

DESCRIPCIÓN VS. VALORACIÓN LAS RESPUESTAS DE JOHN FINNIS AL DESAFÍO DE LA FALACIA NATURALISTA

Javier SALDAÑA

SUMARIO: I. *Planteamiento del problema.* II. *Punto de partida de John Finnis.* III. *Razón especulativa y razón práctica.* IV. *Silogismo práctico.* V. *El argumento de la naturaleza humana.* VI. *Bienes humanos básicos y principios de razonabilidad práctica.* VII. *Conclusión.*

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El trabajo que a continuación se expone, versa sobre uno de los muchos razonamientos por los que el profesor John Finnis se ha caracterizado e identificado a lo largo de su trayectoria académica, me refiero al tema de la derivación ilícita del “deber ser” a partir del “ser” (Falacia naturalista), cuestión que ha tratado en diversos trabajos.¹ Me referiré a la exposición que el profesor Finnis hace en *Natural Law and Natural Rights*.²

Antes de mi exposición haré un comentario previo. Este tiene que ver con justificar porqué me interesa este tema. La razón es relativamente sencilla, ésta es uno de los argumentos recurrentemente citados a la hora de oponerse a la ética y filosofía del derecho de inspiración iusnaturalista es la llamada falacia naturalista (*naturalistic fallacy*). Los más importantes pensados

¹ Finnis, John, “Natural law and the “is”-“ought” question: an invitation to Professor Veatch” en *The Catholic Lawyer*, 26/4, 1981, pp. 266-277. *Cfr.* “Natural inclinations and natural rights: deriving “ought” from “is” according to Aquinas”, en L. J. Elders-K. Hedwig (eds.), *Lex et libertas. Freedom and law according to St. Thomas Aquinas*, Pontificia Academia di S. Tommaso, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano, 1987.

² Finnis, John, *Natural law and Natural Rights*, Claredon Press, Oxford, 1980. Hay una versión castellana de este libro por Orrego C., *Ley natural y derechos naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000. Esta versión es la que utilizaremos, en adelante *LNDN*.

res de corte iuspositivista, y en general todos aquellos teóricos que se inscriben en un no cognitivismos ético, lo han esgrimido como uno de los recursos más importantes y eficaces contra la “extraña” figura del derecho natural. En uno y otro sentido todos los críticos de este derecho han empleado dicho argumento para descalificarlo.

Puede ser que la afirmación anterior hoy ya no sea tan radical ni despierte tantas pasiones como lo hizo en otros tiempos, pero en culturas con fuerte raigambre normativista, este argumento sigue teniendo aún vigencia en buena parte de los iusfilósofos. Aunado a críticas contra el derecho natural como el de la separación e independencia del derecho natural del derecho positivo; el de la a-historicidad del derecho natural; o la falta de formalización y garantías de éste, se encuentra, sin duda, como una de las más importantes el de la falacia naturalista.

La mentalidad descrita sigue suscribiendo el siguiente argumento: según lo profetizó Hans Kelsen

Nadie puede negar que la afirmación de que “algo es” —esto es, el enunciado con el cual se describe un hecho real—, es esencialmente diferente del enunciado que dice que “algo debe producirse”, esto es: del enunciado con el cual se describe una norma; y que, en consecuencia, de que algo exista no puede seguirse que algo deba existir, de igual modo a que de que algo deba ser, no puede seguirse, que algo sea.³

La tesis expuesta plantea la distinción entre “realidad” y “valor”, entre “naturaleza” y “sociedad”, o para utilizar los mismos términos del profesor vienés, la incomunicabilidad entre “causalidad” e “imputación”. En esta tesis se alude a dos mundos, el del “ser”, o de la naturaleza, y el del “deber ser”, propio del comportamiento humano.

Por eso, he creído conveniente referirme en este trabajo a los argumentos que presenta principalmente el profesor John Finnis.

II. PUNTO DE PARTIDA DE JOHN FINNIS

El texto con el que el profesor Finnis inicia su exposición es el párrafo de David Hume, quien en su *Treatise of Human Nature* expone la tesis central del argumento.

