, *John Finnis*, p. 89.

⁷⁸ Russell Hittinger, *A Critique of the New Natural Law Theory*, p. 30.

⁷⁹ Fulvio di Blasi, *John Finnis*, p. 46.

preceptos propios de la criatura racional (vivir en sociedad, buscar la verdad). Finnis critica a Santo Tomás esta injerencia metafísica en el contexto de la presentación de una doctrina práctica⁸⁰. Para Finnis, proponer una jerarquía de los preceptos en base a la naturaleza humana es una reflexión metafísica sin valor práctico. Lleva razón. ¿Por qué hace Santo Tomás una ordenación de principios prácticos en términos teóricos? Quizá porque para Santo Tomás la doctrina de la ley natural no sea, ella misma, de naturaleza práctica.

El problema de la interpretación de Finnis, es que no lee el artículo 4 de la cuestión 94 en conjunción con el resto de pasajes en los que Santo Tomás habla de la ley natural. Santo Tomás la define como la participación de la criatura racional en la ley eterna. Como observa Alfredo Cruz “la ley natural en Santo Tomás no es el mismo principio evidente de la razón, en sí mismo considerado como si su relación con la ley eterna fuera un rasgo, posterior y añadido, de esta ley”⁸¹. En su definición se hace alusión a su carácter esencialmente vinculado a la doctrina de la ley eterna. En el contexto de una metafísica creacionista, la doctrina de la ley natural es la pieza metafísica que explica cómo el actuar humano libre es compatible con que Dios gobierne toda su creación. Santo Tomás lo explica diciendo que Dios gobierna también el actuar de las criaturas racionales pues es el creador de los principios naturales de su actuar. “Así como el gobernante humano, mediante la ley, imprime en el súbdito un cierto principio interno de sus actos, Dios, mediante la ley eterna, imprime en las criaturas los principios de sus actos”⁸². Pero entender las tendencias humanas como preceptos de una ley natural es el resultado de reflexionar teóricamente sobre la acción humana. Los principios de la ley natural, han de ser entendidos como puntos de llegada, no de salida.

3.2 Una *Norm Machine*: El lugar de la prudencia en Finnis

Los críticos de la *new natural law* hacen mucho énfasis en que la doctrina de Finnis no termina de comprender la auténtica naturaleza de la razón práctica que propone Santo Tomás. Por usar la expresión de Fulvio di Blasi, la razón en Finnis es, primordialmente,

⁸⁰ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 76

⁸¹ Alfredo Cruz, *Deseo y verificación*, p. 28.

⁸² Alfredo Cruz, *Deseo y verificación*, p. 28.

una *norm machine*, mientras que para la ética clásica el énfasis es el del perfeccionamiento del agente. Finnis trata de alejarse tanto de aquella ética que podríamos llamar “de la virtud” como de aquella que suele llamarse “de la norma”. Piensa que la separación entre ambas es ingenua, no hay ética sin ley o sin virtud, ambas resultan decisivas para caracterizar la moral. Pero lo cierto es que aunque Finnis habla en algunos puntos sobre el perfeccionamiento del agente y la vida lograda, una inmensa mayoría de sus páginas versan sobre el absoluto moral, el deber, la obligación y la norma. Parece que por mucho que Finnis adopte algunos términos de la filosofía práctica tomista, aquellos que para santo Tomás son centrales, en la obra de Finnis comparecen en la periferia.

Respecto de la obra de sus inspiradores aristotélicos, Finnis muestra su perplejidad sobre dos asuntos centrales. El primero, que Tomás “parece no haber advertido ninguna necesidad de desarrollar la explicación filosófica de la sagacidad práctica”⁸³. Tanto él como Aristóteles dicen constantemente que lo debido es aquello que haría el hombre prudente. Sin embargo, no muestran especial interés en darnos algún criterio ulterior, una descripción, al menos general, que permita ayudarnos a identificar al hombre prudente. Por otro lado, le resulta difícil de entender el gran énfasis que ambos autores dan a la virtud. Para Finnis, “hacer de las virtudes el principio de explicación es comprensible, pero esta superestructura puede oscurecer las bases de la moral”⁸⁴. En ambos aspectos se aleja decisivamente de Aristóteles, y marca cierta distancia con Santo Tomás. ¿Es un simple distanciarse de los términos como parece sugerir Finnis? ¿O queda afectada la esencia de la teoría moral tomista?

