

¿RECUPERAR LA LEY NATURAL EN LA POSTMODERNIDAD? FINNIS DESDE LA DECONSTRUCCIÓN

Raúl MADRID

SUMARIO: I. *Analítica y hermenéutica*. II. *Finnis y Derrida*. III. *Sobre el futuro de esta semejanza*.

En primer lugar, se agradece a todo el equipo de la Universidad Austral y de la Pontificia Universidad Católica Argentina; especialmente a los profesores Cianciardo y Etcheverry, por la amable invitación a participar de este homenaje a propósito de la segunda edición de *Natural Law and Natural Rights*.¹ Que el autor de los textos homenajeados abra esta obra no es, desde luego, un gesto carente de significado, sino que tiene mucho de hospitalidad, de acogimiento afectuoso en el horizonte de su significación, una circularidad que envuelve, como un papel de regalo, esa realidad corpórea e indudable que tiene algo de autoidéntica.

Mi agradecimiento se hace todavía mayor, teniendo en cuenta esto último, y sobretodo al reparar —no sin cierto espanto— en la circunstancia de que yo soy, probablemente, la persona menos apropiada para ser invitado a intervenir en un Congreso sobre el tema que nos convoca (ya diré por qué). Al tomar conciencia de ello, la imagen del regalo sufrió un pequeño accidente; como si una protuberancia informe sobresaliera ahora por un costado. La certeza de mi recién descubierta extranjería fue haciéndose cada vez más explícita en la mente, a medida que escuchaba las excelentes ponencias e intervenciones, donde cada uno de los expertos en la obra del profesor Finnis recreaba con holgura sus conocimientos de la *New Natural Law Theory*, avanzando sus propios contextos interpretativos sobre la significación y el valor comparativo de su aporte al debate iusfilosófico de nuestra época.

¹ En adelante, *NLR*.

Esta deficiencia en mi formación intelectual y académica ha sido totalmente voluntaria. La vieja amenaza latina del *Ars longa, vita brevis*, de la que se mofan los jóvenes principiantes, se convierte en un oscuro callejón por el que se atraviesa en la mediana edad universitaria. Intimidado por ese aleteo fatal, mis intereses discurrieron por otros ámbitos. Semejante elección puede o no ser un error; pero así es la libertad académica.

Discurrieron por ejemplo hacia Tomás de Aquino; fuente inagotable de conocimiento, a cuya vera se arriman, o entiendo que buscan arrimarse de un modo no totalmente resuelto, las conclusiones de Meister Finnis. Estos intereses se encaminaron también hacia una vieja trampa del pensamiento: el deseo de todo hombre contemplativo de querer interpretar su propia época; cosa por lo demás totalmente imposible de hacer, como lo anunciaron alguna vez, cada uno a su modo, Hegel y Collingwood. Este afán me llevó a estudiar con alguna profundidad autores posteriores al mundo hermenéutico.

Así pues, mi punto de vista a la hora de hablar del pensamiento de John Finnis, si he de ser veraz y no limitarme simplemente a repetir lo que han dicho otros, no puede ser *el punto de vista interno*. Esto equivale a situarme frente a sus conclusiones como frente a un todo entero; igual que la imagen del regalo de que hablaba antes, en un doble movimiento de aproximación y distancia que tiene algo de seducción, pero también de apropiación.

Esta herramienta de análisis del pensamiento de Finnis, externa al pensamiento de Finnis, contenía, sin embargo, otro problema, y ese problema era justamente su radical exterioridad. Me explico mejor. No se trataba sin embargo, advertí de inmediato, de una exterioridad material, sino esencialmente metodológica. No es que Finnis no hable, por ejemplo, de “decisión”; o que Derrida no se refiera al “derecho natural” o a la “justicia”, sino más bien y directamente de la enorme distancia en los protocolos argumentativos que aparentemente había o hay entre ambos para llegar a tales nociones; nociones que acaban guardando entre sí sólo esa corporeidad de los conceptos postmodernos de que se queja MacIntyre en el primer capítulo de *Tras la virtud*. Es una distancia, que en ocasiones puede ser equivalente al silencio.

Lo que acabo de decir busca hacerse cargo de la dificultad que puede existir en intentar comprender proposiciones analíticas desde parámetros hermenéuticos; o bien formalizar proposiciones hermenéuticas desde parámetros analíticos. Y profundizando en esa dificultad: ¿no se podría sostener acaso que, puestos a establecer un puente o una conexión entre hermenéutica y analítica, sería más conveniente hacerlo entre deconstrucción y pragmatismo, que entre deconstrucción e iusnaturalismo? En otros términos:

¿por qué no más bien Derrida y Rorty, que Derrida y Finnis? Los dos primeros comparten, por decirlo de este modo, “el rechazo de una concepción fundamentalista de la filosofía, lo que los coloca del mismo lado en un gran número de debates, especialmente a aquellos que conciernen a la herencia del Iluminismo”.² Lo mismo podría decirse de la comparación de Quine con, por ejemplo, Paul de Man.