En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones so-

³ Kelsen, Hans, *Teoría Pura del Derecho*, Porrúa-UNAM, México, 1991, p. 19.

bre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.⁴

Para el profesor Finnis, dos serían las interpretaciones más relevantes del texto anterior. La primera de ellas apunta a que Hume está enunciando una verdad lógica: que de un conjunto de premisas no morales, o no valorativas, no se puede seguir una conclusión moral o valorativa.⁵ Así, no es posible aceptar que en la conclusión se encuentren razones para la acción si al menos en alguna de las premisas no se encuentran éstas.

La segunda interpretación es que, tal cita, hay que ubicarla en el contexto histórico en el que Hume la escribió, ya que el pensador escocés la elaboró como un ataque contra los pensadores racionalistas del siglo XVIII, específicamente contra Samuel Clarke: “un ataque cuya pieza central es la tesis de que la percepción racional de las cualidades morales de las acciones no podría proporcionar por sí misma una orientación que mueva a la acción”.⁶

De cualquier modo y en ambos supuestos, el profesor Finnis acepta que el principio enunciado por Hume ha de reconocerse como verdadero y significativo.⁷

⁴ En este escrito se usará la versión castellana de la obra: Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, edición preparada por F. Duque, Madrid, Tecnos, 1998, pp. 633-634. Lo que puede desprenderse del texto de Hume es el hecho de negar a la razón la posibilidad de un conocimiento sobre la moral. Para el autor escocés sólo existió un tipo de racionalidad, la teórica o especulativa, la cual se encontraba distante de los sentimientos y de las sensaciones que eran las que producían la moral, ignorando con esto la existencia de una racionalidad práctica, y con ello la idea fundamental de bien como motivo para la acción humana. Dicho en otras palabras, para Hume, por tanto, no existe una razón práctica normativa que oriente el obrar humano a la consecución del bien.

⁵ *LNDN.*, p. 70.

⁶ *Ibidem*, pp. 70 y 71.

⁷ *Idem*.

Más allá de que, como lo señala Finnis, dicha tesis ya se encontraba en Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino, y de que el propio Hume incurrió en la falacia que él había denunciado, lo importante en un primer momento es saber, como lo deja perfectamente claro el profesor Finnis, que ningún autor iusnaturalista de importancia, ha afirmado que el derecho positivo derive lógicamente de la naturaleza empírica ni que se deduzca sin más del derecho natural. Esto es, que el “deber ser” de la norma positiva se derive del “ser” de las cosas o del “ser” del derecho natural (el cual es una forma de “deber ser”), o que deba ser una copia de éste. Del mismo modo, Finnis niega que la ley natural sostenga que los seres humanos están dedicados o unidos en comunidad de objetivos como, por ejemplo, la búsqueda de la justicia.⁸

III. RAZÓN ESPECULATIVA Y RAZÓN PRÁCTICA

El argumento desde el que Finnis objeta estas y otras críticas que se le formulan al derecho natural, es su afirmación de que los principales autores iusnaturalistas, esto es, tanto Aristóteles como Tomás de Aquino, admitirían sin dificultad que el *deber* no puede deducirse del *ser*,⁹ pues estos pensadores aceptaron sin ninguna objeción la diferencia entre la razón especulativa y la razón práctica, ambas con sus respectivos principios, evidentes por sí mismos y que sirven como puntos de partida en ambos razonamientos.

Para el profesor oxonienese, igual que para toda la tradición clásica, ambos tipos de razonamiento parten de principios básicos, que son tales porque desde ellos se comienzan a elaborar sus argumentos. Estos principios reciben justamente el nombre de principios especulativos y prácticos en atención a esa diferenciación. Finnis pondrá de manera especial su atención en los segundos, estableciendo que éstos expresan nuestra comprensión de un valor que puede proporcionar el punto de partida para razonar qué hacer. Así, por ejemplo, “el conocimiento es algo bueno que vale la pena poseer” o “estar bien informado y con la mente clara es una buena forma de ser”, estos son principios de la razonabilidad práctica.¹⁰

IV. SILOGISMO PRÁCTICO

Para ejemplificar lo señalado anteriormente, Finnis explica en términos lógicos, específicamente a través del silogismo práctico, el ejemplo del

⁸ *LNDN*, p. 63.