Ya hemos visto como Finnis desarrolla unas exigencias de la racionalidad práctica que equipara de modo claro con la *prudentia* de Santo Tomás⁸⁵. Para Finnis, cumplir las exigencias de la racionalidad práctica es, literalmente, ser prudente:

“En el sistema de Finnis la norma específica viene deducida de premisas ya normativas. Por tanto, estas se presentan como conclusiones de silogismos cuyas

⁸³ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 97.

⁸⁴ John Finnis, *Aquinas*, p. 187.

⁸⁵ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 133.

premisas mayores incluyen uno o más de los principios intermedios: esto es lo que Finnis entiende por silogismo práctico⁸⁶.

La prudencia puede ser caracterizada como un conjunto de normas, una serie de exigencias, de las cuales la que adquiere mayor relevancia sistemática es aquella de no atentar directamente contra ningún bien básico.

Estas exigencias permiten el paso de los bienes premorales a su realización moral. Pero esta caracterización de la racionalidad práctica está salpicada de innumerables incoherencias difícilmente resolubles desde los presupuestos de Finnis. Pretende, por ejemplo, que el paso de la premoralidad a la moralidad se dé en virtud de un bien que en sí mismo es premoral: la racionalidad práctica. ¿Cómo se explica, entonces, que la racionalidad práctica, que es un bien premoral, pase a ser moral? Finnis no consigue salir de la cárcel de la premoralidad, no explica el paso de lo general a lo particular porque carece de la noción tomista de prudencia. Su problema para explicar la derivación de normas morales de los principios de la razón práctica, es exactamente el mismo problema que tenían los neo escolásticos y Clarke para explicar el paso de predicados de ser a deber ser. Como observa Alfredo Cruz, “la doctrina de la ley natural, para no ser una doctrina voluntarista, necesita no ser una doctrina moral”⁸⁷. Finnis no evade el problema del voluntarismo, ya que los bienes básicos tal como los formula (premorales, esto es, universales), son premisas claramente teóricas. Él quiere presentarlas como leyes generales, como razones para actuar, pero en sentido estricto “nadie impone una ley a sus propios actos”⁸⁸. La ley es un principio de orden para los actos que el agente recibe desde fuera. Y la dificultad que tiene la teoría de Finnis en explicar el paso de lo premoral a lo moral, es la misma que tienen los neo escolásticos para explicar el paso del ser al deber ser. El paso de un predicado premoral a otro moral cae bajo la crítica de Hume en la misma medida en que cae el paso de predicados teóricos a prácticos.

Más aun, cómo explicar el mal moral, cuándo en su sistema se define como una “acción que por sí no haga otra cosa que dañar un bien último”. Pero esto parece

⁸⁶ Fulvio di Blasi, *John Finnis*, p. 98.

⁸⁷ Alfredo Cruz, *Deseo y verificación*, p. 32.

⁸⁸ Santo Tomás, STh, I-II, q.93, a5,c.

incompatible con la idea de que “cada elección está fundada en el bien de la racionalidad práctica que la hace inteligible y en la medida en que lo está es razonable”⁸⁹. Una acción de inmoral, en sentido propio, no puede existir, pues toda acción, en tanto que es inteligible, intencional y voluntaria, realiza al menos un bien: el de la sagacidad práctica. Como observa Di Blasi, en Finnis la inmoralidad se reduce a error⁹⁰, porque aquello que define la racionalidad de la acción, es tan realizado en las acciones morales como en las inmorales. Pero propiamente, ninguna acción auténtica puede ser inmoral, pues ninguna acción puede dejar de ser una participación en el bien básico de la racionalidad práctica.

