

Isler Soto, Carlos

*El pluralismo perfeccionista de la nueva escuela
del derecho natural: una variación contemporá-
nea del tomismo*

Prudentia Iuris N° 73, 2012

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Isler Soto, C. (2012). El pluralismo perfeccionista de la nueva escuela del derecho natural : una variación contemporánea del tomismo [en línea], *Prudentia Iuris*, 73. Disponible en:
<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/pluralismo-perfeccionista-nueva-escuela.pdf> [Fecha de consulta:.....]

(Se recomienda indicar fecha de consulta al final de la cita. Ej: [Fecha de consulta: 19 de agosto de 2010]).

EL PLURALISMO PERFECCIONISTA DE LA NUEVA ESCUELA DEL DERECHO NATURAL: UNA VARIACIÓN CONTEMPORÁNEA DEL TOMISMO

CARLOS ISLER SOTO*

Resumen: A mediados del siglo XX, aparece en Estados Unidos la llamada “Nueva Escuela del Derecho Natural”, inspirada en una relectura de la ética tomista. Dicha escuela pretende ser, al mismo tiempo, exponente de una ética del florecimiento humano y pluralista, en cuanto acepta la existencia de diversos modos de vida igualmente perfectivos del hombre. Con ello, marca sus diferencias con la ética aristotélica tradicional, la cual sostiene que existe un modo de vida máximamente perfectivo para el hombre, el contemplativo. La “Nueva Escuela del Derecho Natural” tiene su origen histórico en la relectura de un texto tomista clásico: la *Summa Theologiae* I-II q 94 a.2., y pretende, en algunos de sus autores, ser fiel exponente de la ética tomista. En el presente artículo, exponemos la doctrina pluralista de la “Nueva Escuela”, así como la teoría de los bienes humanos básicos en la que se funda, y hacemos una valoración crítica de tal doctrina.

Palabras clave: Nueva Escuela de la Ley Natural - Pluralismo - Perfeccionismo - Ley Natural - Santo Tomás de Aquino.

Abstract: In the middle of 20-th century, appeared in the United States the so called “New Natural Law Theory”, inspired by a re-reading of thomistic ethics. Such school claims to be, at the same time, exponent of an ethics of human flourishing, and pluralist, because it accepts the existence of multiple incommensurable, equally perfective of man, lifestyles. Therefore, it differs from traditional aristotelian ethics, which asserts that there is a highest, most perfective for man, lifestyle, the contemplative one. The “New Natural Law Theory” has its historical origin in the re-reading of a classic thomistic text: the *Summa Theologiae* I-II q. 94 a.2, and it claims to be, in some of its authors, a true exponent of thomistic ethics. In the present paper,

* Abogado (Universidad Austral de Chile). Licenciado en Filosofía (Universidad de los Andes). Doctorando en Derecho (Pontificia Universidad Católica de Chile). Profesor en las Facultades de Derecho de las Universidades Bernardo O'Higgins, Católica de Chile y Diego Portales. e-mail: carlos_isler@yahoo.com.

i expose the pluralist doctrine of the “New Theory”, and its theory of human basic goods, which grounds the former, and i conclude with some critical remarks on such doctrine.

Key Words: New Natural Law Theory - Pluralism - Perfectionism - Natural Law - Thomas Aquinas.

I. Introducción

A mediados del siglo pasado, surgió en Estados Unidos una nueva corriente en filosofía moral llamada por muchos la “Nueva Escuela de la Ley Natural” (“New Natural Law Theory”, en adelante, “NNLT”), que ha alcanzado gran difusión en distintas partes del mundo y que, al menos en el ámbito anglosajón, se ha transformado –desde que pretende ser, al menos en su autor más conocido, John Finnis, en lo principal expositora del pensamiento de Santo Tomás de Aquino–, junto con la teoría de la racionalidad narrativa de MacIntyre, en la cara visible del tomismo para los no tomistas en tal espacio cultural. Lo novedoso de la nueva teoría es su intento de fundamentar la ética filosófica con prescindencia de la consideración de un fin último específico y único para todos los hombres, que es lo propio de la ética de tradición aristotélica.

Como se sabe, la nueva teoría ha sido criticada por los tomistas tradicionales “eudemonistas”, no solo por la prescindencia de la consideración del fin último específico, sino también por considerar que los partidarios de la nueva escuela realizarían una inadecuada separación entre ética y metafísica.

En el presente artículo, pretendemos exponer y valorar un aspecto poco estudiado de la NNLT, que podríamos llamar su “perfeccionismo pluralista”, vale decir, la afirmación simultánea de que la acción moralmente correcta se justifica por su capacidad de promover el florecimiento humano –lo que suscribiría, ciertamente, Aristóteles mismo–, y de que, sin embargo, tal florecimiento puede darse en múltiples modos *igualmente* valiosos –lo que claramente rechazaría el Filósofo. En la primera parte, exponemos la doctrina de Aristóteles (sección II) y Santo Tomás (III) sobre los modos de perfección del hombre; en una segunda parte, exponemos el tratamiento de la NNLT del tema. Para ello, expondremos brevemente la relectura que hace Grisez de la ética tomista en general (IV), y el desarrollo que hacen posteriormente Finnis (V) y George (VI), especialmente en lo relativo a la multiplicidad de modos igualmente valiosos entre sí de florecer del hombre. Por último, haremos una breve consideración crítica del pluralismo de esta nueva teoría (VII).

II. El modelo aristotélico

Es conocido el modo aristotélico de fundamentar la ética. Sin embargo, a fin de hacer el adecuado contraste con la propuesta de la NNLT, conviene recordar lo esencial.

Aristóteles comienza su *Ética a Nicómaco* constatando que en todas nuestras acciones buscamos algún bien. Además, supeditamos siempre el bien inmediatamen-

te buscado a uno posterior, que le otorga sentido a la búsqueda del inmediato, y que es causa de la bondad del ítem inmediatamente buscado. Ese bien ulterior, a su vez, lo supeditamos y queremos por otro posterior. Por ejemplo, un alumno estudia porque quiere sacarse una buena nota, quiere tal buena nota, porque quiere obtener el primer lugar de su promoción. Quiere obtener tal primer lugar, porque quiere tener mejores oportunidades laborales, etc. Sin embargo, dice el Estagirita, debe existir algún bien último querido por sí mismo y no por otra cosa. De otro modo, se produciría una regresión al infinito en la cadena causal de bienes, de modo que el deseo humano quedaría siempre insatisfecho y sería, por ende, vacío y vano.

Respecto de cuál sea ese bien último, existe acuerdo nominal: todos concuerdan en llamarlo “felicidad”. Pero respecto de qué sea lo constitutivo de la felicidad, el disenso es grande, “pues algunos creen que es alguna de las cosas visibles y manifiestas, como el placer o la riqueza o los honores; otros, otra cosa; a menudo, incluso, una misma persona opina cosas distintas: si está enfermo, la salud; si es pobre, la riqueza; los que tienen conciencia de su ignorancia admiran a los que dicen algo grande y que está por encima de su alcance”¹.

Aristóteles, en consecuencia, intentará determinar cuál sea el constitutivo real de la felicidad. Para ello, se apoyará en dos características formales que haya de tener la cosa o estado de cosas constitutiva de la felicidad: ha de ser algo “perfecto” y “autosuficiente”. La aplicación de tal criterio permitirá desechar bastantes de los candidatos populares al título de constitutivos de la felicidad: el honor –por no ser autosuficiente–, el dinero –por lo mismo–, el placer –por no ser perfecto.

Sin embargo, con ello aún no determinamos positivamente en qué consista la felicidad. Para ello, Aristóteles recurrirá al renombrado “argumento de la función” (*érgon*, en I, 7). Así como, expresa el Filósofo, existe una función del hombre en cuanto flautista, en cuanto artesano, escultor, carpintero, zapatero, tendrá que existir una función del hombre en cuanto hombre; así como existe una función de cada parte del organismo humano: de la mano, del pie, del ojo, así tendrá que existir una función del todo que es el hombre. Se trata de determinar cuál sea, entonces, la función del hombre en cuanto hombre para determinar qué sea lo constitutivo de la felicidad para éste.

Aristóteles descarta que el ejercicio de las actividades vegetativas o sensitivas sea la función específica del hombre, porque las tenemos en común con plantas y animales, respectivamente. “Queda, por último, cierta vida activa propia del ente que tiene razón (*praktiké tis tou lógon éjontos*); y éste, por una parte, obedece a la razón; por otra parte, la posee y piensa. Y como esta actividad se dice de dos maneras, hay que tomarla en acto, pues parece que se dice primariamente ésta. Y si la función (*érgon*) propia del hombre es una actividad (*enérgeia*) del alma según la razón o no desprovista de razón (*katà lógon è mè àneu lógou*), y por otra parte decimos que esta función es específicamente propia del hombre y del hombre bueno, como el tocar la cítara es propio de un citarista y de un buen citarista, y así en todas las cosas, añadiéndose a la obra (*érgon*) la excelencia de la virtud, (pues es propio del citarista-

¹ *Ética a Nicómaco* I, 4, 1095a20-25; se ocupa de la traducción María Araujo y Julián Marías, en su edición bilingüe de la misma, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1959; en adelante, “EN”.

ta tocar la cítara, y del buen citarista tocarla bien), siendo esto así, decimos que la función del hombre es una cierta vida, y ésta es una actividad del alma y acciones razonables (*práxeis metá lógou*), y la del hombre bueno estas mismas cosas y bien y primorosamente, y cada una se realiza bien según la virtud adecuada; y si esto es así, el bien humano es una actividad del alma conforme a la virtud, y si las virtudes son varias, conforme a la mejor y la más perfecta, y además en una vida entera. Porque una golondrina no hace verano, ni un solo día, y así tampoco hace venturoso y feliz un solo día o un poco tiempo”².

Aristóteles es claro: la perfección de un viviente le viene de su actividad. La felicidad es actividad, acto. Las virtudes son medios necesarios para realizar dicho acto de modo adecuado, pero no es la posesión de la virtud el bien humano, sino la actividad (*praxis*) conforme a ellas³. Sin embargo, nos indica el Filósofo, si es que hay más de una, el bien humano consistirá en la actividad conforme a la más perfecta. En efecto, como es sabido, “*areté*” designa en griego cualquier perfección o excelencia. El jugar bien fútbol es una “*areté*” humana, pero ciertamente no la más perfecta. Incluso el construir armas químicas para un tirano como Saddam Hussein puede ser considerado una actividad conforme a cierta excelencia, en este caso, el arte o técnica. Sin embargo, que tal arte no es la virtud suprema, es evidente.

Hasta el momento sabemos que la felicidad consiste en una actividad racional conforme a cierta virtud, la más perfecta. Pero ello aún es indeterminado. Se debe buscar la virtud suprema para determinar cuál sea la actividad constitutiva de la felicidad humana. Tal virtud será, necesariamente, la “más excelente, y ésta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre”⁴. Tal es, claramente, el intelecto. La virtud suprema, el ejercicio de la actividad conforme a la cual constituye la felicidad humana, será una virtud intelectual y no del carácter.

Sin embargo, podemos utilizar el intelecto tanto para dirigir nuestra praxis como para contemplar la verdad solo por mor de contemplar la verdad. El intelecto, de suyo especulativo, puede hacerse práctico por extensión, y en ambas funciones puede ser perfeccionado por hábitos. Dos tipos de vida conforme al entendimiento parecen ofrecerse al hombre: la práctica y la teórica. Por ello, Aristóteles tendrá que resolver un problema que habrá de plantearse repetidas veces en la historia del pensamiento: el de la relación entre vida activa y contemplativa. Si tenemos en consideración que el hombre es un animal político, y tiende, por ende, a relacionarse con sus pares, la virtud suprema será la prudencia. Sin embargo, expresa el Filósofo, es manifiesto que la vida política no es la superior posible al hombre: en efecto, si la

² EN, I, 7, 1098a3-20.

³ Además de lo anterior, Aristóteles reconoce que, para ser feliz, el sujeto debe poseer cierto mínimo de lo que llamamos “bienes exteriores”. Para él, ni el pobre, ni el repugnantemente feo, ni aquél a quien ha acaecido una serie de desgracias pueden ser felices.

Santo Tomás interpretará, como se verá a continuación, esta necesidad de bienes exteriores para lo que él llamará “felicidad imperfecta” como una necesidad de medios: se los requiere como medios para hacer el bien. Sin embargo, no es tan claro que los bienes exteriores sean, en el Estagirita, buscados como meros medios para hacer el bien. Aquél a quien ha acaecido una serie de desgracias, v. gr., Príamo, parece que puede realizar mucho bien, y sin embargo, dudáramos en llamarlo “feliz”.

⁴ EN, X, 7, 1177a11-12.

facultad superior del hombre es su entendimiento, la actividad superior del hombre será aquella en la que su facultad suprema se relaciona con el objeto más noble. Tal es Dios. Y con Dios, piensa el griego, no podemos tratar, sino solo conocerlo. En consecuencia, el modo de vida superior para el hombre, constitutivo de su felicidad, es la vida contemplativa del filósofo, y la virtud suprema, la que perfecciona al entendimiento en orden a realizar el acto contemplativo: tal es la sabiduría (*sophía*), es decir, la posesión habitual de los conocimientos de lo que hoy se llama “metafísica”, y que en Aristóteles incluye, sea como parte principal o identificándose sin más con ella, la teología natural⁵. Prestemos atención nuevamente al Estagirita: “[...] en efecto, esta actividad [la contemplativa] es la más excelente (*kratíste*), (pues también lo es el entendimiento [*nous*] entre todo lo que hay en nosotros, y entre las cosas cognoscibles, las que son objeto del entendimiento); además, es la más continua, pues podemos contemplar (*theorein*) continuamente más que hacer cualquier otra cosa. Y pensamos que el placer debe hallarse mezclado en la felicidad, y la actividad que se refiere a la sabiduría es, de común acuerdo, la más agradable de las actividades conforme a la virtud; se considera, al menos, que la filosofía encierra placeres admirables por su pureza y por su firmeza, y es lógico que la existencia de los que saben sea más agradable que las de los que buscan. Además, la suficiencia o autarquía de que hablamos se dará sobre todo en la actividad contemplativa; en efecto, el sabio y el justo necesitan, como los demás, de las cosas necesarias para la vida; pero una vez provistos suficientemente de ellas, el justo necesita personas respecto de las cuales y con las cuales practicar la justicia, y lo mismo el hombre moderado, el valiente y todos los demás; mientras que el sabio, aun estando solo, puede practicar la contemplación, y cuanto más sabio sea más; quizá lo hace mejor si tiene quienes se entreguen con él a la misma actividad; pero con todo, es el que más se basta a sí mismo (*autarkéstatos*)”⁶.