⁹ *Ibidem*, p. 80.

¹⁰ *Ibidem*, p. 94.

conocimiento y de cómo aquí no existe una inferencia ilícita del “debe” a partir del “es”.

(1) “Sería bueno averiguar la verdad sobre los supuestos principios de la ley natural”;

(2) “Es probable que la lectura crítica de este libro me ayude a averiguar lo que quiero averiguar sobre estas materias”;

(3) “luego, a pesar de lo aburrido que es, lo leeré por completo y reflexionaré sobre sus argumentos”.

Aquí, la primera de sus premisas se encuentra expresada a modo de un principio práctico y refleja un deseo inteligente al “referir su objeto (averiguar sobre la ley natural) a la forma inteligible y general de bien de la cual dicho objeto es una forma posible de participación o ejemplificación”.¹¹ La segunda de las premisas es un juicio de hecho sobre el libro, y finalmente, la conclusión expresa el curso de actuación que se seguirá. De este modo, el principio de razonamiento práctico, actuaría como el punto de arranque desde el cual el hombre comprende que su actuación tiene un fin al cual dirige su comportamiento. No siendo una regla, el principio sirve para orientar el razonamiento, y “puede concretarse (más que “aplicarse”) en un gran número indefinido de premisas y principios prácticos más específicos”.¹²

V. EL ARGUMENTO DE LA NATURALEZA HUMANA

Ubicado ya en el plano del razonamiento práctico, Finnis expondrá el otro argumento importante en la polémica de la inderivabilidad del “debe” a partir del “es”. Este es el de la naturaleza humana, argumento que probablemente sea el más controvertido y objetado, incluso por quienes se inscriben dentro de la corriente aristotélico-tomista.¹³ Con las particularidades de

¹¹ *Ibidem*, p. 95.

¹² *Ibidem*, lo que Finnis señala acerca del razonamiento práctico sobre la “concreción” de éste, se entiende muy bien en el caso del derecho. Sobre este punto Andrés Ollero ha insistido desde siempre en la importancia de comprender la denominada “aplicación del derecho”, más como “concreción” o “determinación” que como “derivación”. *Cfr.* Ollero, Andrés, *¿Tiene razón el derecho? Entre método científico y voluntad política*, Congreso de los Diputados, Madrid, 1996, pp. 435-445, especialmente, p. 441. En sentido análogo, Serna, Pedro, “Hermenéutica y relativismo”, *De la argumentación a la hermenéutica*, Comares, Granada, 2003, pp. 4-7 y 216-218.

¹³ Un resumen de las objeciones al referido argumento por seguidores de las tesis aristotélicas-tomistas en George, Robert, P., “Ley natural y naturaleza humana”, *Boletín mexicano de derecho comparado*, 110, México, 2004, pp. 598-601. *Cfr.* tb, Massini, Carlos, Ignacio, “Razón práctica y objetividad del derecho. El debate contemporáneo acerca de los principios jurídicos”, en *Sapientia*, LIX., fas. 215, Buenos Aires, 2004, p. 229.

cada uno de los pensadores críticos, se puede decir que la objeción central a la propuesta de Finnis, igual que a la de Grisez y su continuadores, sería que la tesis de estos autores “adolece de fallas en la interrelación de la razón práctica sistemática con una filosofía de la naturaleza”¹⁴ (Hittinger); o que la misma sustituye una comprensión ontológica por una deontológica de la ley natural y en consecuencia presenta una “ley natural que no toma en cuenta la naturaleza”,¹⁵ excusando el argumento metafísico de las proposiciones morales (Lloyd Weinreb), o como lo señala uno de sus más importantes objetores, Henry Veatch, al señalar que Grisez y con él Finnis, erigen “una pared separando la razón práctica de la teórica, la ética de la metafísica, la naturaleza de la moral, el «ser» del «deber ser»”.¹⁶

¿Cuál es el razonamiento que sirve a estos autores para formular dichas objeciones? Sin duda, una ética “fuerte” se alcanza a través del recurso a la naturaleza humana como dato antecedente a la prescripción. Según ellos, sin el recurso y apelación a la naturaleza humana y en definitiva a la metafísica que revela hechos propios de tal naturaleza, no se ve cómo sea posible fundar una ética sólida. De este modo y para estos autores, no hay ningún proceso indebido de inderivabilidad en el recurso antecedente a la naturaleza humana, porque la propia naturaleza contiene ya una fuerte carga deóntica, es decir, en el propio “ser” de tal naturaleza existe ya latente el “deber ser”.