En cambio, la prudencia tal como la define Santo Tomás es una virtud de medios⁹¹. El componente racional del silogismo práctico no propone los fines, como en el caso de Finnis⁹². El componente cognitivo del razonamiento práctico aporta los medios para conseguir el fin. El fin de la acción, lo aporta el deseo. De ahí la importancia en la doctrina de Santo Tomás y Aristóteles de la virtud, como recta razón de los deseos. El paso de lo general a lo particular no es el paso de un predicado teórico a otro práctico, ni tampoco la concretización de un deber originario en deberes particulares, sino de un deseo a una acción. El resultado de la razonabilidad práctica no son normas morales sino acciones deliberadas. Este elemento desiderativo es, como explicaré, la pieza clave que el sistema de Finnis necesita para funcionar.

3.3 Deseo, teleología y felicidad

Para la ética aristotélica, el deseo es el motor de toda acción. Hay que notar, que el silogismo práctico que propone Aristóteles explica, no solo la acción humana, sino también el movimiento animal en general. El deseo es la “premisa mayor” del movimiento humano y animal. El factor cognitivo, ya sea dado por la pura sensibilidad en el caso de los animales, ya por la razón en el caso de los hombres, constituye la premisa menor del silogismo práctico. Finnis ve en la doctrina de Santo Tomás una ruptura con el aristotelismo en este punto. La razón práctica no es solo cuestión de medios, sino también

⁸⁹ Fulvio Di Blasi, *John Finnis*, p. 118.

⁹⁰ Fulvio Di Blasi, *John Finnis*, p. 118.

⁹¹ Santo Tomás, *STh*, I-II q 58 a4.

⁹² John Finnis, *Aquinas*, p. 38.

de fines. Los bienes básicos son captados racionalmente, como correlatos objetivos de las tendencias. De manera que no es el deseo lo que mueve a la acción racional, sino los bienes que la razón capta como posibilidades de acción. En este sentido, la razón práctica tiene un conocimiento – práctico, claro está – de la naturaleza humana: “La Naturaleza de X es entendida por sus capacidades, estas son entendidas por sus actos, y estas por sus objetos”⁹³. Este conocimiento de la naturaleza, no constituye una doctrina metafísica o antropológica, sino un conocimiento práctico, operacional, de nuestra naturaleza.

Aceptar el deseo como clave explicativa de la acción humana nos compromete con una explicación teleológica del deseo. Algo se quiere siempre, o por sí mismo o en virtud de otra cosa. Si algo se quiere en virtud de otra cosa, aquello por lo que se quiere, o se quiere por sí mismo o por algo más. Los fines son el para qué de la acción: son su explicación, la hace inteligible. Aristóteles y Santo Tomás se dan cuenta de que esta explicación de la acción humana nos compromete con la existencia de un fin último de la acción. Si no hubiera un para qué último, el deseo sería vano, y en ese caso la explicación teleológica no explicaría nada. Por ello, para ambos autores es necesario aceptar que hay un fin último de la vida, algo que se desea por sí mismo y para nada más, y a esto le llamamos felicidad.

Finnis acepta esta explicación teleológica hasta cierto punto, a partir del cual empiezan sus reservas. En concreto, concede credibilidad a la explicación teleológica hasta que nos topamos con los fines básicos. Para Finnis, como vimos⁹⁴, la felicidad no es propiamente un bien básico, sino cierta integración razonable de los bienes básicos. Esos son igualmente fundamentales y no se pueden reducir el uno al otro. Constituyen una pluralidad irreducible de razones para actuar. Ahora bien, ¿no tiene consecuencias todo esto para la explicación teleológica? Por supuesto. En primer lugar, en la ética de Finnis no es posible elaborar una jerarquía objetiva entre los fines básicos. Cualquier elección subjetiva de ordenación de estos, es válida en la medida en que sea razonable. Es decir, en la medida en que cumpla las exigencias de la razonabilidad práctica. Y de todas ellas, la que cobra mayor relevancia: no escoger jamás la destrucción de un bien básico⁹⁵.

⁹³ John Finnis, *Aquinas*, p. 29.

⁹⁴ Ver nota 43.

⁹⁵ John Finnis, *Aquinas*, p. 143.