I. ANALÍTICA Y HERMENÉUTICA

Primero voy a hacerme cargo de un modo muy expedito de esta pregunta metodológica, antes de explorar la posibilidad de una incisión desde el exterior hermenéutico o posthermenéutico en el cuerpo cierto de este nuevo iusnaturalismo anglosajón del Maestro Finnis.

Hablar de filósofos analíticos es como hablar de un cierto parecido de familia: una categoría difusa, definida en parte por la creencia de que los textos que se utilizan resultarán cercanos a los lectores (entre estos textos puede citarse a Austin, Carnap, Frege, Goodman, Quine, Ryle, Strawson y el primer Wittgenstein), y en parte por cierto modo común de argumentar que admite alguna cercanía con las matemáticas y la lógica, a través de un estilo que tiende a la exposición lineal, con premisas y conclusiones explícitas.³

Por otro lado, y aparentemente al frente a esta red interconectada de escritos y textos, surge como en oposición otra red de similares características, que los analíticos llaman *filosofía continental*; y los continentales conocen como filosofía o pensamiento *hermenéutico*. Se trata de un tejido textual igualmente difuso, cuyos bordes sólo pueden parecer íntegros si se miran a la distancia, como la costa de un territorio observadas en pleno vuelo.

Pero si se observa con mayor atención, más allá de los estereotipos o de las miradas rasantes, se advertirá que ocurren fenómenos como el siguiente: si bien es verdad que la linealidad es reputada como una característica del pensamiento analítico, hay analíticos cuyos desarrollos argumentales no son ni lineales ni explícitos, como por ejemplo Bowsma, el segundo Wittgenstein, Dreyfuss (Hubert) y Rorty, quien lee encima a Husserl y a Heidegger. Por otro lado, siguiendo esta misma lógica del desvarío, la hermenéutica excluye de sus filas a académicos situados en su propio continente y en su

² Mouffé, Chantal, “Deconstrucción, pragmatismo y la política de la democracia”, en AAVV, *Deconstrucción y pragmatismo*, Mouffé, Chantal (editor), Buenos Aires, Paidós, 1998, p. 13.

³ Wheeler, Samuel, *Deconstruction as Analytic Philosophy*, Stanford University Press, 2000, p. 1.

misma tradición, como Carnap, Hempel y Hintikka, y el mismo Wittgenstein pasa por períodos en que escribe de un modo o de otro, exhibiendo una indecidibilidad difícil de traducir en categorías pacíficas.

Otro punto problemático para la sustentación de esas diferencias tan tajantes que suelen formularse entre analítica y hermenéutica es que tampoco resulta, en los hechos, tan autoidéntica ni universal la afirmación, que enorgullece a la tradición anglosajona, de que el criterio para definir la analítica es el *clear writing*: escribir con claridad. Wheeler cuenta la anécdota de haberle pasado en una ocasión a Derrida un ejemplar de *Naming and Necessity*, de Kripke (conocido por su sencillez), y éste le habría contestado a los pocos días que había tratado de leerlo, pero no había conseguido descifrar qué quería decir. En contraste, agregó, Heidegger era muy claro.⁴ La anécdota referida es a veces fuego cruzado desde ambos lados del canal: pienso en Christopher Norris y en Simon Critchley, escribiendo sobre deconstrucción; o en John McDowell en su interesantísimo texto *Mind and World*, donde reflexiona sobre Kant y Gadamer, o quizás en Robert Brandon, discutiendo con Hegel. Por el otro lado, es decir, desde la frontera continental, se tienen los trabajos de Ernst Tugendhat sobre Frege. Y esta enumeración es sólo indicativa.