El profesor Finnis y Grisez se oponen a la afirmación anterior explicando que ésta incurre en la falacia naturalista, es decir, establece proposiciones deónticas de proposiciones ónticas. Para ellos y sus seguidores, ninguna conclusión que establezca razones para la acción puede estar fundada en premisas que no contenga razones para la acción.

En primer lugar, habrá que decir que Finnis acepta la existencia de la naturaleza humana, es decir, él jamás ha negado la existencia de tal naturaleza. Y no sólo eso, sino que además, en el plano puramente ontológico, no epistemológico, la bondad de los bienes humanos depende de la naturaleza; sin embargo, el conocimiento de ella no es *a priori* o exterior. En este punto, Finnis es especialmente claro: para él la naturaleza humana se conoce desde dentro, desde su vital ejercicio, sin necesidad de una deducción metafísica. Aquí, la razonabilidad práctica de la persona se funda en unos primeros

¹⁴ George, Robert P., “Ley natural y naturaleza humana”, *Boletín mexicano de derecho...*, cit., p. 598.

¹⁵ *Ibidem*, p. 599.

¹⁶ Veatch, Henry, “Natural Law and the Is-Ought Question”, *Catholic Lawyer*, 26, 1981, p. 265, citado por *ibidem*.

principios, los cuales son inderivados y se caracterizan por tener por objeto solamente bienes humanos básicos. Estos principios son los más básicos y fundamentales en sí mismos, son las razones más básicas para la acción y como tales no derivan de nada.

El conocimiento práctico (es el caso de las disciplinas normativas) es tal desde sus primeros principios, evidentes, no inferidos de principios especulativos. Estos primeros principios afirma Finnis:

No son inferidos de proposiciones metafísicas sobre la naturaleza humana, o sobre la naturaleza del bien y del mal, o sobre la “función de un ser humano”, ni son inferidos de una concepción teleológica de la naturaleza ni de ninguna otra concepción de la naturaleza. No son inferidos o derivados de nada.¹⁷

Con lo anterior, Finnis intenta salir de la acusación formulada contra la teoría del derecho natural, según la cual, ésta pretende inferir *deberes* a partir de *hechos*, haciendo ver que en el caso del razonamiento práctico, que es el caso de la acción humana, no se parte de un conocimiento especulativo o metafísico de la naturaleza humana conocida previamente. Resulta especialmente contundente la afirmación que hace al respecto cuando establece:

Si la naturaleza del hombre fuese diferente, también los serían sus deberes. Las formas básicas del bien captadas por el entendimiento práctico son lo que es bueno para los seres humanos con la naturaleza que tienen. Tomás de Aquino piensa que el razonamiento práctico no comienza comprendiendo esta naturaleza como desde fuera, mediante observaciones y juicios psicológicos, antropológicos o metafísicos, que definan la naturaleza humana, sino experimentando la propia naturaleza, por decirlo así, desde adentro, bajo la forma de las propias inclinaciones.¹⁸

Según lo que se acaba de exponer, la idea que Finnis tiene del razonamiento práctico parte de la *praxis* vital del hombre, donde se conocen ciertos bienes básicos que deben ser realizados de acuerdo con lo establecido por el primer principio de la razón práctica (*bonum faciendum et prosequendum, malum vitandum*) y con los restantes requerimientos de razonabilidad práctica. Tales bienes forman parte de la naturaleza metafísica del hombre pero su conocimiento práctico no deriva del conocimiento especulativo o metafísico de esa naturaleza.

¹⁷ *LNDN*, p. 67.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 67 y 68.