Esto, como ya dijimos, hace de la ética de Finnis una ética primordialmente legalista en la que el perfeccionamiento humano pasa a ser secundario y periférico. MacInerny observa que “concebir la ley natural como una serie de deberes no es más que una caricatura de la misma, pues los preceptos de la ley natural apuntan a aquello que plenifica y hace excelente al hombre, no solamente a aquello que debe evitar”⁹⁶. La moral de Finnis se convierte en una moral de mínimos, en la que la máxima parece ser *fiat iustitiam ruat caelum*, “hágase la justicia aunque se caiga el cielo”. Desde el punto de vista de Cruz, la ética de Finnis “se reduce a justicia, y la justicia es entendida como situación objetiva efectuada, no como virtud”⁹⁷. Alfredo Cruz observa que las éticas legalistas implican una especie de asunción del punto de vista de tercera persona que tanto critica Finnis al ámbito de la interioridad. Finnis no recupera una auténtica perspectiva de primera persona, sino que interioriza el punto de vista del observador. De esta manera, “la acción es tratada como un efecto exterior de una voluntad en cuenta causa eficiente, que es contratado con un patrón objetivado – la ley – y que es imputable a esa voluntad en razón de su libertad”⁹⁸.

Es claro que Finnis tiene en mente el peligro del consecuencialismo al negar la existencia de un fin último. Piensa que si hubiese un fin más básico que otro, una jerarquía objetiva de bienes, podría justificarse la conculcación de uno de los bienes básicos para alcanzar otro mayor. Sin embargo, como señala MacInerny, “que un bien tenga carácter de fin y, aun así, no sea un fin último sino subordinado a fines ulteriores, no lo convierte en meramente instrumental”⁹⁹. La felicidad en Santo Tomás y en Aristóteles es un ideal normativo, y no cualquier acción está destinada a su consecución. Perseguir los placeres corporales, por ejemplo, por encima de cualquier otra cosa, puede resultar *inteligible* desde el punto de una explicación teleológica, pero de todas formas es inadmisibles. No porque el placer no cumpla con las condiciones formales para responder a la pregunta “para qué hago esto”, sino mas bien porque la respuesta que da no termina de satisfacer la pregunta. Como observa Veatch, “el mismo *ser* del hombre, ha mostrado tener un *deber ser* inscrito dentro

⁹⁶ Ralph MacInerny, *The Principles of Natural Law* en: Finnis, John (ed.). *Natural Law Volume I-II*. Dartmouth, Aldershot. 199, p. 331.

⁹⁷ Alfredo Cruz, *Deseo y verificación*, p. 36.

⁹⁸ Alfredo Cruz, *Deseo y verificación*, p. 36.

⁹⁹ Ralph MacInerny, *The Principles of Natural Law*, p. 339.

suyo.”¹⁰⁰ La felicidad no resulta de realizar cualquier actividad que pueda satisfacer la pregunta “para qué”, sino de realizarla según la capacidad más alta que tiene el hombre.

Finnis piensa que “la concepción teleológica de la naturaleza fue hecha plausible, de hecho concebida, por analogía con esa introspección luminosa y evidente por sí misma de la estructura del bien humano, del razonamiento práctico y de la acción humana intencional”¹⁰¹. Sin embargo, parece que el camino por el cual transitan Aristóteles y Santo Tomás es el contrario. Es una observación de la teleología en la naturaleza de las cosas, la que hace plausible una explicación teleológica de la acción humana. Henry Veatch ha puesto en relieve que la filosofía moderna reduce la naturaleza a un solo modelo explicativo, que él llama *geométrico*. Este modelo racionalista de naturaleza, parte de unas premisas de las cuales es posible deducir conocimientos. Pero para Aristóteles o para Santo Tomás, este modelo no es el único a partir del cual se puede decir que las premisas de un conocimiento impliquen las de otro:

“Hay un sentido en que los primeros principios de la física de Aristóteles están basados e incluso derivados de su metafísica. Aunque esto no signifique que uno solo tenga que conocer al ente, o los principios del ser *qua* ser, para saber, al menos por implicación, todo lo que deba saberse acerca del ente móvil.”¹⁰²

No es cierto que la norma sobre la acción humana tenga que estar completamente separada del conocimiento de la naturaleza humana. Es verdad, por otro lado, que no podemos deducir conocimientos prácticos de conocimientos teóricos. Pero también es cierto que el conocimiento práctico también implica cierto conocimiento acerca del ser de las cosas, del hombre, de lo que es bueno para él y lo que no.