A mayor abundamiento, es preciso mencionar el conjunto de coincidencias que pueden encontrarse entre pensadores de un lado y de otro. Y no voy a referirme aquí a la intención del profesor Finnis de leer a Santo Tomás en clave analítica, encontrando diversos puntos de contacto entre su pensamiento y el insigne filósofo continental; sino que menciono de un modo muy general la coincidencia entre dos representantes contemporáneos: Derrida y Davidson. El núcleo de su acuerdo, así como con otros analíticos como Quine, es su común negación del lenguaje que, para decirlo en palabras de Wittgenstein, se autointerpreta. Es decir, el lenguaje del *lógos*, aquel respecto del cual no tiene sentido indagar qué quieren decir sus términos, por cuanto ellos no son sino los significados mismos expresados a través de palabras del lenguaje natural. Formalmente, esto es lo mismo que quiere expresar Critchley cuando se pregunta si el pragmatismo es deconstructivo, o si la deconstrucción es pragmática.⁵

Analítica y hermenéutica, por lo tanto, no parecen estar tan radicalmente incomunicadas como parecía concluirse en un principio, a partir de las declaraciones de los interesados. Si ustedes me permiten formularlo en categorías deconstructivas, habría que decir que entre ambos modelos se

⁴ Wheeler, *op. cit.*, p. 2.

⁵ Critchley, Simon, "Deconstrucción y pragmatismo. ¿Es Derrida un ironista privado o un liberal público?", *Deconstrucción...*, *cit.*, p. 45.

desata ahora la lógica del suplemento, ocupando el lugar que antes pertenecía a la lógica de los opuestos.

Frente a la cuestión aparentemente grave, por lo tanto, de si la obra de John Finnis o de cualquier otro analítico puede ser tomada con las pinzas de la hermenéutica e interpretada desde sus claves metodológicas, me atrevería a responder que sí, más bien por la certeza de que la respuesta negativa es falsa, que por la convicción de poseer un catálogo de claves o de horizontes *a priori* de significado para proceder a esa disección.

II. FINNIS Y DERRIDA

Resta todavía por considerar si Finnis mismo, no ya en su condición de pensador de tradición analítica; sino por las conclusiones y puntos de partida de su obra, resulta susceptible de ser visto con estos ojos posthermenéuticos. Para estos efectos, voy a entender por “posthermenéutico” el último modelo metodológico del paradigma hermenéutico posterior a Heidegger (y, en cierta medida, posterior también a Gadamer): es decir, aquél en que los significados no tienen fijeza alguna, y flotan, como asteroides, en la órbita del flujo de conciencia del intérprete, que también carece a su vez de fijeza. Este modelo metodológico es compartido por autores como Foucault, Deleuze, Lyotard, Vattimo, y el propio Derrida por supuesto. Dicho en otros términos: queda todavía por considerar si es posible o tiene sentido proceder a realizar una deconstrucción de los planteamientos del profesor Finnis.

Nuevamente, la respuesta pareciera en un principio ser negativa, por cuanto la literatura jurídica y filosófica de matriz postestructuralista prácticamente lo ignora. Sólo he encontrado un texto de 1991, denominado *Postmodern Jurisprudence*,⁶ en el que se incorpora un artículo titulado *Fin(n)is Philosophiae: The Rethoric of Natural Law*. El autor, Costa Douzinas, es un destacado miembro del movimiento *Critical Legal Studies*, entre cuyos fundamentos teóricos se encuentran algunas concepciones deconstructivas cuya genealogía puede rastrearse hasta Derrida. Este trabajo intenta, precisamente, realizar una deconstrucción de algunos pasajes de *MLNR*. El argumento, sin embargo, se aleja de la cuestión propiamente filosófica, proclamando más bien la identidad entre filosofía y literatura. La pretensión de evidencia que Finnis reclama para el bien humano básico del conocimiento

⁶ Costa Douzinas, Ronnie Warrington and Shaun McVeigh, Routledge, Londres. Este trabajo se basa en un texto publicado por Douzinas y Warrington en 1987, titulado “On the Deconstruction of Jurisprudence. Fin(n)is Philosophiae”, e incluido en *Journal of Law and Society*, vol. XIV, núm. 1.

es considerada un acto violento, que debe exorcisar la transgresión del escéptico. La exigencia de rigor de Finnis al escéptico es descodificada como una venganza improcedente de la filosofía en la literatura.⁷ No voy a escribir todo el argumento, porque es por lo demás, en su sentido más general, bien conocido, y repite de un modo menos brillante que su modelo el primer capítulo de *De la gramatología*.