Ahora bien, ya en el plano epistemológico, ¿cómo accede la inteligencia humana al conocimiento de tales principios? En este punto Finnis es especialmente claro al establecer que las razones más básicas de la acción humana son conocidas por evidencia. No siendo inferidos de nada, tales principios son autoevidentes. En realidad, aquí Finnis está interpretando el conocido texto de Tomás de Aquino (*I-II q. 94. a. 2*) que enuncia esta tesis: “los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos”.¹⁹

Robert P. George, seguidor de esta corriente y quien mejor ha comprendido esta posición tanto de Grisez como de Finnis, ha resumido muy bien el problema del conocimiento de los primeros principios del siguiente modo:

Se conocen por actos no inferenciales de comprensión en los cuales aprehendemos objetivos o propósitos como valederos en sí mismos. Las razones más básicas para la acción son aquellas cuya intelegibilidad no depende de razones más profundas o aun más fundamentales. Como razones básicas no pueden ser derivadas ya que no existe nada más fundamental que pudiera servir como premisa para una derivación lógica. De modo que deben ser autoevidentes.²⁰

VI. BIENES HUMANOS BÁSICOS Y PRINCIPIOS DE RAZONABILIDAD PRÁCTICA

Finalmente se señala en términos generales, una distinción importante a efectos de comprender mejor lo antes expuesto.

En la teoría cuyas líneas generales se acaba de mostrar desempeñan una función esencial en los siguientes argumentos: por una parte, el primer principio de la razón práctica y los bienes básicos y, por otra, los requerimientos o principios inderivados de la razonabilidad práctica. Aquellos son de naturaleza premoral; estos últimos son los que convierten en morales las decisiones, porque, si son seguidos, las acciones serán razonables, y si no son respetados, serán irrazonables.

La distinción entre bienes premorales y bienes morales apuntada por Finnis es especialmente importante porque dicha distinción le servirá para reconocer que el primer principio del razonamiento práctico (se debe obrar y perseguir el bien y evitar el mal), y los bienes básicos que enuncia, son

¹⁹ Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae, I-II*, q. 94. a. 2a. ed., Madrid, BAC, 1997, p. 731.

²⁰ George, Robert P., “Ley natural y naturaleza humana”, *Boletín mexicano de derecho...*, cit., p. 603.

premorales porque apuntan, como señala Orrego, “a bienes humanos que son objeto tanto de las elecciones buenas como de las malas”.²¹ Así, primero se conocen los bienes premorales, y una vez elegidos los bienes a conseguir, estando conformes con todas las exigencias de razonabilidad práctica, se dirige la acción a la consecución de los mismos. Es en esta última parte donde se encuentra en el terreno de la moralidad.²² Los primeros principios y los bienes básicos son premorales, y la moralidad aparecerá “cuando el hombre con su razón y su libertad los haya encarnado en sus concretas decisiones y acciones, por eso la mera comprensión de los bienes no garantiza que ellos sean buscados correcta, adecuada o razonablemente”.²³

Los bienes humanos básicos que ofrece Finnis en el orden que él los expone en *LNDN* son los siguientes: *i*) la vida, *ii*) el conocimiento de la verdad, *iii*) el juego, *iv*) la experiencia estética, *v*) la sociabilidad o amistad, *vi*) la razonabilidad práctica (referida a la capacidad de decisión en los actos con trascendencia ética), y, *vii*) la religión.²⁴ Tales bienes son premorales “por cuanto entiende que cada ser humano ya tiene parte en ellos aún antes de toda decisión deliberada de perseguirlos”.²⁵

Las características en tanto que bienes humanos básicos serían las siguientes: *i*) autoevidentes, se refiere a, indemostrables en tanto que no necesitan demostración; *ii*) autónomos, es decir, no hay bienes que sean instrumentos de otros; *iii*) no hay entre ellos jerarquía alguna, a pesar de que cada persona pueda dar más importancia a unos y a otros. De este modo, un médico protegería más el bien de la vida que el juego.²⁶

²¹ Orrego, Cristobal, “Estudio preliminar”, *LNDN*, p. 21.