Debe quedar claro que la contemplación a que hace alusión el Filósofo es la contemplación de Dios –cuya existencia ha quedado inapelablemente demostrada en el Libro XII de la *Metafísica*–, no la de cualquier otra realidad. La vida suprema es la del teólogo (“teología” es uno de los nombres que otorga a lo que hoy llamamos “metafísica”), no la de cualquier científico, precisamente porque el teólogo contempla lo más digno de ser contemplado. La actividad del biólogo molecular, o evolutivo, o del antropólogo no es siquiera superior en dignidad a la política⁷. Así entendida, la

⁵ En efecto, como es sabido, en el conjunto de libros que hoy llamamos *Metafísica*, se encuentra la descripción de la sabiduría como ciencia suprema (I), y al tratar del objeto de tal ciencia, el Filósofo expone doctrinas que parecen al menos incompatibles: por un lado, expone que trata sobre “el ente en cuanto ente” (v. gr., IV, 1), y en otros lugares, sobre Dios (v. gr., VI, 1). Ello ha llevado a distintas líneas de interpretación de la *Metafísica* de Aristóteles. Aquí vamos a prescindir de tales consideraciones y dejar sentado que, sea cual fuere el objeto propio de la metafísica según Aristóteles, es claro que, al menos, su objeto material más propio es Dios, y es la inclusión de tal objeto material la que posibilita que sea condición del ejercicio de la contemplación. (En esto se diferencia, ciertamente, Aristóteles de Santo Tomás, para quien la metafísica trata del ente en cuanto ente, y de Dios no como objeto suyo, sino como causa de su objeto).

⁶ EN, X, 7, 1177a22-b1.

⁷ Para Aristóteles, la dignidad de la ciencia especulativa está dada por la dignidad de su objeto. Así, en *De Partibus Animalium* I,5, tras exponer que existen dos tipos de sustancias, las eternas y las perecibles, siendo las primeras “de mayor valor” (*timías*) y divinas (*thétas*) pero menos cognoscibles *quoad nos*, expone,

actividad contemplativa es la más divina, en cuanto es la única actividad humana que se asemeja a la actividad de Dios: “si, por tanto, la mente (*nous*) es divina respecto del hombre, también la vida según ella es divina respecto de la vida humana”⁸. Se diferencia, obviamente, de la vida divina, en que ésta consiste en intelección de la intelección (*noesis noeseus*), esto es, es pura autoconciencia, sin existencia de dualidad sujeto-objeto. La actividad contemplativa humana, en cambio, es contemplación, “visión” (*theoría*) de algo distinto de la propia actividad contemplativa. Es lo que el hombre puede alcanzar de la vida divina.

¿Qué lugar juegan, en consecuencia, las virtudes morales en la vida del filósofo? El tema ha sido ampliamente discutido por los intérpretes del Estagirita, pero este parece expresar simplemente que su posesión es condición del ejercicio de la actividad contemplativa, en cuanto el contemplativo debe vivir en sociedad⁹. En todo caso, es claro respecto de la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa. Llama a la actividad contemplativa “felicidad perfecta” (*teleía eudaimonía*, *EN*, X,

refiriéndose al estudio de ambos tipos de sustancias, que “lo poco que podamos captar de ellas [las divinas], sin embargo nos otorga mayor placer, dado su mayor valor, que el conocimiento de las cosas de nuestro mundo, del mismo modo que un breve vislumbra a los amados es más placentero que el ver con certeza cualquier otra cosa, no importa cuán grande sea. Pero en cuanto el conocimiento de las cosas terrenas es mayor y más completo para nosotros, el conocimiento de ellas tiene ventaja, y como nos son más cercanas y más semejantes a nuestra naturaleza, puede compararse *algo* (*antikatalátetai ti*) a la filosofía de las cosas divinas”: *De Partibus Animalium* I, 5, 644b 22-645a6, énfasis añadido, edición bilingüe griego-inglés, traducción de A. L. Peck en id., *Parts of Animals. Movements of Animals. Progression of Animals*, Loeb Classical Library, Cambridge, Harvard University Press, 1961.

⁸ *EN*, X, 7, 1177b30-32.

Y si se objeta que tal vida no es propia del hombre, por ser éste mortal y Dios inmortal, agrega que “no hemos de tener, como algunos nos aconsejan, pensamientos humanos puesto que somos hombres, ni mortales puesto que somos mortales, sino en la medida de lo posible immortalizarnos (*athanatizein*) y hacer todo lo que está a nuestro alcance por vivir de acuerdo con lo más excelente que hay en nosotros”: *EN*, X, 7, 1177b32-35. ¿Está sosteniendo Aristóteles que el ejercicio de tal actividad permite alcanzar algún tipo de inmortalidad personal? La interpretación mayoritaria de los estudiosos contemporáneos niega que Aristóteles haya aceptado la posibilidad de la inmortalidad personal.

⁹ El tema, como se decía, ha sido ampliamente debatido por los comentaristas del Filósofo. Si la actividad contemplativa es el último fin del hombre, ¿se reduce el ejercicio de las virtudes del carácter a ser un prolegómeno de la actividad contemplativa? ¿O a un modo de resolver problemas prácticos de convivencia entre seres humanos? Aristóteles llega a decir, en ese sentido, que el contemplativo “no tiene necesidad de nada de eso por lo que se refiere a su actividad; sino que esas cosas son, por así decirlo, incluso estorbos para la contemplación, si bien en cuanto hombre, y en cuanto convive con otros, elige poner la virtud [del carácter] en práctica, y por consiguiente tendrá necesidad de aquellos auxilios exteriores para una vida humana” (*EN*, X, 8, 1178b5-8). Pareciera que el actuar conforme a la virtud del carácter (“moral” en la traducción usual) fuese mera condición del recto uso de los bienes exteriores. El ejercicio de tal virtud pareciera instrumental, no querida por sí misma.

Al respecto, existen dos líneas interpretativas principales: los partidarios del bien último único, o “intelectualistas”, sostienen precisamente que, para Aristóteles, tal vida contemplativa es el único bien intrínseco de la vida humana, siendo otros ítems considerados buenos solo en cuanto promuevan la contemplación o la hagan posible. La ética de Aristóteles sería, en consecuencia, similar en parte a la de Kant, quien, como se sabe, sostiene que lo único incondicionalmente bueno que se pueda encontrar en el universo es una buena voluntad, esto es, la que se determina a actuar siempre por el mero respeto a la ley. Todo lo demás es condicionalmente bueno. Aquí, habría que reemplazar “buena voluntad” por “contemplación” para tener al Aristóteles de los intelectualistas.

Los inclusivistas sostienen que el bien último del hombre es complejo, esto es, constituido por varios ítems ordenados por uno que es arquitectónico, la contemplación.

8, 1178b7), y de la segunda dice que es felicidad “en segundo lugar” (*deuterows*, *EN*, X, 8, 1178a9).

Ahora bien: lo importante es que el descubrimiento de la existencia de un último fin del hombre, y la posibilidad de dedicarse a dos géneros de vida distintos, de los cuales uno es superior en dignidad al otro, permite una jerarquización de las actividades y técnicas humanas. En efecto, en el orden de la vida activa, la política es la actividad suprema, por cuanto domina a las otras actividades prácticas, sean éstas *práxeis* o *tejnai*, y las domina porque el fin de éstas se ordena al fin de aquella: “[...] como hay muchas acciones (*praxeis*), artes (*tejnai*) y ciencias (*epistemai*), resultan también muchos los fines: en efecto, el de la medicina es la salud; el de la construcción naval, el barco; el de la estrategia, la victoria; el de la economía, la riqueza. Y en todas aquellas que dependen de una sola facultad (*dynamis*) (como el arte de fabricar frenos y todas las demás concernientes a los arreos de los caballos se subordinan a la estrategia, y de la misma manera otras artes a otras diferentes), los fines de las principales son preferibles a los de las subordinadas, ya que éstos se persiguen en vista de aquéllos”¹⁰. Al fin de la política, la felicidad de los ciudadanos, se ordenan los fines de las otras actividades. Nótese que la actividad del, v. gr., constructor de computadores, es de las menos nobles en la jerarquía establecida por Aristóteles: el computador se quiere siempre por otra cosa, y por ende, su fin se subordina al de prácticamente todas las otras actividades humanas. El Filósofo no habría sentido en caso alguno la admiración que siente gran parte de nuestros contemporáneos por constructores de computadores como Steve Jobs.

Pero lo importante es lo siguiente: la actividad política se subordina, ella misma, a la contemplativa, en cuanto tiene como fin crear las condiciones para el ejercicio de la contemplación: por eso puede decir Aristóteles que la prudencia, virtud del político por antonomasia, “no tiene supremacía sobre la sabiduría ni sobre la parte mejor, como tampoco la tiene la medicina sobre la salud; en efecto, no se sirve de ella, sino que ve el modo de producirla”¹¹. Nótese bien: la prudencia se ordena a la sabiduría como la medicina a su fin: es decir, es su fin propio. De ahí que “el político debe conocer en cierto modo lo referente al alma, como el que cura los ojos también todo el cuerpo, y tanto más cuanto que la política es más estimable y mejor que la medicina”¹².

Nos encontramos así con una serie de actividades humanas jerarquizadas por su orientación a una actividad querida por sí misma, la contemplación. La afirmación de aquello será, ciertamente, políticamente incorrecta en una época como la actual, en la que rige un igualitarismo extremo, pero el razonamiento del Estagirita parece conclusivo. No todas las actividades humanas son igualmente nobles, en cuanto no todas son igualmente perfectivas del hombre. Sin embargo, las actividades distintas de la contemplación no carecen de nobleza: la tienen por su referencia a la contemplación, a la que hacen posible.

¹⁰ *EN*, I, 1, 1094a7-15.

¹¹ *EN*, VI, 13, 1145a6-8.

¹² *EN*, I, 13, 1102a18-21.

III. La apropiación tomista

Santo Tomás hará suyo el modelo teleológico aristotélico pero, como es sabido, introducirá una novedad esencial: la distinción entre felicidad (*beatitudo*) perfecta e imperfecta. La primera es la que es posible alcanzar en esta vida, y por nuestros solos medios. La segunda, la que habrán de alcanzar quienes se salven tras la muerte, y para su consecución se requiere el auxilio de la gracia divina.

Sin embargo, y continuando a Aristóteles, Santo Tomás hará consistir ambas esencialmente en la ejecución de una operación. Dejaremos de lado, en lo que sigue, la consideración de la felicidad perfecta, ya que excede, según el mismo doctor Angélico concede, el ámbito estrictamente filosófico.

Ahora bien: respecto de la felicidad imperfecta, expone el Aquinate que “según el estado de la vida presente, la última perfección es según la operación por la cual el hombre más se acerca a Dios, pero esta operación no puede ser continua y, por consiguiente, no es única, ya que la operación se multiplica por las interrupciones”¹³. Dicha operación es manifiestamente la contemplación propia de la vida contemplativa; de ahí la superioridad de este modo de vivir sobre el activo: “[...] en la vida activa, que se ocupa de muchas cosas, se encuentra menos de la razón de felicidad que en la vida contemplativa, que trata sobre una sola cosa, esto es, sobre la contemplación de la verdad”¹⁴. Para el logro de esta felicidad imperfecta se requiere, expone el Angélico, siguiendo a Aristóteles, cierto mínimo de bienes exteriores, “no como si fuesen de la esencia de la felicidad, sino como instrumentales al servicio de la misma, la cual consiste en la operación de la virtud, como se dice en el Libro I de la *Ética*. Requiere, en efecto, el hombre en esta vida de cosas necesarias al cuerpo, tanto para la operación de la virtud contemplativa como también para la operación de la virtud activa”¹⁵. Entre ellos, por ejemplo, la salud (I-II, q.4.a6 resp.). Notemos, entonces, que la medicina, una técnica, se quiere solo como medio para asegurar la realización de las operaciones propias de las virtudes, principalmente la activa. De ahí la superior dignidad del filósofo en cuanto filósofo sobre el médico en cuanto médico. Lo mismo podría decirse de la superioridad de la filosofía respecto de toda técnica.

Y también respecto de toda otra ciencia, incluso la “física” o filosofía de la naturaleza. La ordenación a la metafísica de todas las otras ciencias y técnicas humanas queda manifiestamente declarada en el Proemio del Comentario de Santo Tomás a la *Metafísica* de Aristóteles: “Todas las ciencias y artes se ordenan a algo uno, esto es, a la perfección del hombre, la cual es su felicidad (*beatitudo*). Por ende, es necesario que una de ellas sea rectora de todas las otras, y ésta reclama con acierto el nombre de ‘sabiduría’. Pues es propio del sabio el ordenar a otros. Cuál sea esta ciencia, y acerca de qué cosas trate, se puede determinar si se considera de modo diligente de qué modo es alguien idóneo para regir. Así como en el libro mencionado dice el Filósofo que los hombres de intelecto vigoroso son naturalmente rectores y

¹³ *Summa Theologiae*, I-II, q.3.a.2, ad.4. Se ocupa la edición crítica disponible en <http://www.corpus-thomisticum.org>.

¹⁴ *Id.*

¹⁵ *Summa Theologiae*, I-II q.4. a.7 resp.

señores de los demás, y que los hombres que son de cuerpo robusto, pero deficientes de intelecto, son naturalmente siervos, así debe ser naturalmente rectora de las otras, aquella que es máximamente intelectual. Y tal es aquella que trata sobre lo máximamente inteligible¹⁶. La comparación, dura, sin duda, a los oídos contemporáneos, es más que clara: la metafísica es por naturaleza superior a las otras ciencias, que se comparan a ella como sus siervas naturales. Y ello porque su posesión habitual habilita la realización del acto contemplativo. La consecuencia es clara: *en el orden de la naturaleza*, sólo el metafísico puede llegar a la cumbre de la perfección humana. Por supuesto que, *en el orden de la sobrenaturaleza o gracia*, quien ejerza cualquier otra actividad puede alcanzar la felicidad perfecta –ella misma constituida *principalmente* por una operación intelectual, la visión de Dios y, por ende, análoga a la felicidad imperfecta del metafísico¹⁷–, contemplar la esencia divina, y por ello puede terminar siendo más feliz que un metafísico que se condena. Pero el orden de la gracia no viene a suprimir el de la naturaleza, sino a perfeccionarlo. De ahí que no suprima la natural jerarquía de las actividades humanas¹⁸. La metafísica es la ciencia suprema, y la actividad del metafísico, la suprema actividad en el orden de la naturaleza.