Como se puede ver, la única pregunta, la única interrogante verdadera que se ha formulado hasta la fecha, al menos que sea conocida por mí, sobre la relación de las propuestas de Finnis con los puntos de partida postestructuralistas, oscila sobre la base de esta diferencia entre el universo logocéntrico o metafísico, por un lado; y la apertura a la diseminación libre de los significados hermenéuticos por el otro; o, lo que es lo mismo, en un intento singular de deconstrucción de ciertos postulados de *NLNR*. Por eso se preguntan Douzinas y Warrington, un poco irónicamente después de citar el texto de Finnis: “yo, evidencia (lucidez, transparencia, presencia), el bien (*agathón*); ¿no son acaso los conceptos centrales de la metafísica occidental?”⁸

Lo anterior deja planteado por sí mismo el estado de cosas en que este trabajo puede aproximarse ya al núcleo de su argumentación central. Habiendo afirmado que los límites entre analítica y hermenéutica no son lo suficientemente claros y distintos como para reclamar de ellas incomunicabilidad absoluta, se ha visto después, que el único gesto hermenéutico hacia la obra de Finnis ha sido aparentemente un intento de deconstruirlo; es decir, de desatar los sentidos ocultos del texto para conseguir de esa modo borrar la posibilidad de un significado único, propuesto por el autor. En el mundo del derecho, no hay muchos ejemplos de esto. Se podría citar también, como un caso de ejercicio jurídico-deconstructivo, la lectura que hace Duncan Kennedy de los *Comentarios* de Blackstone;⁹ aunque en este caso, más que una deconstrucción propiamente, lo que se observa es una re-construcción de naturaleza política; es decir, lo que Derrida llamaría un gesto o movimiento igualmente metafísico.¹⁰

No es mi interés deconstruir a Finnis, si por deconstrucción se entiende una especie de metodología, o una práctica destinada, como dice Derrida,

⁷ *Ibidem*, p. 83.

⁸ *Ibidem*, p. 84.

⁹ Kennedy, Duncan “The Structure of Blackstone’s Commentaries”, *Buffalo Law Review*, 209 (1979), pp. 210 y ss.

¹⁰ Couzens Hoy, David, “Interpreting the Law: Hermeneutical and Poststructuralist Perspectives”, *Southern California Law Review*, vol. 58, p. 167. *Cfr.* también Jack Balkin, *Deconstructive Practice and Legal Theory*, Yale University Press, 1998.

no a la demolición, sino a la des-sedimentación de todas las significaciones que tienen su fuente en el *lógos*, y en particular la significación de verdad”.¹¹ Para hacer esto habría que ser derridiano; y yo no lo soy, en el sentido de que no estoy convencido de que toda la realidad pueda ser sometida una y otra vez a diferentes cadenas de significado, incluso de signo opuesto, y que no existan elementos intersubjetivos para formalizar que al menos una de ellas sea inválida o falsa.

Muy por el contrario, en lugar de sacudir el argumento del profesor Finnis utilizando hermenéuticas contemporáneas a sus escritos (de allí, creo, el interés del punto), mi empeño estaría orientado a preguntarme si existe alguna semejanza, un horizonte de continuidad entre su argumentación y la de un pensador como Jacques Derrida. Por supuesto, este empeño no puede ser traducido en sentido substantivo, porque no tendría ningún objeto plantearse en ese plano. Entre otras cosas, porque ningún postestructuralista tiene la más mínima pretensión de sostener nada substantivo, si por tal se entiende algo material o autoidéntico; algo fijo, permanente o inmutable. Algo verdadero.

El *quid* de la comparación por lo tanto, será por fuerza metodológico. Será metodológico y estará incrustado necesariamente en la temporalidad y en la *Sorge* heideggeriana, porque el texto como lo interpelado por el pensamiento, en este caso, el derecho natural y los bienes humanos básicos que desarrolla el profesor Finnis, constituye una prolongación del *Dasein*, y por lo tanto debe ser comprendido en el horizonte profundo de la relación con el otro (*Fürsorge*).¹²

Se podría formular un conjunto de semejanzas metodológicas conforme avanzara la evolución del argumento sobre el derecho en ambos estudiosos. Me voy a detener aquí, sin embargo, en aquella que debiera estimarse y valorarse como la primera, y que ha causado amplio debate tanto en los comentaristas de Finnis como en los seguidores de Derrida (claro está, por motivos muy diferentes). Me refiero al rechazo de la metafísica como punto de partida de sus respectivas conclusiones. Ambos, Finnis y Derrida, han sido acusados de lo mismo. Los entendidos afirman que esto causa más sorpresa en la obra del primero que en la del segundo; por cuanto Derrida proviene de una tradición nihilista, y no tendría nada de raro que sus conclusiones también lo fueran; mientras que el primero estaría tratando de defender los postulados iusnaturalistas; es decir, justamente lo inverso. Vamos pues a explorar brevemente el modo en que se da esta coincidencia, para

¹¹ Derrida, Jacques, *De la gramatología*, p. 147.

¹² Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*, parágrafo 15.

aportar aunque sea con este detalle en la comparación de, por una parte, la llamada *New Natural Law Theory*, y la *New French Theory*; por lo demás contemporáneas entre sí.