La negación explícita de Finnis de la existencia de un fin último rasga hasta tal punto la explicación tomista de la acción humana, que, a mi modo de ver, pierde su coherencia interna. ¿Hay algún sentido relevante en el que podamos llamar *bien* a los bienes básicos si estos son irreducibles el uno al otro? Parece que al negar que haya un fin

¹⁰⁰ Henry Veatch, en John Finnis (ed.) *Natural Law Volume I-II*. Dartmouth, Aldershot. 1991. p. 303

¹⁰¹ John Finnis, *Natural Law and the “is-ought” question: an invitation to professor Veatch*, *Natural Law Volume I-II*. Dartmouth, Aldershot, 1991. p. 318.

¹⁰² Henry Veatch, *Natural Law and the is-ought question. Queries to Finnis and Grisez*, p. 300.

del deseo, se niega también que exista un sentido unívoco de bien. Lo bueno queda subsumido a la opinión de quien jerarquiza los bienes básicos, y el fin no hay un fin del hombre en cuanto hombre, sino en cuanto individuo capaz de elegir su propia ordenación de bienes. Quizá el mayor peligro de la ética de Finnis, sea su incapacidad de trascender de modo relevante la esfera del sujeto. ¿Qué sentido tiene la comunidad para una ética así?

3.4 Comunidad completa y fin último.

Tanto para Santo Tomás como para Aristóteles hay una clara asociación entre comunidad completa y fin último. Las características formales del fin último encuentran su candidato adecuado en la comunidad política. Esto quiere decir que la vida según la virtud política es la que mejor llena las expectativas del deseo humano. Tomás de Aquino acepta la caracterización de la ciudad como comunidad más perfecta, y por tanto la vida según la virtud política como vida feliz. Preguntándose si la ley se ordena siempre al bien común, Santo Tomás afirma:

“La parte se ordena al todo como lo imperfecto a lo perfecto, y el hombre individual es parte de la comunidad perfecta. Luego es necesario que la ley se ocupe de suyo del orden de la felicidad común. De ahí que el Filósofo, en la definición de las cosas legales, haga mención tanto de la felicidad como de la comunidad política.”¹⁰³

La estrategia teleológica que adopta Santo Tomás para explicar la acción humana le lleva, igual que a Aristóteles, a postular el auténtico bien individual fuera del individuo. La acción humana no encuentra su último referente en el bien individual, sino que es en el contexto comunitario donde se realiza de modo más perfecto. Ahora bien, dentro de las comunidades humanas, debe haber una que es más perfecta que otras. La existencia de una comunidad completa, una a las que las otras se dirijan como a su fin, se hace necesaria en la explicación teleológica, en la medida en que es el candidato material para caracterizar la

¹⁰³ Santo Tomás, STh, I-II q 90 a.2.

felicidad. Negar una comunidad última es afirmar la banalidad del deseo de sociabilidad, y con él la banalidad del deseo en general. La praxis humana sería, sencillamente, absurda.

Por eso no es de extrañar que Finnis, que no acepta la explicación teleológica de Santo Tomás hasta sus últimas consecuencias considerándola desde el punto de vista formal, niegue también la caracterización material que de ella se hace. Si no hay un solo fin último de la vida humana, tampoco puede haber una comunidad perfecta. Para Finnis el bien común no es más que el “conjunto de condiciones que capacitan a los miembros de una comunidad para alcanzar por sí mismos objetivos razonables, o para realizar razonablemente por sí mismos el valor por el cual ellos tienen razón para colaborar mutuamente en una comunidad”¹⁰⁴. La tarea del estado entonces no es perfeccionar a los ciudadanos, sino crear un marco de justicia y de paz para que estos se perfeccionen. Tampoco debemos entender por justicia, en este contexto, una cualidad del gobernante o de la sociedad, sino más bien un estado objetivo de cosas. Él mismo afirma que “la demanda principal de la justicia es la de cumplir con los actos externos relevantes, estos no necesitan ser realizados con respecto a la justicia, o como una manifestación o resultado de buen carácter”¹⁰⁵.