IV. La relectura de la ética tomista de Grisez: punto de partida de la Nueva Escuela de la Ley Natural

La llamada “New Natural Law Theory” –en adelante, NNL– tiene su origen en un célebre y extremadamente bien argumentado artículo publicado en 1965 por Germain Grisez, llamado “The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2, Question 94, Article 2”¹⁹. En él se hace una relectura, tomando como base el artículo citado de la *Summa Theologiae*, de la ética tomista

¹⁶ *Sententia libri Metaphysicae*, Prooemium. Se ocupa la edición crítica disponible en <http://www.corpusthomicum.org>.

¹⁷ Decimos principalmente, porque no siendo el hombre un ángel, sino un cuerpo, aunque inteligente, su felicidad debe consistir en la perfección de todas sus potencias, no meramente las superiores, como la inteligencia y voluntad.

¹⁸ Por supuesto que el asunto es más complicado por dos razones: la primera es que, aunque naturalmente la filosofía sea superior a toda otra actividad humana del orden de la naturaleza, puede suceder que sea más fácil alcanzar la felicidad perfecta a quien ejerce una actividad menos digna de suyo pero que, por ello mismo, sea *condición* privilegiada para el ejercicio de la virtud de la humildad, sin duda, la más querida por Dios. Pero dicha condición *no es condición necesaria*. De lo contrario, el orden de la gracia vendría a negar el orden de la naturaleza.

La segunda consiste en que, aunque de suyo sea mejor conocer a Dios que amarlo, en esta vida, según expone el doctor Angélico, es mejor amarlo que conocerlo. De ahí que quien se dedica a ayudar a los pobres, necesitados, encarcelados, a realizar obras de caridad en general, puede alcanzar un mayor grado de perfección que el metafísico. Se ha de insistir, en todo caso, que ello no elimina la natural superioridad de la metafísica como ciencia sobre toda otra actividad humana *en el orden de la naturaleza*. Porque la actividad contemplativa-metafísica se ve superada por una actividad *del orden de la sobrenaturaleza*: el ejercicio activo de la caridad.

¹⁹ “The First Principle of Practical Reason: a Commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2, Question 94, Article 2”, *Natural Law Forum* 10, 1965: 168-201. En adelante, “FP”.

entera. La>NNLT no sostendrá ya la existencia de un único fin último similar para todos los hombres, sino de muchos alternativos. Y ello, tomando como punto de partida la doctrina tomista de las inclinaciones naturales del hombre a ciertos bienes.

La>NNLT tiene su exponente actual más importante en John Finnis, y a él y a Grisez se agregan nombres como los de Robert P. George y Joseph Boyle, entre otros.

Pues bien: dado que la>NNLT tiene como punto de partida la exégesis de un texto de Santo Tomás –uno que, además, carece de lugares paralelos en la obra tomista–, conviene citar dicho texto para entender el pluralismo de la>NNLT –Grisez mismo comienza su artículo exegético citando el texto tomista en su propia traducción.

En la I-II, q. 94, a.2., se pregunta el Angélico si la ley natural tiene muchos preceptos o solo uno. La respuesta será que tiene muchos, pero conviene ver toda su argumentación. La responsio dice así: “[...] respondo diciendo que, como se ha dicho más arriba, los preceptos de la ley de la naturaleza se relacionan con la razón práctica como los primeros principios de las demostraciones se relacionan con la razón especulativa, pues ambos son ciertos principios *per se nota* [en lo sucesivo, se dejan sin traducir las expresiones *per se notum* y *per se nota*, que literalmente significan ‘conocido(a) por sí mismo(a)’, y que los autores de la>NNLT traducen como ‘autoevidentes’ (*self-evident*), por parecernos que ninguna de ambas traducciones captura adecuadamente la idea expresada por la expresión latina, esto es, la de que la verdad de la proposición *per se nota* se conoce sin necesidad de razonamiento alguno]. Pero algo puede decirse *per se notum* de dos modos: de un modo, en sí mismo; de otro modo, en relación a nosotros. En sí misma, se dice *per se nota* cualquier proposición cuyo predicado sea de la razón del sujeto; sin embargo, acontece que a quien ignora la definición del sujeto, tal proposición no será *per se nota*. Como esta proposición, ‘el hombre es racional’, es *per se nota* según su naturaleza, pues quien dice ‘hombre’, dice ‘racional’, y, sin embargo, a quien ignore qué sea el hombre, esta proposición no es *per se nota*. Y por ello sucede que, como dice Boecio en el libro ‘de Hebdomadibus’, existen algunos axiomas (*dignitates*) o proposiciones *per se nota* para todos en general, y tales son aquellas proposiciones cuyos términos son conocidos por todos, como que ‘todo todo es mayor que su parte’, y que ‘dos cosas iguales a otra, son iguales entre sí’²⁰.

Sin embargo, algunas proposiciones son *per se nota* solo para los sabios, que entienden qué significan los términos de las proposiciones, como a quien entiende que el ángel no es cuerpo, es *per se notum* que no se encuentra circunscrito en un lugar, lo cual no es manifiesto a los rudos, que no entienden esto²¹.

²⁰ *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, praecepta legis naturae hoc modo se habent ad rationem practicam, sicut principia prima demonstrationum se habent ad rationem speculativam, utraque enim sunt quaedam principia per se nota. Dicitur autem aliquid per se notum dupliciter, uno modo, secundum se; alio modo, quoad nos. Secundum se quidem quaelibet propositio dicitur per se nota, cuius praedicatum est de ratione subiecti, contingit tamen quod ignoranti definitionem subiecti, talis propositio non erit per se nota. Sicut ista propositio, homo est rationale, est per se nota secundum sui naturam, quia qui dicit hominem, dicit rationale, et tamen ignoranti quid sit homo, haec propositio non est per se nota. Et inde est quod, sicut dicit Boetius, in libro de Hebdomad., quaedam sunt dignitates vel propositiones per se notae communiter omnibus, et huiusmodi sunt illae propositiones quarum termini sunt omnibus noti, ut, omne totum est maius sua parte, et, quae uni et eidem sunt aequalia, sibi invicem sunt aequalia.*

²¹ *Quaedam vero propositiones sunt per se notae solis sapientibus, qui terminos propositionum inte-*

Ahora bien, en aquellas cosas que son aprehendidas por todos se encuentra cierto orden. Pues lo primero que se aprehende es el ente, cuya noción se incluye en cualquier cosa que cualquiera aprehenda. Y por ello el primer principio indemostrable es que “no se puede afirmar y negar simultáneamente”, el cual se funda sobre las nociones de ente y no-ente, y sobre este principio, se fundan todos los otros, como se dice en el Libro IV de la *Metafísica*²².

Sin embargo, así como el ente es lo primero que es aprehendido de modo absoluto, así el bien es lo primero que es aprehendido por la razón práctica, la cual se ordena a la acción, pues todo agente obra por un fin, el cual tiene razón de bien. Y por ello el primer principio de la razón práctica es el que se funda sobre la razón de bien, la cual es “el bien es lo que todos apetecen”. Por lo tanto, este es el primer precepto de la ley: “el bien debe ser hecho y perseguido, y el mal debe ser evitado”. Y sobre este se fundan todos los otros preceptos de la ley de la naturaleza, en cuanto que pertenecen a la ley de la naturaleza todas las cosas que han de ser hechas o evitadas que la razón práctica aprehende naturalmente como bienes humanos²³.

Pero como el bien tiene razón de fin, y el mal de lo contrario, todas aquellas cosas hacia las que el hombre tiene una inclinación natural, la razón las aprehende naturalmente como buenas y, consiguientemente, como que han de ser perseguidas en la acción, y sus contrarias, como malas y que han de ser evitadas. De ahí que el orden de los preceptos de la ley de la naturaleza sea según el orden de las inclinaciones naturales²⁴.

Y se encuentra en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza que tiene en común con todas las sustancias, esto es, toda sustancia apetece la conservación de su ser según su naturaleza. Y según esta inclinación, pertenecen a la ley natural aquellas cosas por las cuales se conserva la vida del hombre, y se impide lo contrario. En segundo lugar, hay en el hombre una inclinación a algunas cosas más especiales, según la naturaleza que tiene en común con los otros animales. Y según esto, se dice que son de ley natural aquellas cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales, como la unión del macho con la hembra, la educación de la prole y similares. En tercer lugar, hay en el hombre una inclinación al bien según la natura-

llicant quid significant, sicut intelligenti quod Angelus non est corpus, per se notum est quod non est circumscrip-tive in loco, quod non est manifestum rudibus, qui hoc non capiunt.

²² *In his autem quae in apprehensione omnium cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis, et super hoc principio omnia alia fundantur, ut dicitur in IV Metaphys.*

²³ *Sicut autem ens est primum quod cadit in apprehensione simpliciter, ita bonum est primum quod cadit in apprehensione practicae rationis, quae ordinatur ad opus, omne enim agens agit propter finem, qui habet rationem boni. Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt. Hoc est ergo primum praeceptum legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum. Et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae, ut scilicet omnia illa facienda vel vitanda pertineant ad praecepta legis naturae, quae ratio practica naturaliter apprehendit esse bona humana.*

²⁴ *Quia vero bonum habet rationem finis, malum autem rationem contrarii, inde est quod omnia illa ad quae homo habet naturalem inclinationem, ratio naturaliter apprehendit ut bona, et per consequens ut opere prosequenda, et contraria eorum ut mala et vitanda. Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae.*

leza de la razón, que es propia suya, como que el hombre tenga inclinación a conocer la verdad acerca de Dios, y por ello que viva en sociedad. Y según esto, pertenecen a la ley natural aquellas cosas que pertenecen a una inclinación de este tipo, como que el hombre evite la ignorancia, que no ofenda a aquellos con quienes debe convivir, y las demás cosas similares que pertenecen a esta inclinación²⁵.

Como se ve, el texto mencionado expone que la ley natural posee muchos preceptos. Sin embargo, de ellos, uno es el principal: el primer principio de la razón práctica, también llamado primer precepto de la ley natural –en adelante, PPLN–, “bonum est faciendum et prosequendum, et malum est vitandum”. Tradicionalmente, expone Grisez, tal precepto ha sido interpretado como un imperativo que obliga a realizar el bien moral. “Bonum”, en tal frase, denotaría el bien moral. Sin embargo, no es así.

El primer principio de la razón práctica no es un imperativo: es sabido que la razón práctica difiere de la especulativa por su fin: la especulativa considera la verdad por mor de sí misma; la práctica, en orden a la acción. La razón práctica es principio de acciones, pero para ser principio activo, “está sujeto a todas las condiciones necesarias para cualquier principio activo. Una de ellas es que todo principio activo actúa por un fin”²⁶. El modo como el principio activo consciente actúa por un fin –*propter finem*– es *por mor de tal fin*. Pero el fin es captado por la razón como bien. De ahí que el PPLN se funde en la noción de “bien”.

Sin embargo, el PPLN, fundado sobre tal noción, no impone la realización o búsqueda de ningún bien particular. Más bien, “el primer principio de la razón práctica expresa la imposición de tendencia, la cual es la primera condición de la objetivación de sí misma de la razón, y direccionalidad e intencionalidad, la cual es la condición para la conformidad con la mente por parte de las obras y los fines...”

Al formar este primer precepto, la razón práctica realiza su tarea más básica, pues simplemente determina que cualquier cosa que ella piense debe al menos ser puesta en *orden a algo* (*on the way to something*), como debe ser si la razón ha de ser capaz de pensar de ella prácticamente. Cualquier otro precepto se añadirá a este primero; otros preceptos determinan precisamente cuál es la dirección y cuál debe ser el punto de partida si tal dirección ha de ser seguida”²⁷.

Pues bien, y esto es fundamental, ¿cuál es el bien al que se refiere el PPLN cuando expone que este debe ser hecho y perseguido? No es el bien moral, esto es, el bien propio de las acciones humanas, expone Grisez, por la sencilla razón de que,

²⁵ *Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis, prout scilicet quaelibet substantia appetit conservationem sui esse secundum suam naturam. Et secundum hanc inclinationem, pertinent ad legem naturalem ea per quae vita hominis conservatur, et contrarium impeditur. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia. Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria, sicut homo habet naturalem inclinationem ad hoc quod veritatem cognoscat de Deo, et ad hoc quod in societate vivat. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendant cum quibus debet conversari, et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant.*

²⁶ FP, pág. 177.

²⁷ FP, pág. 179.

siendo el primer principio de la razón práctica, y suponiéndose a todo razonamiento práctico, también se supone, *es usado*, en el razonamiento práctico del malvado. Sería absurdo que quien actúe mal, incluso con conciencia de actuar mal, utilice de modo erróneo un principio que le prescribe actuar moralmente bien. Siendo el PPLN la condición de posibilidad del razonamiento práctico en general, y no solo del bueno moralmente, se encuentra presente en todo razonamiento práctico, bueno o malo moralmente. Lo mismo acontece con todos los primeros principios de la ley natural en general: como dirán Finnis y Grisez en un artículo posterior, “los primeros principios del razonamiento práctico subyacen y hacen posible el razonamiento tanto de buenas como de malas personas. El precio de negar esto es decir que los inmorales son totalmente irracionales, y por ello libres de responsabilidad moral”²⁸. Lo que sucede con quien actúa moralmente mal es que en su actuación no persigue bienes de modo consistente con *todos* los principios de la razón práctica. De ahí que el PPLN, en definitiva, aunque sea el primer principio de la “ley natural”, por ser en realidad el primer principio del razonamiento práctico en general, *no es el primer principio de la moralidad*. Sostener que lo es lleva a un socratismo absurdo: negar toda racionalidad a la acción moralmente mala²⁹.