²² Orrego es especialmente claro en este punto al señalar que “... la existencia de elecciones libres de conductas moralmente malas, pero de todos modos dirigidas por una cierta forma —disminuida, parcial y desordenada— de racionalidad práctica, exige distinguir entre los primeros principios de la razón práctica en general y su correcta o razonable aplicación en la elección del bien moral. El bien moral es el bien propio de la acción libre cuando está conforme con todas las exigencias de la razonabilidad práctica. El mal moral se da en la acción libre cuando no se ordena según las exigencias de la razonabilidad práctica, aunque la acción mala de todas maneras apunta hacia algún bien humano (sólo el bien puede ser objeto del acto de la voluntad), básico o incluso meramente sensible o infrarrazional”. *Ibidem*, pp. 21 y 22.

²³ Vigo, Rodolfo, Luis, *El iusnaturalismo actual. De M. Villey a J. Finnis*, Fontamara, México, 2003, p. 115.

²⁴ Esta nómina de bienes no es una lista en la que éstos se agoten, ni tampoco es la enumeración definitiva en el pensamiento de Finnis. En trabajos posteriores el propio Finnis ha cambiado la enumeración de los bienes. Para esta evolución del pensamiento de John Finnis *cf.* Orrego, Cristobal, “Estudio preliminar”, *LNDN*, pp. 26-28.

²⁵ Andorno, Roberto, “El paso del ‘ser’ al ‘deber ser’ en el pensamiento iusfilosófico de John Finnis”, *Persona y Derecho*, 34, Pamplona, 1996, p. 27.

²⁶ “Más importante que la descripción y el número preciso de estos valores es el sentido en que cada uno es básico. En primer lugar, cada uno es una forma de bien igualmente evi-

Establecido el carácter premoral de los bienes básicos, Finnis entiende que la moralidad consiste precisamente en buscar su realización siguiendo o respetando las exigencias de la razonabilidad práctica. Tales exigencias distinguen el pensamiento correcto del incorrecto. Así, establecen “los criterios para distinguir entre los actos que son razonables... y actos que son irrazonables... entre modos de obrar que son moralmente rectos o moralmente desviados”.²⁷ La inteligencia humana discierne lo que *es* bueno y *debe ser* perseguido, obrando de una manera diferente a como lo hace con el conocimiento especulativo o metafísico, pero no por eso menos racional que éste. Movida la naturaleza humana por sus inclinaciones, la razón humana por un acto de comprensión capta que el objeto de tal inclinación es una forma general de bien “para uno mismo (y para otros semejantes a uno)”,²⁸ pudiendo establecer cursos de acción, o tomar decisiones, guiados por los requerimientos de la razón práctica.

Los argumentos anteriores son ilustrativos y demuestran con toda claridad como Finnis acepta que el paso del *ser* al *deber* es indebido; después coloca su argumentación al nivel del puro razonamiento práctico o, en términos lógicos, se ubica sólo en el silogismo práctico, rechazando expresamente cualquier recurso a un nivel antropológico o metafísico previo.²⁹ Esto no significa, como se ha dicho antes, que Finnis rechace la idea de naturaleza humana, pero aún reconociéndola y fundando en ella los bienes en el plano ontológico, no deriva de ella los principios básicos para la acción humana en el plano práctico. Finnis acepta dicha idea y reconoce igualmente el argumento metafísico que explica al hombre, pero rechaza que de éste se deriven las acciones básicas de realización humana.

dente. En segundo lugar, ninguno puede ser reducido analíticamente a ser sólo un aspecto de alguno de los otros, o a ser meramente instrumental en la búsqueda de cualquiera de los otros. En tercer lugar, cada uno, cuando nos concentramos en él, puede razonablemente ser considerado como el más importante. De ahí que no hay una jerarquía objetiva entre ellos”. *LNDN*, p. 123.

²⁷ *LNDN*, p. 57.

²⁸ *Ibidem*, p. 68. Un ejemplo clarísimo expuesto por Finnis es el de conocimiento. “Uno no juzga que ‘yo tengo [o todos tienen] una inclinación a aprender sobre las cosas’ y entonces infiere por ende «el conocimiento es un bien que ha de ser perseguido». Más bien, por un simple acto de comprensión no inferencial uno capta que el objeto de la inclinación que uno experimenta es un caso de una forma general de bien, para uno mismo (y para otros semejantes a uno)”. *Ibidem*.