Haremos bien en recordar que la principal preocupación de Finnis es darle al derecho una explicación filosófica. Y dentro de esta misión, Finnis quiere demostrar, frente a los consecuencialistas, que hay bienes que no pueden ser dañados por el estado y que deben ser respetados siempre. Su fundamentación de los derechos humanos requiere que:

“El bien común no sea un bien básico sino, más bien, instrumental, para asegurar bienes humanos que son básicos y de los cuales ninguno es específicamente político. Si se le dice *básico* en algún sentido es porque es *básico* para la restauración de la justicia por medios de castigo reservados tan solo al estado”¹⁰⁶.

El precio que paga Finnis en su fundamentación de los derechos humanos, es el de tener que afirmar la instrumentalidad de la comunidad política. Y por eso interpreta que

¹⁰⁴ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 191.

¹⁰⁵ John Finnis, *Aquinas*, p. 138.

¹⁰⁶ John Finnis, *Aquinas*, p. 344.

“para Santo Tomás la construcción de todo el entramado público es por la ley y para la ley”¹⁰⁷.

Ahora bien, está claro que Santo Tomás jamás diría tal cosa, como hemos dicho antes. Al contrario, la ley es un instrumento para hacer virtuosos a los ciudadanos. La función más importante de la ley es la de conducir a los ciudadanos a la plena participación en la comunidad perfecta. Solo se entiende su función coercitiva junto con su función pedagógica: ambas son caras de la misma moneda. El bien común no es un bien instrumental para que los individuos alcancen su perfección, sino que es el auténtico bien del individuo. Lawrence Dewan ha notado como esto trasciende, en el pensamiento de santo Tomás, el alcance puramente natural que tenía en Aristóteles. Para Santo Tomás, el bien no se caracteriza como común en tanto que humano, en tanto que depende de la praxis del hombre. “La nobleza de la persona humana descansa, no en sus bienes privados, sino en el hecho de que es un ser llamado a participar en el más universal de los bienes: Dios”¹⁰⁸.

Sin embargo, la negación de Finnis de la teleología es parcial. Finnis acepta, como ya pasaba con los bienes básicos, la explicación teleológica hasta cierto punto. Por eso, aunque piensa que “no hay un plan de vida razonable o conjunto determinable de planes de vida razonables, con los cuales el estado debiera procurar que sus ciudadanos se comprometan”¹⁰⁹, Finnis acepta la existencia de otras comunidades capaces de influir en la creación de un plan de vida razonable. En concreto, plantea que el hombre es un ser familiar (doméstico), antes que político. Para Finnis el deseo de sociabilidad se ve más satisfecho en la unión conyugal que en las relaciones ciudadanas. También existen otras instancias intermedias (universidad, empresa, asociaciones culturales, amistad, etc.) que realizan al hombre más plenamente que la ciudad. Hay que reconocer, que a primera vista parece que Finnis tiene razón, puesto que subjetivamente es difícil discutir que nos sentimos más satisfechos con nuestros familiares y amigos más cercanos que con las instituciones y personajes públicos.

Sin embargo, quizá ahí donde Finnis parece más fuerte es donde termina por comparecer su mayor debilidad. Finnis falla en entender la auténtica importancia del bien

¹⁰⁷ John Finnis, *Aquinas*, p. 251.

¹⁰⁸ Lawrence Dewan, “Thomas, John Finnis and the Political Good”, *The Thomist* 64/2000.p. 338.

¹⁰⁹ John Finnis, *Ley natural y derechos naturales*, p. 184.

común político respecto de los bienes privados. Dewan explica que el bien común político no tiene la finalidad de ligar sentimentalmente a quienes de él participan sino que “otorga esa unidad de la vida humana que la familia por sí sola no puede dar”¹¹⁰. El bien común político hace razonables todas nuestras actividades humanas, y a esto es a lo que apuntaban Santo Tomás y Aristóteles. Todas las actividades humanas refieren al bien político en la medida en que adquieren su sentido último en él. ¿Sería posible la familia tal como la entendemos fuera del contexto político? ¿Y la empresa? ¿Y la universidad? Parece que no. La comunidad política tiñe radicalmente a estas actividades, que en la naturaleza estarían más sujetas al arbitrio de la necesidad y de los deseos de racionalidad y de libertad.