Más aún, el PPLN prescribe no solo que el bien debe ser “hecho”, sino también “perseguido”. Y el bien moral sólo puede ser hecho, pero no perseguido. El *prosequendum* de la fórmula tomista queda inexplicado si se entiende al bien del PPLN como el bien moral. Y, agrega Grisez de modo lapidario, si entendemos el “bonum” mencionado en el PPLN como el bien moral, entonces lo que tenemos es a Kant³⁰. De afirmar que el bien al que dirige el PPLN es el bien moral a afirmar que “no es posible pensar absolutamente nada ni en el mundo, ni fuera de él, que pueda ser tenido por incondicionalmente bueno, sino solamente una buena voluntad”³¹, no hay más que un paso, y uno necesario.

Tampoco es el bien mentado en el PPLN el bien trascendental: “[...] el texto

²⁸ FINNIS, John y GRISEZ, Germain, “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny”, *American Journal of Jurisprudence*, 26, 1981, pág. 26.

²⁹ Respecto a cuál sea el primer principio de la moralidad, Grisez, Finnis y Boyle, en un artículo que no pretende ser exegético de la doctrina de Santo Tomás, lo enuncian así: “[...] in voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will toward integral human fulfillment”: GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph y FINNIS, John, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, *American Journal of Jurisprudence*, 32, 1987, pág. 128. Finnis sostendrá también que Santo Tomás mismo habría considerado como primer principio de la moralidad uno distinto del PPLN, a saber, el que prescribe que se debe amar al prójimo como a sí mismo (cf., FINNIS, John, “Aquinas’ Moral, Political and Legal Philosophy”, en ZALTA, Edward N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/>, 2005, 3.2. En adelante, “*Aquinas Stanford*”).

³⁰ Cf. *FP*, pág. 198.

³¹ KANT, Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, I, pág. 11 de la edición de Felix Meiner de 1993 (Hamburg, 1993) (AA IV, 393).

(Por supuesto, alguien podría decir que Santo Tomás dio ese paso: cf. el texto siguiente: “Ad secundum dicendum, quod homo non dicitur bonus simpliciter ex eo quod est in parte bonus, sed ex eo quod secundum totum est bonus: *quod quidem contingit per bonitatem voluntatis*. Nam voluntas imperat actibus omnium potentialium humanarum”: *De Virtutibus*, q 1. a 7. ad 2, énfasis añadido). Se ocupa la versión disponible en www.corpusthomicum.org.

mismo indica claramente que Santo Tomás se ocupa con el bien como objeto de la razón práctica; por ende, los bienes significados por el ‘bien’ del primer principio serán los *bienes humanos*. Debe ser así, desde que el bien perseguido por la razón práctica es un objetivo de una acción *humana*”³². Por ello mismo, nuevamente, tampoco se trata del bien moral: “[...] la preservación de la vida es ciertamente un bien humano. El acto que preserva la vida no es la vida preservada; de hecho, son tan distintos que es posible que tal acto que preserva la vida sea moralmente malo mientras la vida preservada permanece como un bien humano”³³.

Tampoco es el “último fin del hombre”, por la sencilla razón de que, siendo el PPLN el primer principio de la razón práctica, gobierna todo razonamiento práctico, de modo que “el razonamiento inmoral de don Juan está gobernado por el primer principio de la razón práctica. Pero él está actuando contra, no hacia, el fin último del hombre”³⁴.

Tenemos que el PPLN dirige hacia la búsqueda de bienes humanos. Pero no basta, obviamente, con tal primer precepto, para guiar la praxis. El PPLN no es la ley natural. Se requiere algo más: “La razón práctica, equipada con el primer principio que ha formado, no extrae toda la ley natural de sí misma. Es cierto que si ‘la ley natural’ se refiere a todos los juicios prácticos generales que la razón práctica puede formar, mucho de la ley natural puede ser derivado por razonamiento. Pero la razón necesita puntos de partida. Y es con estos puntos de partida con los que Santo Tomás se ocupa al final del quinto párrafo. Los preceptos primarios de la razón práctica, dice, se refieren a las cosas-que-deben-ser-hechas que la razón práctica capta naturalmente como bienes humanos, y las cosas-que-deben-ser-evitadas que se oponen a tales bienes”³⁵. Tales cosas no son acciones moralmente buenas, por no tener por objeto el PPLN el bien moral. Tales cosas son, según expone el mismo Angélico, los fines de las inclinaciones naturales. Y estos fines, las cosas a las que ellas se sienten inclinadas, *no son bienes morales: son bienes premorales*: la subsistencia en el ser (realmente distinta del acto moralmente bueno de intentar mantenerse en el ser), la educación de los hijos (realmente distinto del acto moralmente bueno de educar a los hijos), la verdad acerca de las cosas divinas (realmente distinta del acto de buscar y decir la verdad). *Los primeros preceptos de la ley natural prescriben la búsqueda de bienes premorales*. Y estos bienes premorales tienen prioridad sobre los morales, en cuanto son causa final de éstos: “[...] la búsqueda del bien que es el fin es primaria; la realización del bien que es el medio es subordinada”³⁶. Mentir es malo porque atenta contra el alcanzar un bien, el conocimiento, que es premoral. Sin embargo, ello no implica consecuencialismo, por cuanto Santo Tomás concibe, a diferencia de los consecuencialistas, que existen conexiones intrínsecas entre la acción y el bien al que se ordena, de modo que algunas acciones son intrínsecamente malas.

Más aún: dichos preceptos primarios distintos del PPLN son irreductibles

³² *FP*, pág. 184.

³³ *FP*, pág. 184.

³⁴ FINNIS y GRISEZ, “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny”, ob. cit., pág. 27.

³⁵ *FP*, pág. 179.

³⁶ *FP*, pág. 184.

entre sí. Por ende, los preceptos son *básicos*. Y si los preceptos son básicos, es porque lo son los bienes cuya consecución prescriben: los fines de las inclinaciones naturales son *bienes básicos*, y todos ellos bienes humanos. La misma búsqueda de la verdad acerca de Dios es *una* de las tendencias del hombre, realmente distinta de su tendencia a subsistir en el ser. Y, además, la misma razón práctica tiene su propio fin, se encuentra ella misma inclinada: su fin, dice Grisez, es la dirección de las otras inclinaciones a su fin. Así se puede explicar la unidad de la ley natural, aunque sus preceptos sean básicos: “[...] la ley natural tiene muchos preceptos que se encuentran unificados en esto, que todos estos preceptos se ordenan a que la razón práctica misma alcance su propio fin: la dirección de la acción hacia el fin”³⁷.

Lo anterior es importante para entender la génesis de la noción de “obligación”. La obligatoriedad de realizar los actos mandados por la ley natural no emana de un acto de voluntad divina, como si fuese obligatorio realizar lo preceptuado por la ley natural porque Dios así lo manda. Agudamente expone Grisez que para sostener tal, todavía habría que justificar un principio práctico que ordene realizar lo que Dios manda –“se debe realizar lo mandado por Dios”–, y la justificación de la obligatoriedad de tal precepto manifiestamente no puede provenir de un acto de la voluntad de Dios, porque lo supondría. La obligación que existe de realizar una acción deriva de la captación por la razón práctica de la necesidad de realizar tal acción para alcanzar uno de los fines de las inclinaciones naturales: “[...] la obligación es un concepto estrictamente derivativo, con su origen en los fines y las exigencias puestas por los fines. Si la ley natural impone que actos buenos deben ser realizados, es solo porque primariamente impone con necesidad racional que un fin debe ser perseguido”³⁸. La anterioridad del concepto de obligación al de Dios es aún más claro si se tiene en consideración que los primeros principios son indemostrables, “autoevidentes”, y es evidente que “un conocimiento de Dios no es, de modo alguno, condición para la formación de principios autoevidentes, a menos que tales principios sean aquellos que especialmente tratan sobre Dios”³⁹.

Por último, y con esto llegamos a lo más importante para el tema que nos interesa en este trabajo: si los bienes humanos a los que ordena la acción la ley natural son bienes básicos, esto es, irreductibles entre sí, entonces, *no existe un único fin último del hombre que sea similar para todos*. Ello podría sostenerse solo si se considera que existe algún bien que tenga un estatus jerárquico superior al de los demás. Pero son todos irreductibles entre sí, luego básicos, luego incommensurables, luego no puede decirse que la persecución de ninguno de ellos sea *per se* superior a la persecución de algún otro. Aunque, efectivamente, expone Grisez, siguiendo en esto a Aristóteles, la voluntad tiende naturalmente a algún fin último, sin embargo, no tiende a ninguno

³⁷ FP, pág. 181.

³⁸ FP, pág. 182.

Esto no excluye que la existencia misma de la ley natural sea causada por Dios, en cuanto éste es causa eficiente de la naturaleza humana que incluye razón práctica e inclinaciones naturales a ciertos bienes humanos básicos. *En este sentido*, puede decirse que la obligatoriedad de la ley natural depende de un acto de la voluntad de Dios. Esto lo reconoce Grisez: “Aquinas holds that God’s will is prior to the natural law, since the natural law is an aspect of human existence and man is a free creation of God”: FP, pág. 192.

³⁹ FP, págs. 192-193.

determinado. “Podemos decir que la voluntad naturalmente desea la felicidad, pero esto es solamente decir que el hombre no puede sino desear el alcanzar tal bien, cualquiera que sea, por mor del cual actúa como último fin”⁴⁰. En otras palabras: aunque el hombre debe actuar por mor de un fin último, *éste no está dado por naturaleza*, y por ello “el hombre puede realizar todos los compromisos básicos que orienten su vida entera. La voluntad humana se encuentra naturalmente no determinada precisamente en cuanto el precepto de que el bien debe ser perseguido trasciende la dirección de la razón respecto de cualquiera de los bienes particulares que son objetivos posibles de la acción humana. Pero la capacidad de escoger el fin último concreto por mor del cual ha de actuar no surge de ningún carácter absurdo en la naturaleza humana y su situación. Esta capacidad tiene su base inmediata en la multiplicidad de fines entre muchas síntesis de los cuales puede el hombre elegir, junto con la capacidad de la razón humana de pensar en términos de fin como tal. Esta última capacidad se manifiesta en el primer principio de la razón práctica, y es la misma capacidad que fundamenta la capacidad de escoger”⁴¹. De ahí que lejos de estar determinado por naturaleza a ser metafísico, el hombre puede decidir entre serlo o ser deportista, científico, empresario, etc. Todos dichos compromisos básicos –“básicos”, por ende, incommensurables– son posibles al hombre por la transcendencia del bien mentado por el PPLN sobre cualquier bien particular⁴². Y todos dichos compromisos básicos serán iguales en su dignidad. No habiendo posibilidad de jerarquía entre los bienes básicos, no la hay entre los compromisos básicos por los cuales se decide buscar tal o cual síntesis de ellos. Y, sin embargo, los compromisos básicos no son absurdos: no hay aquí existencialismo alguno. El punto de partida de los compromisos básicos es la captación de ciertos ítems como *naturalmente* buenos para el hombre.

Y, ¿qué ha de decirse, sin embargo, de las claras aserciones de Santo Tomás sobre la existencia de un fin último natural para el hombre, y la superioridad de la vida contemplativa sobre la activa? La respuesta de Grisez es sencilla: tal doctrina es inconsistente con la doctrina expuesta por el Aquinate en el *Tratado de la Ley*⁴³. En un artículo posterior a “The First Principle” dirá, junto a Finnis, que “incluso si el texto de Santo Tomás apoyase una jerarquía aristotélica de los bienes humanos [...] rechazaríamos tal jerarquía”⁴⁴. Con todo, debe dejarse claro que Grisez pretende haber expuesto la posición tomista genuina sobre la ley natural, aun cuando la considere inconsistente con la doctrina tomista sobre el fin último del hombre, de raigambre aristotélica. Para Germain Grisez, una correcta lectura del texto tomista sobre la ley natural nos lleva a entender la multiplicidad irreductible de modos de perfección del hombre. Estamos frente a una ética perfeccionista, teleológica si se quiere, pero pluralista.

⁴⁰ FP, pág. 200.

⁴¹ FP, pág. 200.

⁴² Esta transcendencia de tal bien sobre cualquier bien particular *humano* lleva a decir a Grisez que tal bien es “like a transcendental in its reference to all human goods”: FP, pág. 199, aun cuando no sea el bien como transcendental convertible con el ente.

⁴³ Cf. FINNIS y GRISEZ, “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerney”, ob. cit., pág. 31.

⁴⁴ Ibid., pág. 30.

V. La exposición de John Finnis

La NNLT alcanzaría celebridad a partir de la publicación en 1980 de *Natural Law and Natural Rights*, de John Finnis. La importancia de este libro es que, encontrándose en él “lo que los taxonomistas de textos etiquetarían como una ‘ética’, una ‘filosofía política’ y una ‘filosofía del derecho’ o ‘jurisprudencia’”⁴⁵, se inicia con el análisis de un tema propio de la filosofía del derecho, la relación entre descripción y valoración del derecho. En su capítulo I, Finnis expone la mejor refutación que se ha dado hasta el momento del llamado “positivismo conceptual”, mostrando la necesidad para el teórico descriptivo del derecho de realizar una previa valoración de qué sea lo bueno o malo para el hombre, si lo que se quiere es *describir*, no ya solo evaluar, el fenómeno jurídico. El sofisticado argumento de Finnis le devolvió la vida al iusnaturalismo jurídico en el ámbito anglosajón, y de ahí la referencia obligada a la obra de Finnis en todos los tratamientos contemporáneos de filosofía del derecho.

El caso es que, además de tal tema, el libro incluye, como dice el mismo Finnis, una “teoría ética”, basada precisamente en la relectura de la ética tomista iniciada por Grisez. En ese sentido, la deuda de Finnis con Grisez es reconocida explícitamente en varios pasajes y notas. Finnis quiere desarrollar una teoría de la ley natural, entendiendo por tal una que expresa “reflexivamente los requerimientos e ideales de la razonabilidad práctica”⁴⁶. ¿Qué es ser “razonable prácticamente”? Es ser “consistentes, atentos a todos los aspectos de la oportunidad y florecimiento humano, y conscientes de su conmensurabilidad limitada; preocupados por remediar deficiencias y quebrantos, y conscientes de sus raíces en los varios aspectos de la personalidad humana y en las condiciones económicas y materiales de otro tipo de la interacción social”⁴⁷. Como la ética de Aristóteles, la de Finnis pretende ser una del “florecimiento humano” (*flourishing*). Pero para determinar en qué consista tal florecimiento, no recurrirá a ningún argumento similar al de la función. Y es que, considera Finnis, todo argumento que pretenda deducir consecuencias normativas de la consideración meramente especulativa de la función de una cosa es falaz. De la consideración de meros hechos no se puede seguir consecuencia normativa alguna. La objeción tradicionalmente adscrita a Hume al respecto es simplemente correcta⁴⁸.