1. *Derrida*

Voy a comenzar por Derrida, porque es el caso “más fácil”. ¿Qué puede tener de extraño la negación de la metafísica en un autor postestructuralista? La verdad, muy poco. Sin embargo, su presencia temática en esta argumentación no se debe a la extravagancia del empeño, sino más bien en la peculiaridad de sus resultados.

La idea de la historia de la metafísica como una época delimitable, con principio y conclusión, es fundamentalmente heideggeriana, sin perjuicio de los antecedentes que puedan buscarse en Nietzsche. ¿Cuándo se inaugura y en qué momento acontece (si es que acontece) su clausura? Afirmaciones como “De Parménides a Husserl el privilegio de la presencia nunca ha sido puesto en tela de juicio”,¹³ dan una idea del ámbito temporal que Derrida asigna a la era logocéntrica. Resulta claro que parece iniciarse con el pensamiento griego, pero no dice cuándo.¹⁴

El punto de término o clausura del período tampoco es meridiano. Derrida, por ejemplo, deconstruye a Hegel en muchos lugares,¹⁵ pero ciertamente no encarna al último metafísico. Hay también razones para pensar que Husserl sí sería para el filósofo argelino el último gran pensador logocéntrico. Derrida dedica todo el texto de *La voz y el fenómeno* a desarrollar las razones por las cuales el fundador de la fenomenología no habría podido escapar del prejuicio metafísico. Sin embargo, sorprendentemente imputa al propio Foucault razonar teniendo en cuenta el privilegio de la presencia.¹⁶

Se refiere a Nietzsche como un adelantado en el camino de la clausura metafísica:

¹³ Derrida, Jacques, *Marges de la Philosophie*, Les Editions de Minuit, París, 1972. Citamos aquí por la versión española: *Márgenes de la filosofía* (C. González Marín, trad.), Cátedra, Madrid, 1988, p. 68.

¹⁴ Sobre esto, y la destrucción de la metafísica en Heidegger, *cfr.* Ruben Berezdivin, “In Stalling Metaphysics: At the Threshold”, en *Deconstruction and Philosophy* (J. Sallis, ed.), University of Chicago Press, 1987, pp. 48 y ss.

¹⁵ *Cfr.* por ejemplo Glas, París, Galilée, 1974, *Márgenes de la Filosofía (Ousia y Gramme)*, *L'écriture et la différence*, Editions de Seuil, París, 1967. Existe versión española: *La escritura y la diferencia* (P. Peñalver, trad.), Anthropos, Barcelona, 1989. (“De la economía restringida a la economía general”), etcétera.

¹⁶ Foucault, Michel, *Historia de la locura en la época clásica*, citado por Derrida en “Cógito e historia de la locura”, *La Escritura y la diferencia*, *cit.*, p. 62.

...Nietzsche, lejos de permanecer *simplemente...dentro de* la metafísica, habría contribuido con fuerza a liberar el significante de su dependencia o de su derivación en relación al *lógos* y al concepto conexo de verdad o de significado primero, en cualquier sentido que se lo entienda. La lectura, y por lo tanto la escritura, el texto, serían para Nietzsche operaciones ‘originarias’...¹⁷

El caso de Heidegger sería distinto. Su pensamiento se inscribiría en el terreno de la ambigüedad a la hora de trazar la marca de clausura del logocentrismo. Por una parte, le imputa directamente el prejuicio metafísico; por otra, le rescata también como un adelantado en el camino hacia el término de la era teleológica. Afirma expresamente esta viculación, cuando expresa que “en la medida en que dicho logocentrismo no está totalmente ausente del pensamiento heideggeriano, lo mantiene quizás dentro de esta época de la onto-teología, dentro de esta filosofía de la presencia, es decir de la filosofía”.¹⁸

En este contexto, por lo tanto, la era metafísica se presenta como un período inevitable y necesario, caracterizado por la inscripción en la lógica de su propia finitud, que se despliega formalmente como el gesto ambiguo del *rompimiento* (clausura) justo en el instante en que sus fuerzas se exacerban:

Por razones esenciales: la unidad de todo aquello que se deja mentar actualmente a través de los más diversos conceptos de la ciencia y de la escritura está en principio, más o menos secretamente pero siempre, determinada por una época histórico-metafísica cuya clausura no hacemos más que entrever y no decimos su *fin*.¹⁹