Finnis teme que aceptando que el bien político como bien supremo, se pueda justificar cualquier atropello para realizarlo. Sin embargo, la realidad es que los bienes particulares solo adquieren el sentido que Finnis quiere darles cuando refieren a un bien último. ¿Es cierto que ya no se puede dar ninguna respuesta significativa más allá de los siete bienes básicos? Parece que al menos se puede dar una: “para ser feliz”.

4. Conclusión

A lo largo de este trabajo, he puesto en paralelo las tradiciones de las que Finnis bebe. Es interesante ver cómo se relacionan las unas con las otras, cómo discuten, cómo entienden los términos de maneras diferentes. Sin duda, la filosofía de Santo Tomás sale enriquecida de su contacto con otras escuelas filosóficas: gana en matiz y descubre verdades incoadas en su formulación original pero antes no explicitadas. También la tradición de la jurisprudencia analítica, como ya dijimos, ha ampliado su ámbito de discurso. Y a la vez, es sobre todo en estos contrastes donde comparecen las diferencias fundamentales, los grandes presupuestos y las ideas motrices.

Finnis intenta una síntesis de dos fundamentaciones de la moral que, aunque quizá no incompatibles, tienen puntos de partida muy distintos. Conscientemente minimiza el conflicto entre las éticas de la virtud y éticas de la norma calificando la dualidad de *diferencias de manual*. Y sin embargo, toda su obra es una tensión entre ambas, un intento

¹¹⁰ Lawrence Dewan, *Thomas, John Finnis and the Political Good*, p. 359.

de reconciliación entre dos enfoques de diferencias notables. Como señala Alfredo Cruz: “El problema de la ética antigua consistía en saber qué es aquello que yo quiero para mí, mientras que el de la ética moderna es más bien la cuestión acerca de qué es lo que debo hacer en relación a otros”¹¹¹. Ambos problemas parecen importantes para la moral, y sin embargo, empezar a razonar a partir de uno o a partir de otro, genera explicaciones completamente distintas. Deber y finalidad son dos conceptos que difícilmente podrían estar ausentes de una explicación filosófica del actuar humano. Muchas interpretaciones contemporáneas de los clásicos “ponen entre paréntesis la teleología para poder hacer posible una deontología”¹¹². Una deontología que resulta ajena al planteamiento original de los antiguos, y que se ha vuelto primordial para los modernos. Algo así le pasa a Finnis, aunque es verdad que recupera elementos valiosos de la tradición clásica para entender el derecho y la acción humana.

Los críticos de Finnis han puesto en relieve que las tradiciones pesan mucho. A veces las aceptamos más por convicción que por convención. La famosa ley de Hume, en concreto, es quizá el punto más conflictivo entre la tradición aristotélica y la empirista. Sus conceptos de naturaleza resultan inconmensurables. Finnis quiere conservar el concepto de naturaleza que hereda de Hume y a la vez encajar en él la doctrina práctica de Santo Tomás. Está claro que ambas no encajan. Como dice Rusell Hittinger, el problema de la *new natural law* “radica en el fracaso de relacionar sistemáticamente la razón práctica con una filosofía de la naturaleza”¹¹³. La naturaleza para un aristotélico tiene muchas caras: una formal, una material, una eficiente y una final. En concreto, la naturaleza humana en esta visión es más un *telos*, un llegar a ser, que un ser acabado. Como decía Veatch, tiene un deber ser inscrito en su ser. En cambio para Hume, no puede haber dos cosas más heterónomas que ser y deber ser. Pasar de ser a deber ser no es un problema para Aristóteles porque no hay más deber ser que aquel a que está llamado el ser del hombre como *telos*. Pasa de ser a deber ser, en cambio, es contradictorio si no se considera la teleología.