²⁹ Finnis, John, *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Londres, 1983, p. 22. Un análisis de la visión de la ética no metafísica que Finnis sostiene puede verse en la reseña que escribe Soaje Ramos, Guido, “Sobre Fundamentals of ethics”, *Ethos*, 14-15, Buenos Aires, 1986-1987, pp. 236 y ss.

Ahora bien, ¿qué quiere decir el profesor oxoniense cuando afirma que Tomás de Aquino acude a la naturaleza humana experimentándola desde dentro “bajo la forma de las propias inclinaciones”? Finnis, en este punto, está pensando en la afirmación de Tomás de Aquino establecida en renglones precedentes cuando reconoce que “el bien es lo primero que se alcanza por la aprehensión de la razón práctica, ordenada a la operación; porque todo agente obra por un fin, y el fin tiene razón de bien”.³⁰ El bien, por tanto, se alcanza por las inclinaciones naturales del hombre, por la manera y forma en la que éstas lo aprehenden. Por el modo de lograrlas. “Por otra parte, como el bien tiene razón de fin, y el mal, de lo contrario, síguese que todo aquello a lo que el hombre se siente naturalmente inclinado lo aprehende la razón como bueno y, por ende, como algo que debe ser procurado, mientras que su contrario lo aprehende como mal y como vitando”.³¹

Lo que Finnis pretende significar es que, en la teoría de Tomás de Aquino y en la propia, lo percibido como bueno, como bien que debe hacerse y alcanzarse, se presenta de manera inmediata y autoevidente a la conciencia humana. Así, por ejemplo, bienes como el conocimiento (la verdad buscada por sí misma) o la preservación de la vida (cada uno de los aspectos de la vitalidad) son bienes para el hombre “que han de ser buscados”. Y como el principio primero de la razón práctica es “el bien hay que hacerlo y perseguirlo, y el mal evitarlo”, el conocimiento o la preservación de la vida deben ser buscados y perseguidos. No hay aquí ningún concepto de naturaleza humana especulativo a partir del cual se obtenga o se derive que hay que conservar la vida o el conocimiento. Ambos bienes, por contrario, son comprendidos como tales en virtud de la propia inclinación natural del hombre.

Por otra parte, habrá que insistir en que dichas inclinaciones naturales en el hombre están medidas por la racionalidad. Así concluye Finnis, siguiendo a Tomás de Aquino: “El criterio de conformidad o contrariedad respecto de la naturaleza humana es la razonabilidad”.³² En definitiva, en la acción humana, lo correcto moralmente y su contrario no son inferidos de una noción *a priori* de naturaleza humana, sino de lo que es razonable moralmente en orden a la consecución o preservación de un bien. Finnis lo deja claramente establecido al señalar que para el Aquinate descubrir qué es lo correcto o incorrecto no es preguntarse por si está o no de acuerdo con la naturaleza del hombre, sino si tal acción es o no *razonable*.³³

³⁰ Aquino, Tomás de, *Summa Theologiae, I-II*, q. 94. a. 2a. ed., *cit.*, p. 732.

³¹ *Idem.*

³² *LNDN*, p. 69.

³³ *Ibidem.*

VII. CONCLUSIÓN

Llegados a este punto es necesario señalar como comentario conclusivo que, después de la exposición de algunos de los más importantes argumentos utilizados por John Finnis para oponerse a la temida falacia naturalista, será muy difícil seguir atacando cualquier ética de carácter objetiva, y, por supuesto, continuar objetando las tesis centrales del derecho natural, al menos el derecho que echa raíces en Aristóteles y Tomás de Aquino. Estos pensadores y el derecho que ellos defendieron se encuentra muy lejos de incurrir en tal error lógico, antes bien, conocieron perfectamente la diferenciación entre razonamiento especulativo y práctico. Se está entonces en condiciones de seguir pensando y argumentando a favor del derecho natural.