En esta frase está encerrada toda la cuestión que quisiera, brevemente, exponer. Los conceptos esencialistas son unitarios en su fundamento y en su intrincada red de interconexiones, según Derrida, porque surgen al alero de una consideración epocal; sin embargo esa temporalidad sería sólo un momento del despliegue de un cierto *geist* histórico que llega a su fin por un procedimiento parecido, sólo parecido, a la dialéctica. En ese contexto, la metafísica puede ser clausurada; o más bien, la metafísica se clausura a sí misma, en el momento de mayor paroxismo de su desarrollo; se cierra, como una esfera, como el paquete de regalo del que hablaba al comienzo de esta exposición, o como este congreso, que es inaugurado y cerrado por el profesor Finnis. Como dice Hegel:

¹⁷ Derrida, Jacques, *De la grammatologie*, Les Editions de Minuit, París, 1967. Citamos aquí por la versión española: *De la gramatología*, trad. de O. del Barco y C. Ceretti, Siglo XXI argentina editores, 1971, p. 8.

¹⁸ *Ibidem*, p. 19.

¹⁹ *Ibidem*, p. 9.

el espíritu es en sí mismo el movimiento que es conocimiento, la transformación de eso que es en sí mismo en aquello que es por sí mismo, de la substancia en el sujeto; del objeto de conciencia en el sujeto de la autoconciencia. El movimiento es el círculo que retorna sobre sí mismo (*zurückgehende Kreis*); el círculo que presupone su comienzo y lo alcanza sólo al final.²⁰

Y Heidegger: “*Aletheia* es llamada aquí bien redondeada (*gutgerundete*) porque se ha convertido en la esfera pura del círculo en el cual el principio y el fin son en todas partes lo mismo. En este círculo no hay posibilidad de inversión, distorsión o clausura”.²¹

¿Qué significa, entonces, que la metafísica se *closure*? La génesis del concepto debe ser buscada en la lectura que Derrida hace de la fenomenología de Husserl, y como dice Critchley, el concepto pasa de ser un término técnico que designa una totalidad finita que es constantemente superada por la reducción fenomenológica, a convertirse en una clave conceptual para la deconstrucción de la metafísica,²² al describir las complejas relaciones de indecidibilidad entre el logocentrismo y su otro, o lo que es lo mismo, entre metafísica y ética, o entre razón especulativa y razón práctica.

La dislocación de la metafísica, replegándose en un gesto entrópico al no ser capaz de sostener la pureza de los opuestos, abre paso a su clausura (que no es sólo límite, sino fundamentalmente indecidibilidad o *différance*), liberando la posibilidad de que otra lógica se abra paso, otra lógica que es la lógica de la huella; el concepto central de la filosofía de Derrida, que opera como una condición trascendental de posibilidad para distinguir entre los opuestos. Así pues, la clausura de la metafísica en Derrida puede significar la inversión del orden de los conceptos, abriendo la posibilidad de que se pudiera hablar, por la razón que sea, de una ética sin metafísica (Lévinas), o de una razón práctica que no necesitara de la razón especulativa.

2. *Finnis*

Curiosamente, en John Finnis parece también encontrarse una renuncia a la metafísica a la hora de proceder a fundar la moral y el derecho natural. Digo que esto causa, en principio, “curiosidad“, porque el golpe provendría de quien menos se espera: un autor que se declara iusnaturalista, y que encima afirma compartir las bases cognitivas propuestas por el (supuestamente) gran

²⁰ Fenomenología del Espíritu.

²¹ “El fin de la filosofía y la tarea del pensamiento”.

²² Critchley, Simon, *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas*, Purdue University Press, 1993, p. 69.

maestro del derecho natural fundado en categorías ontológicas: Santo Tomás de Aquino. Advierto que citaré algunas de las objeciones que convierten a Finnis en un antimetafísico; pero no lo argumentos del autor para problematizar esta conclusión, porque el tema de esta exposición no es el debate sobre si finalmente lo es o no lo es, sino más bien si esto constituye una semejanza con los postestructuralistas. Se trata, insisto, de una cuestión metodológica.

La pretendida declaración de independencia de la ética y del derecho respecto de la metafísica y la naturaleza por parte de Finnis se encuentra ya en *NLNR*, donde viene a afirmar que “simplemente no es verdad que toda forma de iusnaturalismo moral sostenga la creencia de que las proposiciones sobre las obligaciones humanas se puedan inferir desde proposiciones sobre su naturaleza”.²³ E invoca el auxilio de Santo Tomás, quien —sostiene— afirmaría con toda claridad que:

Los primeros principios de la ley natural no se infieren de los principios especulativos. No se infieren de los hechos. No se infieren 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 se infieren desde una concepción teológica de la naturaleza, ni de ninguna otra concepción de la naturaleza.²⁴