⁴⁵ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, New York, Oxford University Press, 1980, pág. v. En adelante, “NLNR”.

⁴⁶ NLNR, pág. 29.

⁴⁷ NLNR, pág. 15.

⁴⁸ Finnis rechaza expresamente el argumento de la función, al que llama “a piece of bare ‘physics’” en *Fundamentals of Ethics*: “[...] the main thing wrong with Aristotle’s ‘unique function’ argument is simply that it adduces a bare fact (the alleged fact that we are unique in such and such a respect). Though this may be a fact of great importance for a description of the universe, it has no significance for practical understanding, i.e. for an understanding of what is *good* in human life. The argument is a piece of bare ‘physics’, from which nothing of this sort follows for ethics”: FINNIS, John, *Fundamentals of Ethics*, Washington, Georgetown University Press, 1983, págs. 15-16; en adelante, “*Fundamentals*”. Además, expresa Finnis, ni siquiera es el caso que la actividad contemplativa sea la actividad propia y única del hombre, desde que el mismo Aristóteles sostiene que es común al hombre y a los dioses (cf. *ibíd.*, pág., 15).

En un texto reciente sostiene, además, que dicho argumento ni siquiera fue aceptado por Santo Tomás (cf., *Aquinas Stanford*, 1.1), e incluso que la identificación de un “fin último” para el hombre, la contemplación de Dios, no es fundamental en la ética del Aquinate para la justificación de principios morales o

Si no podemos partir, para realizar nuestro razonamiento práctico, de meras descripciones, ni de consideraciones metafísicas, ¿cuáles serán los puntos de partida de tal razonamiento? Finnis sostiene que son los primeros principios de la razón práctica –también los llama “primeros principios de la ley natural”. Así como en el ámbito especulativo deben existir ciertos primeros principios subyacentes a todo razonamiento, aun cuando no se encuentren explicitados en él al modo de premisas, v. gr., el principio de no contradicción, y que constituyen la condición de posibilidad del ejercicio de la razón en su uso teórico en general, así debe haberlos en el ámbito del ejercicio práctico de la razón. Estos primeros principios son inderivables –por eso son “primeros”–, tanto unos de otros como de principios especulativos; indemostrables –porque su demostrabilidad implicaría una regresión al infinito en el razonamiento práctico, lo que impediría todo razonamiento– y autoevidentes. ¿Cuáles son estos? Los que prescriben la persecución de lo que Finnis llamará “bienes humanos básicos”, esto es, ítems perfectivos del hombre, cada uno de ellos constituyentes parcialmente del florecimiento humano, y cuyo carácter valioso es captado inmediatamente por cualquiera que tenga la experiencia relevante del ítem en cuestión y entienda los términos mediante los cuales el primer principio enuncia la necesidad (“deber”, no moral todavía) de ser perseguida tal cosa.

¿Cuáles son estos bienes humanos básicos? Para Finnis, tales son los objetos de lo que Santo Tomás llamaba “inclinaciones naturales”. Innovando sobre Grisez –aunque la teoría de los bienes básicos se encuentra virtualmente contenida en el artículo de este sobre el PPLN–, dará una lista de lo que considera son tales bienes básicos: conocimiento, vida, juego, experiencia estética, sociabilidad (amistad), razonabilidad práctica, religión⁴⁹. En un artículo posterior, escrito junto a Grisez y Joseph Boyle, Finnis añadirá otros ítems: la armonía interior (la no existencia de deseos en conflicto entre ellos) y la paz de la conciencia (la armonía entre los propios juicios y acciones)⁵⁰. Obviamente, no es el caso que Finnis sostenga que solo tales ítems sean valiosos: más bien, todo lo que podamos desear es, o un modo de uno de estos bienes, o resulta de la combinación de ellos, o es un medio para alcanzarlos (los bienes como medios: dinero, comida, etc.), o son signo de su posesión (el honor), o, en el, caso del placer, es accesorio a una participación en uno de estos bienes básicos, incrementando tal placer la bondad de la participación misma (así, el alcanzar un conocimiento experimentando tal alcanzar dicho conocimiento placenteramente es

prácticos en general, y que su inclusión en la *Summa Theologiae* al inicio del tratamiento de la moralidad humana en general se debe, probablemente, a la necesidad de adecuarse a los requerimientos pedagógicos de la teología (cf., *Aquinas Stanford*, 1.2).

⁴⁹ Hasta donde sé, el intento de Finnis de otorgar una lista de bienes humanos básicos, esto es, irreductibles e incommensurables entre sí, encuentra su antecedente más remoto en Bentham, quien, haciendo sinónimo “placer” de “bien”, otorga una lista de catorce “placeres básicos” –constitutivos de “placeres complejos”–, todos igualmente valiosos, que han de ser perseguidos en la praxis, placeres básicos que incluyen desde los placeres del sentido hasta los de la piedad, pasando por los placeres de la benevolencia y de la malevolencia. Cf. el capítulo V de su *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789). Con todo, lo anterior es discutible, pues alguien podría considerar que tales catorce placeres complejos son *modos* de un solo bien: el placer.

⁵⁰ Cf. GRISEZ, BOYLE y FINNIS, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, ob. cit., pág. 108.

un modo de participar más perfecto en el bien mismo del conocimiento). En cuanto los principios que dirigen a la consecución de tales bienes son inderivados y primarios, la búsqueda de alguno de estos bienes, o sus derivados, es una condición de inteligibilidad de toda acción humana. La captación de cuáles sean los bienes básicos y la enunciación de los primeros principios a ellos referidos, realizada por todo agente, tiene valor normativo, pero la reflexión sobre ellos, realizada por el filósofo, tiene también valor explicativo.

Más aún: en *Aquinas*, el filósofo oxoniense adscribirá tal teoría de la existencia de bienes humanos básicos al mismo Santo Tomás⁵¹, y precisamente tomando como punto de partida lo expresado en la I-II q.94 a.2. ¿Cuáles serían los bienes básicos identificados por el Aquinate? Ante todo, los objetos de las inclinaciones naturales mencionadas en el artículo citado de la *Summa: vida humana*, objeto de la primera inclinación natural del hombre; la unión de macho y hembra y la educación de la prole, objetos de la segunda inclinación, y que Finnis entiende más bien como elementos de un único bien básico: *el matrimonio*; *el conocimiento* y *la vida en sociedad* (cuyo caso central es la amistad), mencionados en tercer lugar por Santo Tomás. El mismo santo habría agregado a la lista, en otros lugares, otros ítems: la *razonabilidad práctica* –mencionada en el artículo siguiente de la *Summa* como una inclinación del hombre “ad hoc quod agat secundum rationem”–, también denominable “virtud” (cuyo elemento central es la prudencia), y la *religión*⁵². Es decir, Finnis adscribe a Santo Tomás casi la misma lista de bienes básicos por él identificados en 1980. Lo mismo en un artículo de 2005 para la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* que pretende exponer la filosofía moral y política de Santo Tomás⁵³. Todo ello, dicho sea de paso, con abundantes citas de textos tomistas justificando tal adscripción. Y ¿qué es la felicidad, entonces, como fin último? La felicidad es la realización o perfección del sujeto, pero no es un ítem más de la lista, sino más bien “un tipo de síntesis de ella: la satisfacción de todos los deseos inteligentes y la participación en todos los bienes humanos básicos (sean los que sean), y, por ello, una realización completa e integral”⁵⁴. De la interpretación finnisiana se sigue que entender la felicidad como algo a lo que se tenga inclinación natural –como efectivamente se la tiene–, del mismo modo que se tiene inclinación natural a los bienes básicos, implica cometer un error categorial. La inclinación a la felicidad no es el mismo tipo que la inclinación a ningún otro bien básico, ni siquiera al bien del conocimiento, aunque éste sea el conocimiento de Dios.

¿Cuál es, entonces, la función del PPLN? Tiene una función análoga a la del principio de no contradicción en el caso del razonamiento teórico: éste no sirve de

⁵¹ “Are there, then, a number of basic human goods, not fully reducible to any one most fundamental good? Aquinas maintains that there are”: FINNIS, John, *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, New York, Oxford University Press, 1998, pág. 79. En adelante, “*Aquinas*”.

⁵² “Harmony with the transcendent source of the universe’s existence and order is a good which Aquinas judges basic and the object of natural inclination; it probably should not be reduced either to ‘knowledge about God’ or to *societas* and friendship, for it goes beyond knowing and loving to becoming like (*assimilatio*). So that can be added to the list”: *Aquinas*, pág. 85.

⁵³ Cf. *Aquinas Stanford*, 2.4.3 y 2.5.

⁵⁴ *Aquinas*, pág. 86.

premisa de ningún razonamiento en particular, sino que simplemente prohíbe la incoherencia. Dicho principio rige también el razonamiento práctico. Análogamente, el PPLN no sirve de premisa en razonamiento práctico alguno, pero se encuentra presente en todo razonamiento práctico verdadero, en cuanto prohíbe la carencia de finalidad (*pointlessness*), y lo hace “exigiendo que toda acción deliberada sea realizada últimamente por mor de algún beneficio”⁵⁵. En *Aquinas*, por su parte, sostendrá que la forma de dicho primer principio es la forma de todo juicio práctico⁵⁶. En un artículo de 2005, dirá finalmente que es “formal y, en cierto sentido, carente de contenido”⁵⁷, pero ello no implica que sea vacío o carente de significación, desde que “su forma puede ser considerada el marco, y su normatividad la fuente, de la normatividad de los primeros principios sustantivos y de los principios morales inferibles de ellos”⁵⁸.

Importante para lo que nos interesa es lo siguiente: todos los bienes básicos tienen la misma jerarquía ontológica, y por ser básicos, ninguno es meramente instrumental para la consecución de otro. Ello posibilita el darse de diversos modos de vida humano, orientados por distintos planes de vida, en los cuales se pone como fin último alguno de estos bienes. Así, “un académico (*scholar*) decide dedicarse a la búsqueda del conocimiento, y consiguientemente, le otorga prioridad a sus demandas, en mayor o menor grado (y quizás por una vida entera), por sobre las amistades, el culto, juegos, arte y belleza de las que podría haber, de otro modo, gozado”⁵⁹, de modo que “cada uno de nosotros tiene un orden subjetivo de prioridad entre los valores básicos”, y las razones para escoger tal *ranking* “están relacionadas con el propio temperamento, la educación, las capacidades y oportunidades, no con diferencias de grado de valor intrínseco entre los valores básicos”⁶⁰.

Es obvio que los puros primeros principios de la ley natural, que ordenan perseguir los bienes básicos, no otorgan una guía lo suficientemente determinada para nuestra praxis cotidiana. Más aún: una acción coherente con alguno de tales principios –y, por ello, con el PPLN– puede ser inmoral: así la acción de mentir para salvar una amistad. La praxis es moralmente correcta cuando se adecua no solo a los primeros principios –toda praxis racional se adecua al menos a alguno de ellos–, sino a lo que Finnis llama “exigencias de razonabilidad práctica”, esto es, requisitos para que la praxis sea completamente razonable y, por ende, pueda participar el sujeto en el bien básico de la razonabilidad práctica. Tales son: tener un plan de vida coherente, no realizar ninguna preferencia arbitraria entre los bienes básicos, no realizar preferencia arbitraria alguna entre las personas, tener cierto desapego respecto de los propios compromisos particulares, y compromiso con los generales, elegir medios adecuados para la consecución de los fines deseados, respetar todo bien básico en cada acción, promover el bien común de las comunidades en las que uno se inser-

120. ⁵⁵ GRISEZ, BOYLE y FINNIS, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, ob. cit., pág.

⁵⁶ Cf. *Aquinas*, pág. 89.

⁵⁷ *Aquinas Stanford*, 2.3.

⁵⁸ Íd.

⁵⁹ *NLNR*, pág. 93.

⁶⁰ *NLNR*, pág. 94.

ta, y seguir siempre la propia conciencia⁶¹. Pues bien: lo interesante es que Finnis expone que, a la hora de diseñar el propio plan de vida, cuya existencia es requisito mínimo de racionalidad de cualquier acción, se ha de realizar, inevitablemente, un compromiso con la búsqueda de un bien básico particular. Según se vio, dicha elección, para ser razonable, debe basarse en la adecuada consideración de las propias capacidades, posibilidades e incluso gustos. En este momento, Finnis reitera expresamente su rechazo a la idea de que exista un solo modo de florecimiento humano, o bien alguno superior a otro: “[...] sólo un fanático inhumano piensa que el hombre está hecho para florecer de un solo modo o sólo para un propósito. Si una persona religiosa dice que el hombre está hecho simplemente para la gloria de Dios, o simplemente para la vida eterna en amistad con Dios, debemos replicar preguntándole si la gloria de Dios no puede ser manifestada en *cualquiera* de los múltiples aspectos del florecimiento humano, si aquellos aspectos no son todos igualmente fundamentales, si acaso el amor de Dios no puede realizarse, y expresarse, en cualquiera de los inexhaustiblemente múltiples planes de vida que se conforman a las exigencias expuestas en este capítulo [las exigencias de razonabilidad práctica]”⁶². Los modos de florecer son múltiples, lo mismo que los planes de vida, y tan inconmensurables como los bienes básicos en los que se fundan.

VI. Robert P. George

Probablemente, quien mejor haya expuesto el carácter pluralista del perfeccionismo de la NNLT sea Robert P. George, hoy día el representante más importante de dicha corriente en Estados Unidos. En 1993, publica *Making Men Moral*, en el cual desarrolla la más importante defensa contemporánea de la llamada legislación moralista o paternalista, esto es, aquella que tiende principalmente a mejorar el carácter de los ciudadanos, ejemplo característico de la cual es la legislación que castiga ciertas ofensas “sin víctimas”, esto es, ofensas a deberes para consigo mismo.