¹¹¹ Alfredo Cruz, *Deseo y verificación*, p. 13.

¹¹² Franco Volpi, Cit. Alfredo Cruz, *Deseo y verificación*, p. 57.

¹¹³ Rusell Hittinger, *A Critique of the New Natural Law*, p. 8

La mayor dificultad de Finnis está en tener que contentar a ambos bandos. Abandonar la visión científicista de la naturaleza humana implicaría que “no solo la comunidad de Oxford sino toda la comunidad filosófica inglesa exclame, *¡Sea Anatema!*”¹¹⁴. Y por el mismo motivo, los filósofos tomistas no le reconocerán nunca como uno de los suyos.

Pero más allá de las notables diferencias que salen a la luz, Finnis tiene el mérito de haber puesto en diálogo dos tradiciones de pensamiento. Ambas salen de él enriquecidas, afirmadas en algunos aspectos y matizadas en otros. Pero sobre todo, el valor de Finnis es su a capacidad para poner a Santo Tomás en diálogo con una de las tradiciones filosóficas contemporáneas más cerradas a la razonabilidad de la filosofía tomista y su actualidad.

* * *

Santo Tomás decía que en las discusiones académicas, ahí donde se trata de enseñar y no de extirpar el error, los argumentos debían basarse en la luz de la razón y no en argumentos de autoridad: “Si el maestro zanja las cuestiones con argumentos de autoridad, quienes le escuchan son informados sobre esto o aquello, pero no adquieren ni ciencia ni entendimiento, y se van vacíos”.¹¹⁵

En ese sentido, podemos decir que Finnis es un auténtico maestro de filosofía. Quizá no tengamos que leerle como el intérprete más fiel de Santo Tomás, pero no podemos negar que su capacidad para utilizar argumentos de claro estilo tomista para resolver problemas de su tradición es notable. Su rigor, su pasión y su amor por la filosofía de santo Tomás, y la creatividad con la que utiliza sus argumentos, compensa con creces que con frecuencia sus exégesis sean un poco dudosas. Estoy seguro que Santo Tomás se sentiría honrado en considerarle su discípulo.

¹¹⁴ Henry Veatch, *Natural Law and the is-ought question*, P. 295.

¹¹⁵ Santo Tomás, *Quodl. IV q. 9 a. 3c.*

Bibliografía

Primaria

- Finnis, John. *Ley natural y derechos naturales*, Abeledo Perrot, Buenos Aires, 2000.
- Finnis, John. *Absolutos Morales*. Ediciones internacionales universitarias, Barcelona, 1992.
- Finnis, John. *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*. Oxford University Press, New York, 2000.
- Finnis, John (ed.). *Natural Law Volume I-II*. Dartmouth, Aldershot, 1991.
- Finnis, John. "Natural Law and the is-ought Question. An Invitation to Professor Veatch." En: Finnis, John (ed.). *Natural Law Volume I-II*. Dartmouth, Aldershot, 1991.
- Finnis, John y Grisez, German. "The Basic principles of Natural Law. A Reply to Ralph McInerny." En: Finnis, John (ed.). *Natural Law Volume I-II*. Dartmouth, Aldershot, 1991.

Secundaria

- Cruz, Alfredo. *Deseo y Verificación: la estructura fundamental de la ética*. EUNSA, Pamplona, 2015.
- Dewan, Lawrence. "St Thomas, John Finnis and the Political Good", *The Thomist* 64/2000.
- Di Blasi, Fulvio. *John Finnis*. Phronesis Editore, Palermo, 2008.
- Hittinger, Russell. *A Critique of the New Natural Law Theory*. University of Notre Dame Press, Notre Dame, 2008.
- McInerny, Ralph. "The principles of Natural Law." En: Finnis, John (ed.). *Natural Law Volume I-II*. Dartmouth, Aldershot, 1991.
- Long, Steven. "St. Thomas Aquinas through the analytical Looking Glass", *The Thomist* 65/2011.

- Veatch, Henry. "Natural Law and the is-ought question. Queries to Finnis and Grisez." En: Finnis, John (ed.). *Natural Law Volume I-II*. Dartmouth, Aldershot, 1991.