Un poco más abajo refrenda esta opinión, al explicar porqué se suele considerar que los defensores del derecho natural caen en la falacia naturalista, Finnis sostiene que “una razón para este malentendido es que la misma expresión ley natural puede llevarnos a suponer que las normas a las que nos referimos, en cualquier teoría del derecho natural, están basadas en juicios sobre la naturaleza”.²⁵

Esta aparente contradicción se hizo notar más o menos pronto, en el mismo ámbito lingüístico del autor, a través de un conocido trabajo de Henry Veatch, donde éste se queja de que Finnis sostiene por una parte que es ilícita la inferencia de normas desde los hechos, para después declararse iusnaturalista. La meta de un iusnaturalista —remata Veatch— no puede ser otra que buscar las bases de la ética en la naturaleza misma y en sus hechos.²⁶ Por ello, este autor considera que, o se producen los argumentos adecuados para conseguir extraer normas de los hechos, o no se suscriben tesis de carácter iusnaturalista.²⁷

²³ *NLNR*, *cit.*, p. 33.

²⁴ *Ibidem*, pp. 33 y 34.

²⁵ *Ibidem*, p. 35.

²⁶ Veatch, Henry, “Natural Law and the IS-ought Question”, *Catholic Lawyer* 26, 1981, pp. 252-265.

²⁷ *Ibidem*, p. 252.

Un debate semejante se ha sostenido también con McInernny, quien sostiene que:

La afirmación de que los primeros principios del razonamiento práctico, los principios evidentes de la ley natural son premorales en lugar de ser, precisamente, los principios de la moral, me parece, extraña”.²⁸ Y Hittinger: “el esfuerzo por conservar un fundamento iusnaturalista para la razón práctica poniendo a las intuiciones en lugar de la evidencia derivada de una filosofía de la naturaleza, no funciona.”²⁹

La misma crítica se encuentra en otros autores como L. Dewan, quien sostiene que “lo que generalmente designamos como la doctrina de la ley natural de Santo Tomás es la reflexión metafísica sobre la naturaleza de nuestro conocimiento de los primeros principios prácticos, y es la descripción de la metafísica de nuestro conocimiento natural original de esos principios”.³⁰ Como dice Beuchot, comentando este párrafo, “la pretendida sepsia de Finnis con respecto a la metafísica, y el no estar derivando el deber ser de ningún ser; resulta ser una incompleta comprensión de la doctrina tomista que trata de seguir”.³¹ Vuelvo a Dewan:

El metafísico, enfrentado a alguien que niega los primeros principios, o aún con la tarea de juzgar los primeros principios, no hace más que hacernos tender al ojo más penetrante ya presente en todos nosotros. Y, en esa perspectiva, los primeros principios quedan expuestos como una jerarquía inteligible, una sucesión de visiones, cada una surgiendo de su predecesor inteligible; y en esa visión, lo bueno se deriva de un ser, o si se quiere, el debe del es.³²

Y, finalmente, Lisska: “si el rechazo al reductivismo de Finnis niega el papel esencial que ha desempeñado tradicionalmente en las discusiones sobre el derecho natural, no queda lugar para el desempeño de la razón especulativa”.³³

²⁸ MacInernny, Ralph, “The Principles of Natural Law”, *American Journal of Jurisprudence*, núm 25, 1 (1980).

²⁹ Hittinger, Russell, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, 1987, p. 174.

³⁰ Dewan, L., “Saint Thomas, Our Natural Rights, and the Moral Order”, *Agelicum*, 67, 1990, p. 286.

³¹ Beuchot, Mauricio, “Naturaleza humana y ley natural como fundamentos de los derechos humanos”, en AAVV, *El iusnaturalismo actual*, Carlos Massin (editor), Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 1996, p. 19.

³² Dewan, *op. cit.*, pp. 287-288. Citado por Beuchot, p. 19.

³³ Lisska, Anthony, “Finnis and Veatch on Natural Law in Aristotle and Aquinas”, *The American Journal of Jurisprudence*, 1991, pp. 55-71.

III. SOBRE EL FUTURO DE ESTA SEMEJANZA

Así pues, parece que se ha encontrado un punto en común entre dos autores aparentemente tan distintos, como son Jacques Derrida y John Finnis. El primero buscaría explícitamente declarar la superación epocal de la metafísica; el segundo haría lo mismo implícitamente, restándole valor al conocimiento de las esencias en la determinación del bien. El primero sería un héroe para la mayoría de los nihilistas; el segundo, un traidor a los ojos de los iusnaturalistas de base metafísica.