George desarrolla un convincente y sofisticado argumento, en diálogo con autores liberales, para mostrar la necesidad de que el Estado se preocupe por el carácter moral de sus ciudadanos. En ese sentido, el Estado debe adoptar una legislación perfeccionista, esto es, que tienda a provocar la perfección moral de sus miembros, por la vía de crear un medio ambiente moral que facilite el cultivo de la virtud.

Sin embargo, dicha perfección moral puede ser muy variada, expone George, en cuanto múltiples son los planes de vida inconmensurables entre sí, como lo son los bienes básicos rectores en torno a los cuales se organizan. George hace suya totalmente la teoría de Finnis y Grisez. Por ello, aunque considera que tal teoría se inserta dentro de la llamada “tradición central del pensamiento occidental” en materia moral, dentro de la cual es figura señera Aristóteles, no duda en criticar al Estagirita, no por su ética y política perfeccionista, sino por no ser ésta pluralista. Así, tras exponer la concepción aristotélica sobre la necesidad de que el Estado se

⁶¹ Cf. el capítulo V de *NLNR*.

⁶² *NLNR*, pág. 113.

preocupe de promover la virtud de los ciudadanos, lo que George comparte, realiza una fuerte crítica al perfeccionismo aristotélico. En efecto, sostiene que, “aunque la vida antigua y medieval no carecía de diversidad, Isaiah Berlin probablemente esté en lo correcto al criticar la tradición por fallar en captar la diversidad de formas básicas de bien y el rango de pluralismo válido. Aristóteles, por ejemplo, claramente falló en su teoría ética y política para dar espacio a la diversidad de bienes humanos irreducibles que, considerados como proveyendo razones básicas para la acción y opciones para la elección, son la base para un amplio rango de elecciones, compromisos y planes y tipos de vida valiosos pero mutuamente incompatibles. Y careció de cualquier cosa como un buen argumento para su visión de que debe existir un modo de vida superior único, o una única vida superior para aquéllos que son capaces de ella; ni proveyó alguna cosa que se aproxime a una teoría plausible acerca de dónde encajan los que no son capaces de lo que consideraba el mejor modo de vida en una sociedad que trata tal modo de vida como el mejor”⁶³. Y es que, sostiene George, “no existe un patrón único que cualquiera pueda identificar como el modelo propio de una vida humana, no porque no exista tal cosa como bien y mal, sino porque existen múltiples bienes. Más aún: las personas se realizan parcialmente deliberando y eligiendo por sí mismas un patrón propio”⁶⁴.

George cree que la doctrina aristotélica de la “virtud natural” tiene conexión necesaria con su “elitismo”: “[...] careciendo de una apreciación de la diversidad de bienes humanos básicos, y con ello de la diversidad de modos de vida valiosos ordinariamente a disposición de las personas, Aristóteles supuso erróneamente que las personas tienen estaciones predeterminadas en la vida, y que el legislador sabio que está preocupado de promover la virtud tendrá, en consecuencia, la labor de ubicar a las personas en sus estaciones propias y verificar que cada persona cumpla los deberes de su particular estación. Operando desde una visión del bien humano implausiblemente jerárquica y limitada, Aristóteles falló en percibir que las personas, en tanto lugares de los bienes humanos y de la capacidad racional para la autodeterminación por medio de elecciones libres, son *iguales en dignidad*, por muy disímiles que sean en habilidad, inteligencia y otros dones: de ahí su elitismo, por no mencionar su conocida doctrina de los ‘esclavos naturales’”⁶⁵.

Conviene entender bien a George: él no es un relativista; existen efectivamente cosas buenas y malas, *objetivamente* buenas y malas: tales son los bienes básicos. Solo que los bienes son múltiples e incommensurables. De ahí que cualquier acción, o modo de vida que implique la comisión de tales acciones, que atente directamente contra tales bienes, sea intrínsecamente mala. Por ello, George muestra la maldad intrínseca de acciones como drogarse⁶⁶, tener cualquier tipo de relación sexual fuera

⁶³ GEORGE, Robert P., *Making Men Moral*, New York, Oxford University Press, 1993, pág. 38. En adelante, “MMM”.

⁶⁴ MMM, pág. 39.

⁶⁵ MMM, pág. 39.

⁶⁶ Cf. GEORGE, Robert P. y LEE, Patrick, *Body-Self Dualism in Contemporary Ethics and Politics*, New York, Cambridge University Press, 2009, pág. 115 y sigs. En adelante, “BSD”.

del matrimonio heterosexual⁶⁷, aborto⁶⁸, eutanasia⁶⁹, y en *Making Men Moral* expone que el legislador está legitimado en principio para y, en ocasiones, debe, castigar todas las acciones anteriormente mencionadas, incluyendo el adulterio. Lejos de él, en consecuencia, cualquier tipo de relativismo que esté connotado en el uso ordinario del término “pluralismo”. Se trata, simplemente, de entender que aunque ser virtuoso es ser perfecto, una virtud puede instanciarse en modos de vida totalmente distintos, inconmensurables entre sí, porque múltiples son los bienes humanos, en tanto la naturaleza humana es compleja. Es esta diversidad de bienes básicos la que “frustra cualquier intento de identificar alguna vida ‘superior’ o ‘mejor’ a la cual deban aspirar los que por naturaleza se encuentren adaptados a tal vida (y que, por tanto, sean los ejemplares ‘superiores’ o ‘mejores’ de ser humano)”⁷⁰.

VII. Breves consideraciones críticas sobre el pluralismo de la NNLT

Una vez expuesto el pluralismo de la NNLT, queremos hacer un par de consideraciones críticas sobre el mismo. En primer lugar, debe reconocerse que la NNLT ha mostrado de modo claro el carácter complejo del fin último natural del hombre⁷¹. Frente a ciertos manuales escolásticos que exponían simplemente que el fin del hombre es, simplemente, “conocer a Dios”, de modo que todo otro ítem valioso lo será solo como medio para alcanzar tal fin, la NNLT ha mostrado de modo evidente que el asunto no es tan sencillo. Lo anterior es particularmente claro si se tiene en consideración que el conocimiento de Dios posible al hombre mediante las solas fuerzas de su razón natural es un mero conocimiento proposicional, es decir, consiste en el saber que ciertas proposiciones –“Dios existe”, “Dios es inmutable”– son verdaderas, *así como* en el saber que se desconoce lo que propiamente significan *en Dios* los predicados a Él atribuidos en dichas proposiciones. Quien quiera sostener que tal conocimiento proposicional es, *él solo*, el constitutivo de la felicidad humana, se verá obligado a sostener la más que contraintuitiva aserción de que quien conoce la verdad de tales proposiciones será feliz aun cuando no tenga amigos, pase hambre, frío, le acaezcan una serie de desgracias, y además deberá afirmar que las virtudes

⁶⁷ Cf. *BSD*, pág. 176 y sigs.

⁶⁸ Cf. *BSD*, pág. 118 y sigs.

⁶⁹ Cf. *BSD*, pág. 151 y sigs.

⁷⁰ *MMM*, págs. 39-40.

⁷¹ El fin último sobrenatural del hombre también debe ser complejo, porque supone el natural. Lo cual se demuestra además mediante el siguiente razonamiento: imagínese que usted está contemplando a Dios, pero tiene hambre. Ciertamente, tal situación es enormemente deseable –contemplar a Dios, aunque sea con hambre–, y preferible a cualquier situación terrena que implique no tener hambre. Sin embargo, sigue siendo cierto que *es más deseable todavía* contemplar a Dios sin pasar hambre. Y si hay algo más deseable que el sólo contemplar a Dios, entonces tal contemplación no puede ser, por sí sola, la felicidad perfecta, desde que carece de uno de los requisitos formales que Aristóteles y Santo Tomás asignan a la felicidad: el ser perfecta, esto es, el no dejar nada más que desear. Por ello mismo, Santo Tomás reconoce que el fin sobrenatural del hombre, que se alcanza mediante la gracia, incluye no solo gozo intelectual, sino también gozo sensible, porque es *más deseable* el gozo intelectual (causado por la contemplación de la Verdad) unido al sensible, que el gozo intelectual solo.

morales son deseables *solo* como medio para *tener mayor probabilidad de* alcanzar dicho conocimiento proposicional –porque el vicioso también puede alcanzarlo, según consta por la experiencia de los sentidos (todos conocemos teístas viciosos), y reconoce el mismo Santo Tomás de Aquino^{72 y 73}. El conocimiento natural de Dios,

⁷² “Cognitio Dei per essentiam, cum sit per gratiam, non competit nisi bonis: sed cognitio eius quae est per rationem naturalem, potest competere bonis et malis”: *Summa Theologiae*, I, q. 12, a. 12, ad 3.

⁷³ Ejemplo del tratamiento tradicional del fin último del hombre, justamente criticado por la>NNLT, es el que hace José Joaquín UGARTE en su reciente *Curso de Filosofía del Derecho*, tomo I, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 2010. Ahí se expone que el fin último natural del hombre es “conocer y amar a Dios” (págs. 371, 375) (fin último subjetivo; el objetivo, es Dios mismo), pero, como parece evidente que el puro conocimiento proposicional de Dios alcanzable en esta vida no sacia el deseo humano, expone que “el fin último natural del hombre se alcanza plenamente en la otra vida” (ibíd., pág. 378): “[...] la fugacidad de esta vida, sus limitaciones y penas; el hecho de que muchas veces los logros del hombre en ella dependan de la suerte; el que los bienes que en ella pueden alcanzarse no correspondan siempre a los méritos de cada cual; y sobre todo, que el conocimiento que en ella podemos tener de Dios sea muy limitado; todo esto contrapuesto a la apertura y vocación de la inteligencia y voluntad humanas al conocimiento de la verdad universal y al amor del bien universal, respectivamente, siempre ha hecho pensar al hombre que la felicidad a que está llamado no es propia de esta vida, si bien puede darse en ella como en germen, sino de la vida futura que se tiene después de la muerte” (ibíd. pág. 378).

Si aceptamos la exposición del profesor Ugarte, tendremos que decir que se da el extraño caso de que en el hombre, a diferencia de cualquier otro ente natural, el alcanzar su fin último supone la destrucción del sujeto de tal fin último (porque el alma humana no es el yo, ni persona, según el mismo Santo Tomás expone [“non competit ei (al alma) neque definitio personae, neque nomen”: *Summa Theologiae*, I, q. 29, a.1, ad5], sino que la persona es el cuerpo vivo). Además, ¿cómo será ese conocimiento *natural* de Dios después de la muerte? Ugarte expone –siguiendo a Santo Tomás– que “el alma humana después de la muerte conocerá a Dios como lo conocen las sustancias separadas [ángeles]. Pues bien, las sustancias intelectuales separadas o no unidas a un cuerpo conocen a Dios conociéndose a sí mismas, es decir, conociendo su propia esencia por la cual son semejantes a Dios como a su causa.

El alma humana después de la muerte ya no necesitará volverse a las imágenes para conocer, sino que conocerá volviéndose a lo que es de suyo inteligible, y por ello se conocerá a sí misma por sí misma, y así conocerá a Dios por la semejanza que ella tiene de Dios.

El conocimiento de las cosas naturales que tiene el alma separada es mediante especies que le son participadas por la influencia de la luz divina, de las cuales se hace partícipe, como las otras sustancias separadas [ángeles], aunque de un modo inferior; y este conocimiento es natural, porque Dios es autor no solo de la influencia de la luz gratuita [sobrenatural] sino también de la influencia de la luz natural” (ibíd., pág. 379).

Nosotros no vamos a negar que el alma humana en su estado de separación conozca a Dios y las cosas naturales. Pero para hacerlo requiere de una especial asistencia de Dios, *incluso para conocerlo a Él mismo*, porque toda operación natural del intelecto presupone una operación concomitante de la imaginación (la conversio ad phantasmata, que Santo Tomás reconoce expresamente darse en todo tipo de operación intelectual, incluso la que versa sobre entidades no materiales). No es el caso que el alma separada pueda *por sus propias fuerzas* ver a Dios. Dios, al ser lo supremamente inteligible *quoad se*, es lo menos inteligible *quoad nos*, por la debilidad de nuestro intelecto, que frente a Él se halla como los ojos del murciélago frente a la luz del sol. Esa debilidad de nuestro intelecto es propia de éste, no le es algo accidental por estar unido a un cuerpo (lo contrario implica afirmar que el hombre es un ángel encarnado, dualismo rechazado por Santo Tomás; o, como diría Descartes, que el alma humana es una sustancia *completa*, accidentalmente unida a otra sustancia completa, el cuerpo, para entre ambas formar al hombre. Santo Tomás rechazó expresamente que el alma humana sea una sustancia completa). Para *ver* a Dios, el intelecto humano debe *ser siempre* elevado por Él. De ahí que se requiera asistencia divina para alcanzar *cualquier tipo de* conocimiento, también el de Dios, por parte del alma en estado de separación. Pero ¿en qué sentido puede ser un fin natural el que no puede alcanzarse con las propias fuerzas de la naturaleza? Más aún, si no puede por sí misma ver a Dios el alma en su estado de separación, menos aún puede tener de él el conocimiento proposicional sobre Él que tenemos en esta vida, desde que la actualización de tal conocimiento proposicional (no su mera posesión habitual, que puede tenerla el alma en su estado de separación) implica siempre la realización de un juicio y

que podemos identificar sin problemas con el conocimiento filosófico, es ciertamente parte del fin último del hombre; es más, *es la parte principal del mismo*, según intentaremos mostrar después, pero no es él solo el constitutivo de la felicidad humana natural. En ese sentido, podemos aceptar que existen lo que la>NNLT llama “bienes básicos”^{74y75}.

Debemos, en efecto, a la>NNLT una clara demostración del carácter complejo del fin último del hombre. Tener buen estado físico no es deseable meramente como medio para realizar la contemplación. Es intrínsecamente deseable. También le debemos el haber vuelto a mostrar el carácter inderivable de los primeros principios del razonamiento práctico, cómo Santo Tomás reconocía tal cosa y que, lejos de suponer la llamada “falacia de Hume” una liquidación de la ética tradicional, el tomismo, en cuanto reconoce que el razonamiento práctico tiene puntos de partida distintos

la consiguiente conversión a las imágenes (conversión imposible al alma en estado de separación, desde que la imaginación es una facultad orgánica).

Más aún: la posición de Ugarte hace innecesaria la resurrección del cuerpo –que, insistamos, es el yo humano mismo. Si el alma humana ya ve, mediante asistencia divina, a Dios, y este ver es *él solo*, su fin natural, ¿para qué habría de volver a informar una materia y constituir un cuerpo? ¿Solo para alcanzar el fin *sobrenatural*? Pero si requiere, si le es *necesario* el cuerpo para alcanzar el fin sobrenatural, cuya parte esencial es, precisamente, la visión de Dios previa elevación del intelecto humano mediante la luz de la gloria, entonces significa que el conocimiento *natural* que alcanzaba sin el cuerpo –sin el yo– no era tan perfecto como el mismo que podía alcanzar constituyendo un cuerpo.

Además, si el fin último natural consiste *solamente* en ver a Dios, y se alcanza *necesariamente* al morir, entonces, ¿no sería lo más sensato matarnos todos inmediatamente? No se puede responder a esta pregunta diciendo: “no, no se debe, porque para alcanzar el fin natural se ha de comportar moralmente bien, y suicidarse atenta contra la moral”, porque, si una acción es moralmente buena si conduce al último fin, si el fin natural del hombre es solo conocer a Dios tras la muerte, y tal fin se alcanza necesariamente tras la muerte, entonces no es inmoral suicidarse, sino que es más bien lo exigido moralmente, porque es el tipo de acción que lleva a alcanzar el fin natural.

Unido a lo anterior, debe tenerse en cuenta que no es cierto que la *sola* contemplación de Dios sacie la capacidad desiderativa humana. Podrá saciar la capacidad desiderativa de la voluntad, pero no de los apetitos sensibles, que dependen de los sentidos, que no pueden poseer a Dios, sino solo satisfacerse por la posesión de bienes sensibles, y que son tan apetitos como la voluntad, y tan propios del hombre como ella. Solo de modo milagroso puede la contemplación de Dios provocar gozo sensible. Pero lo que acontezca por milagro no es propio del fin último natural del hombre.

⁷⁴ Diego Poole cree que se puede aceptar la teoría de los bienes básicos como tomista, en cuanto el mismo Aquinate habría reconocido la existencia de ciertos bienes particulares sin los cuales no se puede ser feliz. Sin embargo, dichos bienes, en el pensar de Santo Tomás, no serían bienes últimos, sino penúltimos, en cuanto “por estos bienes, relacionados necesariamente con la felicidad, el hombre accede con más facilidad a su fin último, que consiste en la unión de todos los hombres con Dios, el único en el que se encuentra la verdadera felicidad”: POOLE, Diego, “Grisez y los primeros principios de la ley natural”, *Persona y Derecho*, 52, 2005, pág. 363. El texto de Santo Tomás, en el que afirmaría la existencia de estos “bienes penúltimos”, es *Summa Theologiae*, I, q 82. a2: “Sunt enim quaedam particularia bona, quae non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus, et huiusmodi voluntas non de necessitate inhaeret. Sunt autem quaedam habentia necessariam connexionem ad beatitudinem, quibus scilicet homo Deo inhaeret, in quo solo vera beatitudo consistit”. El problema, nos parece a nosotros, es el siguiente: el conocimiento de Dios correspondiente a la naturaleza humana no es la visión beatífica, sino un puro conocimiento proposicional, el cual por experiencia manifiesta no satisface el deseo humano. Por ende, los otros “bienes penúltimos” no pueden ser meros medios para alcanzar tal conocimiento proposicional.

⁷⁵ Con esto, aclaro lo expresado en ISLER, Carlos, “Una crítica finnisiana al principio de proporcionalidad”, *Ius Publicum*, 26, 2011, pág. 40, nota 28, en la cual parece rechazarse la existencia de bienes humanos básicos.

del especulativo, es inmune a la tradicional crítica de derivar juicios normativos de otros meramente descriptivos.

Sin embargo, lo que ya resulta más discutible es lo que podríamos llamar su “pluralismo”, esto es, la afirmación de que todos los modos de vida compatibles con el respeto del primer principio de la moralidad sean igualmente perfectivos, igualmente nobles. La NNLT quiere mostrar que existen muchos modos de vida perfectivos para el hombre, y tal cosa la reconocía ya Aristóteles, en cuanto entendía que la vida activa era, ella misma, también perfecta y noble –si bien menos que la contemplativa. Lo mismo Santo Tomás. Sin embargo, la NNLT va más allá y sostiene que todos los modos de vida compatibles con el respeto del primer principio de la moralidad y ordenados por compromisos en la búsqueda de algún bien básico son *igualmente* perfectivos, *igualmente* nobles, en el orden de la naturaleza. Y con ello se oponen no solo a Aristóteles y Santo Tomás, sino a toda una tradición de pensamiento que, de modo más o menos fino, ha sostenido que hay formas de vida más perfectivas para el sujeto humano que otras⁷⁶.

¿Qué razón dan para ello? La *inconmensurabilidad* de los bienes básicos, cuya consecución da origen a modos de vida que serán, por ende, ellos mismos inconmensurables también. Pero ¿cuál es la razón para sostener que los bienes básicos sean inconmensurables? El que son, todos ellos, bienes *intrínsecos*, esto es, no se buscan como meros medios para alcanzar alguno de los otros. Y es que, piensan Grisez *et al*, la aceptación del carácter subordinado de un bien a otro puede llevar a justificar acciones que atenten directamente contra el bien subordinado (v. gr., la vida).

Ahora bien, del carácter intrínseco de ciertos bienes no se sigue que todos ellos sean igualmente nobles. En este sentido, tiene razón Ralph MacInerny cuando expresa que “si la aceptación de una jerarquía objetiva entre los valores básicos deprive a uno de una base para prohibir actuar directamente contra tal bien no es evidente. Solo si la jerarquía reduce a algún bien básico a un *mero* estatus instrumental se seguiría tal cosa”⁷⁷. Y, “del mismo modo, el reconocimiento de una jerarquía objetiva entre los valores básicos no impide que, subjetivamente, esto es, de sujeto a sujeto, pueda darse una jerarquía más personal. De cualquier manera, se debe decir que Santo Tomás, lo mismo que Aristóteles antes de él, insiste en la desigualdad de los valores básicos y reconoce una jerarquía entre ellos. Que un bien sea como un fin y, sin embargo, no un fin último, sino *subordinable* a otro fin, no lo hace meramente instrumental”⁷⁸. En efecto: una cosa puede ser querida por sí misma y, aún así, ser *subordinable* a otro bien. Ello no le quita carácter intrínseco a la bondad de tal cosa. De algún modo Finnis lo entiende cuando expresa que el conocimiento es bueno, perfecto, aun cuando su posesión no cause placer en el sujeto⁷⁹. Sin embar-

⁷⁶ Además de los textos de Aristóteles y Santo Tomás ya citados, son *loci classici* al respecto, en PLATÓN, *Teeteto* 172c-176a sobre la superioridad de la vida del filósofo sobre la del abogado, y el “Discurso sobre las armas y las letras”, de don Quijote de la Mancha, sobre la superioridad de la actividad guerrera también sobre la del abogado.

⁷⁷ MACINERNY, Ralph, “The Principles of Natural Law”, *American Journal of Jurisprudence*, 25, 1980, pág. 14, énfasis añadido.

⁷⁸ *Ibid.* págs. 14-15, énfasis añadido.

⁷⁹ “The experiences of discovery (‘Eureka’) or creative play or living through danger are pleasurable,

go, es claro que tal conocimiento es subordinable a otro ítem *objetivamente* –no solo subjetivamente, es decir, de acuerdo a un particular plan de vida– más deseable: el estado de cosas constituido por la posesión del mismo conocimiento más el placer consiguiente a tal posesión. El placer causado es claramente *distinto*, realmente distinto, de la posesión del conocimiento, incluso si se quiere decir, como lo hace Finnis, que el conocimiento más placer intelectual es solo un modo de participar mejor en el bien del conocimiento. Pero el que el mero conocimiento sea subordinable al conocimiento más placer no le quita carácter de bondad intrínseca al conocimiento. Por ende, del carácter de intrínsecamente buenos de los bienes básicos no se sigue su igual jerarquía.

Una vez que hemos captado lo anterior, podemos perfectamente sostener que existe una jerarquía entre los bienes de los distintos aspectos de la naturaleza humana, aun siendo todos dichos bienes intrínsecos, captados de modo inmediato como tales por la razón práctica, y existe tal jerarquía simplemente porque, siendo la naturaleza humana compleja, hay partes de ella que son más nobles: la inteligencia y la voluntad, más que los sentidos internos, éstos, más que los externos. Negar esto implica afirmar que *tanto* vale ver o realizar la digestión que pensar. La formulación que Grisez daba del asunto en 1967 parece adecuada: de los bienes constitutivos del fin natural del hombre, “el más noble entre estos es la verdad que el hombre puede alcanzar sobre Dios y sobre su propio lugar en la realidad, pero más fundamental es la salud física y psicológica del hombre”⁸⁰, de modo que podemos encontrar una doble prioridad en tales bienes: “la de nobleza centrándose en la verdad, y la de necesidad, centrándose en la salud”⁸¹. Si ello es así, entre los planes de vida, serán más nobles los que se ordenen en torno a la consecución del bien más noble, o los más nobles, si hay más de uno. Claramente el más noble, o uno de los más nobles, es el conocimiento, en cuanto perfecciona la potencia superior del hombre. Es más noble que ciertos aspectos de lo que Finnis llama “vida”, como la situación saludable que permite realizar bien la digestión, porque dicha situación saludable perfecciona una potencia inferior –la nutritiva. Y, una vez aceptado que hay bienes más nobles, ¿qué razón hay para aceptar que las instanciaciones de tal bien son también inconmensurables y, por ende, igualmente nobles entre sí, como sostiene también la>NNLT en ocasiones⁸²? Ello llevaría a afirmar que la salud del dedo meñique es tan valiosa

satisfying, and valuable; but it is because we want to make the discovery or to create or to ‘survive’ that we want the experiences. What matters to us, in the final analysis, is knowledge, significantly patterned or testing performances (and performing them), beautiful form (and appreciating it), friendship (and being a friend), freedom, self-direction, integrity, and authenticity, and (if such there be) the transcendent origin, ground, and end of all things (and *being* in accord with it). If these give pleasure, this experience is one aspect of their reality as human goods, which are not participated in fully unless their goodness is experienced as such. *But a participation in basic goods which is emotionally dry, subjectively unsatisfying, nevertheless is good and meaningful as far as it goes*”: NLNR, págs. 96-97, énfasis final añadido.

⁸⁰ GRISEZ, Germain, “Man, Natural end Of”, *New Catholic Encyclopedia*, New York, McGraw, 1967, vol. 9, pág. 138.

⁸¹ *Íd.*

⁸² En una carta escrita a los participantes de un congreso celebrado en Argentina en 2005 para conmemorar el aniversario N° 25 de la publicación de *Natural Law and Natural Rights*, Finnis expresa que, dentro de los defectos que hoy encuentra en tal libro, está el que “the incommensurability of instantiations of

como la del ojo, o que el conocimiento de que el gato está encima de la alfombra es *tan valioso como* el conocimiento de que tal o cual persona es padre de uno o de que Dios existe. Finnis mismo, en 1980 al menos, negaba que tal fuese el caso: “[...] pensar el conocimiento como un valor no es pensar que toda proposición verdadera sea igualmente digna de ser conocida, que toda forma de aprendizaje sea igualmente valiosa, que toda materia sea igualmente digna de ser investigada. Salvo para propósitos excepcionales, es más importante saber si las aseveraciones en este libro son verdaderas o falsas que saber cuántos miligramos de tinta de impresora se usan en una copia de él”⁸³. “Salvo para propósitos excepcionales”: alguien todavía podría sostener que ello muestra que la dignidad del conocimiento es contextual, depende de la propia situación, y por ende, no hay superioridad objetiva de un tipo de instanciación del bien del conocimiento sobre otra. Si es que un terrorista loco le dice a uno que lo va a matar a menos que adivine la cantidad de miligramos de tinta que contiene el libro de Finnis, pareciera que es más importante saber ello que saber si es verdad lo que sostiene el libro.

¿Es eso así? No. Para mostrar que no es el caso que todas las instanciaciones del bien del conocimiento sean igualmente dignas basta con encontrar sólo una que sea claramente superior a otras en valor *objetivamente*. Finnis expone una de ellas: el conocimiento de qué sea lo bueno o malo para el hombre adquirido en la ética como disciplina filosófica, esto es, como disciplina cuyo conocimiento se ordena a la acción. De ello se trata, precisamente, en *Ley Natural y Derechos Naturales*. Es más valioso saber qué sea lo moralmente bueno o malo y saber el sentido de la existencia humana que saber cuántos miligramos de tinta tiene el libro, incluso en la hipotética situación planteada, porque solo supuesto tal conocimiento tiene sentido el intento de perseverar en la existencia, y se puede saber cuáles son los medios moralmente lícitos, y cuáles los debidos, para preservarla. Imaginemos que el sujeto sabe cuántos

one and the same basic good, like the incommensurability of persons, is not given its proper place alongside the incommensurability of basic goods”, “Professor John Finnis’ observations for the Austral Conference to mark the 25th anniversary of *Natural Law and Natural Rights*”, en LEGARRE, Santiago; MIRANDA MONTECINOS, Alejandro y ORREGO SÁNCHEZ, Cristóbal (eds.), *La lucha por el derecho natural. Actas de las Jornadas en Homenaje a John Finnis. A 25 años de la publicación de Natural Law and Natural Rights*, Santiago, Universidad de los Andes, Cuadernos de Extensión Jurídica, 13, 2006, pág. 28.

Podría entenderse esta incommensurabilidad de instanciaciones como: que las instanciaciones no pueden reducirse a una medida común y, por ende, determinar cuánto de tal instanciación equivale a cuánto de tal otra, o b) como una igual dignidad de todas las instanciaciones. La primera tesis puede ser correcta *quoad nos*, es decir, *nosotros* carecemos de una medida común para determinar cuánto de tal instanciación vale por cuánto de tal otra. Sin embargo, no debe olvidarse lo siguiente: cada instanciación es un ente, y por ello, está constituido por una esencia y acto de ser, este último constreñido por la esencia. La cantidad de ser poseída por cada ente es distinta, y podría ser cuantificada por alguien que pudiese “ver” la cantidad de ser poseída por cada ente. Nosotros no podemos, pero Dios sí. Los entes en general son incommensurables *quoad nos*: en efecto, no podemos decir *cuántos* árboles vale un gato, pero Dios sí puede.