Me gustaría mostrar (mostrar a lo lejos) que, ninguna de las dos afirmaciones es verdadera; y que existe por lo tanto una nueva semejanza entre Finnis y Derrida, aunque esta nueva semejanza resulte ahora de signo contrario a la propuesta inicialmente, y se base en la circunstancia de que ninguno de los dos rechaza la metafísica, aunque nuevamente por razones muy distintas y de modos diferentes. El desocultamiento de esta nueva circunstancia podría generar una dilatada hermenéutica, cuyos extremos no voy a transitar ahora, en honor a la brevedad.

La verdad es que en Derrida, contrariamente a lo que algunos creen, la metafísica jamás puede ser superada; porque la superación es en sí misma un gesto metafísico. Por eso concluye que sólo “entrevemos su clausura y no decimos su fin”. Derrida considera que el mundo metafísico no puede ser dejado atrás porque tiene que ver con la imposibilidad de cambiar la estructura de la condición humana y de la mente humana. La metafísica sería, así, “natural” al hombre, del mismo modo que una criatura que nace en un ambiente de oxígeno desarrolla pulmones. Lo que no significa la inexistencia de otros mundos posibles, donde se respirara por ejemplo anhídrido carbónico. La metafísica sería algo así como una enfermedad crónica, y la clausura equivaldría no al medicamento que la erradica, sino al que ejecuta los cuidados paliativos. “Clausurar” significa cerrar sobre sí mismo, como un tumor que se encapsula pero no desaparece, porque no puede desaparecer.

Esta es la razón por la que no se puede sostener, para gran sorpresa de muchos, que Derrida sea un autor nihilista; aunque las consecuencias de lo que piensa sí podrían llegar a serlo, y de hecho lo hacen. Esta capacidad de aceptar la inevitable condición metafísica del pensamiento es, justamente, lo que dota a su obra de un valor argumental superior al que se observa en los escritos de sus compañeros de ruta.

Finnis parece tener dos discursos diferentes dentro del mismo (lo cual, por cierto, es muy derridiano): Por una parte, escribe lo que escribe y no lo rebate para redactarlo de otro modo frente a las imputaciones que se le hacen; pero por otra parte, busca reinscribir lo dicho en contextos de inter-

pretación donde podría sostenerse algo distinto de la literalidad. Argumento a favor de Finnis. Él mismo dice que comparte la tesis de Santo Tomás de que sólo existe *una* razón humana, sólo una potencia y facultad intelectual, y que las diferencias entre razón especulativa y razón práctica son diferencias entre operaciones intelectuales con diferentes objetivos; y que habría que tener presente que “especulativo” (teorético) y “práctico” son términos análogos. Hay casos paradigmáticos de actividad intelectual puramente especulativa o puramente práctica, pero la mayor parte del razonamiento es al mismo tiempo especulativo y práctico.³⁴ Esto lleva a pensar que, efectivamente, la imputación de antimetafísico no le hace justicia. Tal declaración me sacaría de la condición de paleo-tomista, y me convertiría, si es que tal cosa es posible, en un paleo-tomista-finnisiano; o quizás mejor en un paleo-tomista-no-antifinnisiano, lo cual también genera problemas, a los que evitaré referirme aquí y ahora.

Pero lo más importante, su discurso estaba dirigido a una audiencia que desconocía los postulados iusnaturalistas; una audiencia completamente analítica, y había que buscar por lo tanto formas de argumentación que evitaran *a priori* el rechazo de la tesis. La obra del autor debe inscribirse, pues, en un horizonte de significado, desde el cual debe ser interpretada, y no simplemente acogerse a la literalidad de uno o varios pasajes aislados entre sí. Sería deseable, pienso, que si tal es la interpretación correcta, Meister Finnis lo pusiera por escrito, para evitar la proliferación de trabajos que se escriben: (a) intentando rehabilitar el estatuto del intelecto especulativo en el contexto general de su obra, o (b) buscando rechazar sus postulados, con base, justamente, a esta especie de soledad entitativa a que se ve reducido el entendimiento práctico.

Hemos hecho coincidir dos autores aparentemente inconciliables, para hacerlos con posterioridad, coincidir en la negación de la coincidencia. Este vaivén de contradicción, o este juego de diferencias es el énfasis de la metodología postestructuralista. Quisiera decir, para terminar, que tanto Derrida como Finnis debieran ser rescatados de las garras de la primera interpretación. En el caso del primero, para evitar que se le utilice como abanderado del nihilismo; y en el caso del segundo, para eludir consecuencias posibles de la pertinacia de dicha interpretación errónea, pues muchos saben lo que ocurre con las interpretaciones erróneas, a veces, en las teorías del derecho natural; bastaría recordar el caso bien conocido de la hipótesis *Etiam si daremus*.

³⁴ Finnis, “Natural Law and the IS-ought...”, p. 272.