Y aunque no podemos saber *cuántos* árboles vale un gato, sí podemos saber *que* un gato vale más que un árbol. De ahí que de la incommensurabilidad no se sigue igual dignidad. Y ello vale igualmente para la dignidad de las instanciaciones de los bienes básicos: no sabemos *cuántas veces más* vale el conocimiento de la historia bélica de un país respecto al conocimiento de la historia de los juegos infantiles ocurridos en tal país, pero sí podemos estar seguros –contra cierta historiografía decadente de última hora, que se solaza en escribir sobre temas nimios– que la primera vale más, inmensamente más, que la segunda.

⁸³ *NLNR*, pág. 62.

miligramos de tinta tiene la copia del libro, y cree, equivocadamente, que entregar cualquier tipo de información a un terrorista es moralmente malo. Tal sujeto, o bien no entregará la información, caso en el cual *de nada* le servirá conocer la cantidad de tinta utilizada para salvar su vida, o bien la entregará, caso en el cual actuará moralmente mal *precisamente por poseer tal información*. Y dicha situación se daría por no poseer el sujeto el conocimiento de que no es moralmente ilícito entregar cualquier tipo de información a un terrorista, esto es, por una ignorancia sobre la moralidad de una acción. Lo que nos muestra el ejemplo citado es que hay un conocimiento objetivamente superior a los demás, que es el conocimiento de qué sea lo moralmente bueno o malo, sin el cual los otros conocimientos o no sirven, o son causa de perversión moral. Es el conocimiento *reflexivo* de lo que Finnis llama “bienes básicos” y las “exigencias de razonabilidad práctica”. Solo la posesión de tal conocimiento posibilita lo que la>NNLT llama “florecimiento humano” –quien actúa moralmente mal, aunque persiga ciertos bienes básicos, no florece⁸⁴.

Si encontramos que el conocimiento de lo que sea moralmente bueno o malo es superior a los demás, todavía podemos encontrar uno superior. Dígase lo que se quiera sobre el carácter evidente del primer principio de la moralidad, del “*faktum*” del deber moral; siempre puede el sujeto preguntarse “¿por qué portarse bien?”, “¿tiene sentido todo esto?”. Tal respuesta solo la puede dar el conocimiento de que el alma humana subsiste tras la muerte, que hay un Creador Bueno que, además, premiará a los buenos y castigará a los malos. Parte de ese conocimiento es asequible a la razón por sus solas fuerzas –subsistencia del alma, existencia de Dios–, parte de él es conocido solo mediante el auxilio de la Revelación –o esta última parte, si no se tiene fe, puede ser postulada, lo que es razonable supuesta su posibilidad, que demuestra la misma razón con sus fuerzas naturales. Ese conocimiento sí que es objetivamente más valioso que cualquier otro, incluso que el relativo a qué sea lo moralmente bueno o malo. El conocimiento de que existe el Creador, que es un ser personal, unido al conocimiento de que *debemos* amar a nuestros semejantes y, especialmente, a quienes nos hacen bien, lleva a entender que debemos amar a tal Creador y, previamente, para amarlo, conocerlo. De ahí que el conocimiento de la naturaleza de Dios sea el más valioso y noble de todos, objetivamente. Sin él, cualquier acción queda subjetivamente no justificada, esto es, ningún agente puede justificarla adecuadamente sin conocer que Dios existe y cuál sea su naturaleza. De ahí el carácter arquitectónico, dominante, del conocimiento sobre Dios en relación con cualquier otro conocimiento. Y una vida orientada en torno a la búsqueda de ese tipo de conocimiento es, en consecuencia, más noble que cualquier otra.

Ahora, es necesario responder algunas de las críticas realizadas por los autores de la>NNLT al perfeccionismo tradicional “jerárquico”. En primer lugar, contra George, es obvio que no existe ninguna conexión necesaria entre la aserción de la existencia de un modo de vida superior para el hombre, y la doctrina de la llamada “virtud natural”, o de la mayor aptitud natural de un ser humano para tal perfección que otro. Es cierto que si tal perfección se pone en la actividad contemplativa, pare-

⁸⁴ Sobre este carácter privilegiado de la ética sobre las otras disciplinas especulativas, cf. *Fundamentals*, págs. 1-6.

ciera que hay seres humanos más dotados para ella que otros. Pero ello no implica necesariamente negar la posibilidad de tal perfección al resto, ni menos sostener que el legislador deba asignar a cada uno el espacio que por naturaleza le ha tocado en el orden social, como sostiene George. Más aún: el mismo Finnis, rechazando la doctrina aristotélica del fin último superior para el hombre, y aceptando la existencia de múltiples modos de vida igualmente perfectivos, acepta que pueda haber personas mejor dotadas por naturaleza para alcanzar la perfección *moral*, que es la perfección propiamente humana y que se realiza en múltiples planes de vida orientados a la búsqueda y promoción de distintos bienes básicos. Tratando sobre la obligación de seguir siempre la propia conciencia, expone que “si se fuese por inclinación generoso, abierto, justo y seguro en el amor al bien humano, o si aconteciera que el propio entorno se hubiese fundado en *mores* razonables, entonces se sería capaz de realizar los juicios prácticos particulares (e.d., juicios de conciencia) que la razón requiere sin solemnidad, lío, razonamiento abstracto o casuística. Si no se es tan afortunado en las propias inclinaciones o formación, entonces la propia conciencia lo va a engañar, a menos que se luche por ser razonable y se sea favorecido con una inteligencia pertinaz alerta a las formas de bien humano y aún no desviada por los sofismas que la inteligencia genera tan fácilmente para racionalizar la autoindulgencia, el ser acomodaticio y el autointerés”⁸⁵. Parece claro que la “inclinación a la generosidad” de la que habla Finnis aquí es muy similar a lo que Aristóteles llamaba “virtud natural”. La doctrina de la virtud natural puede encontrar cabida, como se ve, tanto en el modelo aristotélico como en la NNLTY, en realidad, en cualquier ética –salvo en ciertos existencialismos implausibles que conciben al hombre no como libre, sino como libertad. Y es que parece que, efectivamente, hay personas que no solo son más generosas, sino que tienen una mayor tendencia a la generosidad. Lo mismo que parece claramente haber personas que tienen una mayor tendencia a ciertos vicios, como la lujuria. El sostener que dicha *tendencia* (la tendencia es distinta a la posesión de la virtud o vicio) tenga un origen solo en la formación o educación de la persona, en el entorno, y no también en lo que hoy llamaríamos su dotación genética, mientras no sea probado –como George no lo hace–, es un puro prejuicio, políticamente correcto ciertamente, pero prejuicio al fin y al cabo.

Tampoco es cierto que la afirmación de la existencia de un modo de vida superior para el hombre implique que el hombre sólo puede realizarse de un modo, como sostiene Finnis –algo que, dice, solo podría defender “un fánatico inhumano”– ni que se deje de considerar a todos los seres humanos como portadores de la misma dignidad, como afirma George. El afirmar que haya un modo de vida *más* perfectivo no implica quitarle carácter perfectivo a los otros modos de vida; decir del *Quijote* que es literariamente mejor que *Guerra y Paz* no implica negarle valor literario a este último; solo que, *ceteris paribus*, sería preferible leer el primero, si se ha de escoger. *Ceteris paribus*: esa es la clave, porque pueden existir muchas circunstancias que hagan en concreto preferible leer la segunda –si se está estudiando ruso, por ejemplo. Por ello, sostener que existe un modo de vida superior implica solo sostener que,

⁸⁵ NNLN, pág. 125.

ceteris paribus, debiese ser escogido o sería deseable que fuese escogido⁸⁶ frente a otro en el compromiso básico. Las circunstancias pueden cambiar la elección concreta del compromiso, que no dejará de ser buena, si el otro compromiso es él mismo bueno. Ahí sí entran en consideración factores como las propias capacidades, gustos y posibilidades, como expone Finnis. Si se es enormemente bueno para jugar fútbol, y además tal actividad es bien pagada en el medio concreto, y además se tiene que mantener una familia, se tienen buenas razones para escoger dedicarse al deporte más que la *pura* contemplación de la verdad, que es lo que intenta principalmente el contemplativo. Pero de ello no se sigue que el deporte sea tan perfectivo como la filosofía. Afirmar la existencia de un modo de vida más perfectivo no implica afirmar que sea el único modo de vida perfectivo.

Eso sí, se debe reconocer que el modo de vida más perfectivo, la vida contemplativa, es él mismo complejo, en cuanto el hombre no es pura inteligencia. Un filósofo en mal estado físico se encuentra peor que uno en buen estado físico, y por ello resulta más *deseable*, más bueno, ser un filósofo deportista que un filósofo sedentario. En la vida contemplativa, la contemplación tiene preeminencia sobre los otros bienes constitutivos de tal vida, pero no es el único bien constitutivo de ella. Ello porque, según afirma acertadamente la>NNLT, el bien último del hombre es complejo.

Y, ciertamente, si se afirma que existen modos de vida más perfectivos del hombre, no se sigue de ello, como sostiene George, que los seres humanos tengan una desigual dignidad según el tipo de actividad de que se ocupen. Y es que la dignidad ontológica humana proviene del hecho de ser de un tipo tal que *podría perfeccionarse* por tal tipo de actividad puesta como suprema. Kant dice que el fundamento de la dignidad humana consiste en la *posibilidad* de moralidad. Aristóteles puede bien sostener que todos los seres humanos son dignos en cuanto son *posibles* filósofos. ¿Y qué sucede con quienes no pueden pensar? La respuesta la da el propio George tratando sobre la dignidad de los no nacidos. Comienza exponiendo correctamente que “la membresía en la especie *Homo sapiens* es suficiente para una dignidad (*worth*) moral completa”⁸⁷; “todos los miembros de la especie humana tienen dignidad moral completa porque todos ellos tienen una naturaleza racional y son agentes morales, aunque muchos de ellos no sean inmediatamente capaces de ejercitar tales capacidades”⁸⁸. Pues bien: “[...] los embriones y fetos humanos no pueden, por supuesto, inmediatamente realizar tales actos [pensar]. Sin embargo, se encuentran relacionados con tales actos de modo distinto a, digamos, como lo están el embrón canino o felino. Son miembros de una clase natural –una especie biológica– cuyos integrantes, si no son impedidos por alguna causa extrínseca, a su debido tiempo desarrollan la capacidad inmediatamente ejercitable para tales funciones

⁸⁶ Agregamos el “sería deseable que fuese escogido” al “debiese ser escogido”, porque de no hacerlo, podría entenderse como que existiese una obligación de estricta justicia de escoger el modo de vida más perfectivo. Y no parece ser así: teniéndose la posibilidad de escoger dos modos de vida perfectivos, uno de los cuales es más perfectivo que el otro, pareciera que no existiese un deber moral de escoger el segundo, sino que fuese más bien tal elección algo supererogatorio. Pero lo supererogatorio es mejor que lo debido.

⁸⁷ BSD, pág. 82.

⁸⁸ Ibid. págs. 82-83.

mentales”⁸⁹; “el embrión humano tiene dentro de él –o de ella, desde que el sexo se encuentra determinado desde el comienzo– toda la realidad positiva necesaria para desarrollarse activamente hasta el punto en el que realizará funciones mentales superiores, supuestos solo un ambiente y nutrición adecuados”⁹⁰. La dignidad humana no radica en el operar de un modo, sino en la posibilidad de operar, en el ser *el tipo de sustancia* que puede operar de tal modo. Aristóteles puede defender su teoría de la vida contemplativa como superior y compatibilizarla con el reconocimiento de la igual dignidad de todos los hombres, porque, puede decir, el futbolista “tiene dentro de él [...] toda la realidad positiva necesaria para desarrollarse activamente hasta el punto en el que realizará” la actividad contemplativa, supuesto que nada se lo impida. No solo es compatible la doctrina de la existencia de un modo de vida superior humano con la de la igual dignidad de todos los hombres: la primera implica la segunda, desde que, si no se quiere hacer radicar la dignidad *ontológica* de una cosa en el puro operar de un modo determinado –lo que llevaría a quitarle dicha dignidad a tal cosa cada vez que no opera de tal modo, de modo que puede pasar a ser digno *ontológicamente*, indigno *ontológicamente* y nuevamente digno *ontológicamente*, lo cual es absurdo–, sino en el *ser* de un modo determinado, y además la dignidad de una cosa tiene relación con un tipo de operación, entonces la dignidad ontológica radica en la *posibilidad* de realizar tal operación, de modo que todo aquel que pueda realizar tal operación será digno necesariamente. De ahí que la doctrina aristotélica de la esclavitud natural, lejos de ser el corolario de su doctrina sobre la vida contemplativa como superior, como pretende George, sea inconsistente con ella.

En síntesis: debemos realmente mucho a la NNLT, particularmente el volver a mostrar el carácter inderivable de los primeros principios de la razón práctica – una mostración tan clara, que el afirmar ello es hoy un lugar común entre todos los tomistas, incluso quienes critican a la NNLT–, la mostración del carácter complejo del fin último del hombre, también el haber puesto de relieve que existen muchos modos de perfeccionarse para el hombre. Sin embargo, en este último punto realmente exagera la nota, derivando, ilegítimamente, del carácter irreductible de los bienes básicos, su igual jerarquía objetiva. Creemos haber mostrado que se pueden entender tales bienes como básicos e irreductibles, sin por ello tener que llegar a afirmar la implausible, aunque hoy día políticamente correcta, conclusión de que es *naturalmente*⁹¹ tan perfectivo del hombre ser veterinario que filósofo, periodista o locutor de radio que guerrero, que tanto valor tiene el conocimiento de la historia de los juegos infantiles o de la cocina típica que la historia bélica de un país.

⁸⁹ Ibíd. pág. 135.

⁹⁰ Ibíd. pág. 136.

⁹¹ Se debe subrayar el naturalmente, porque en el orden de la gracia, el ejercicio de cualquier actividad humana es condición de santificación. De ahí la tradicional doctrina cristiana, enfatizada recientemente por el Concilio Vaticano II, de la llamada universal a la santidad, que puede alcanzarse en *cualquier* actividad lícita. Pero la consideración de ello corresponde a la ciencia que estudia el orden de la gracia, no el de la naturaleza.