

## REVISANDO LOS FUNDAMENTOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA\*

Nuestras investigaciones, reflexiones y comunicaciones son acciones. A veces son meramente espontáneas, pero con mucha frecuencia, como sucede con otros tipos de acción, suponen una deliberación, elección y esfuerzo continuo, todo lo cual hace perceptible la propia capacidad de respuesta a las oportunidades. Este trabajo trata una vez más sobre algunos de los principales elementos de esa capacidad de respuesta.

### I

Hacer derecho nos sumerge tanto en actividades de razón práctica, al tener que pensar qué elegir o hacer, cuanto en cierta reflexión sobre el contenido y estructura de ese pensamiento. Como dice el Aquinate, las leyes, sean extremadamente generales o muy específicas, son todas “proposiciones universales de la razón práctica”.<sup>1</sup> Desde que se comienzan los estudios jurídicos, especialmente en el ámbito del *common law*, trabajamos para identificar las proposiciones jurídicas que son correctas en ese ámbito (digamos, *válidas*). Para uno mismo y para otros, mostramos tanto el contenido como la corrección de esas proposiciones por referencia a otras proposiciones anteriores, escogiendo condiciones para la validez

---

\* Publicado originalmente como “Foundations of practical reason revisited”, *American Journal of Jurisprudence*, South Bend, núm. 50, 2005, pp. 109-131. Publicado en castellano en *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 64, 2011. Traducido por Carlos I. Massini-Correas. Colaboración idiomática de Ángeles Massini Pontis. Revisado por la redacción de la revista.

<sup>1</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 90, a. 1, ad 2.

de una proposición jurídica, algunas de las cuales son denominadas por los juristas “fuentes del derecho” (de esta jurisdicción) y otras “principios de interpretación”. Algunas teorías jurídicas de los siglos XIX y XX, como las de John Austin y Hans Kelsen, podrían interpretarse en el sentido de que todas las condiciones de validez jurídica se refieren a la forma y al hecho originante: formas de transacción o procedimiento, como que la promulgación pueda datarse en una legislatura en particular. Esta postura tiene un atractivo inicial para los juristas, acostumbrados como están a buscar el “origen del título” (*root of title*) en forma de transacción datable, como venta, traspaso, inscripción en el registro, u otras por el estilo. Pero ha resultado ser tan equivocada como autodestructiva, al negar que los criterios o premisas para juzgar la validez o corrección de las proposiciones jurídicas deban hacer referencia también al contenido, esto es, al tipo de conducta que la proposición cuya validez está en cuestión busca imponer o autorizar, así como a las vías a través de las cuales otras proposiciones jurídicas imponen o autorizan esas conductas.

Las teorías que lo niegan se equivocan al suponer que pueda explicarse la validez del derecho, tanto en el pensamiento como en la práctica jurídica, sin que se reconozca la centralidad en ambos niveles, de criterios de contenido tales como: (i) que las proposiciones de derecho supuestamente válidas no deben contradecir o ser inconsistentes entre sí en la práctica; (ii) que las proposiciones validadas por transacciones jurídicas particulares y datables continúan siendo válidas salvo y hasta que se produzca algún acontecimiento invalidante, y (iii) que las transacciones posteriores y sus consecuencias normativas prevalecen sobre las transacciones precedentes de la misma índole. Ninguno de estos criterios se asienta sobre ninguna proposición fáctica o evento originante y ninguno es un requisito lógico, ya que ningún requisito lógico excluye la posibilidad de que cierta comunidad, y por ende cada uno de sus miembros, esté simplemente confundido y/o que sus gobernantes emitan reglas contradictorias para confundir a los gobernados.

Las teorías que buscan excluir de la “ciencia jurídica” todos los criterios no-formales de validez fracasan en sus propósitos explicativo-descriptivos. En cualquier comunidad, los criterios de determinación de la validez empleados en su derecho hacen referencia a consideraciones de contenido, tales como que los sujetos de derecho necesitan recibir directivas coherentes y practicables, que la ley debe cambiar cada cierto tiempo, que los requerimientos y autorizaciones del derecho deben ser conocidos previamente por los sujetos, que las disputas deben ser resueltas, que se deben facilitar las transacciones y su efectividad, que las incorrecciones deben ser rectificadas, las expectativas razonables respetadas, el fraude desincentivado, y así sucesivamente. Los criterios de contenido, como los principios generales del derecho que acabo de mencionar, son llamados a veces, y razonablemente, principios de interpretación. Dan forma al modo en que cualquier jurista entiende las declaraciones u otros acontecimientos originantes que pretendan dar validez a proposiciones jurídicas en una jurisdicción particular, y también dan forma a cualquier afirmación jurídica de esa supuesta validez. Todos estos criterios generales, y aun las más específicas instituciones y las reglas que las hacen efectivas en las distintas comunidades, asumen presupuestos acerca de lo que sería bueno para esa comunidad, y qué sería dañoso (inestabilidad, inseguridad, disputas irresolubles, dificultad para llegar a acuerdos que eviten conflictos futuros, falta de respuesta a las nuevas amenazas y oportunidades, etcétera).

Dicho brevemente: las fuentes del derecho incluyen no sólo sentencias relevantes de los más altos tribunales, leyes aplicables y documentos constitucionales, escritos de juristas y principios y estructuras de la lógica, sino también principios que articulan lo que en el pensamiento jurídico de cada uno se nos aparece (como se lo ha parecido a muchos otros) como requerimientos de una conducta civilizada, decente y humana. E incluso, comprender un sistema jurídico, y por supuesto participar en su mantenimiento, aplicación y desarrollo, supone comprometerse con la razón práctica de un modo que invita a ser conscientes de (y da

la oportunidad de reflexionar sobre) su estructura, forma, procedimiento, criterios y lógica, como un conjunto de razones para la acción que cuentan como razones jurídicas, en razón de su función de escoger en el sistema bienes posibles y maneras de alcanzarlos, así como daños posibles y modos de evitarlos. A veces, sin duda, esta referencia a bienes y daños es inmediata, pero pienso que más comúnmente ha de ser discernida “remontándose” desde la proposición jurídica específica hasta los principios de los cuales “deriva”; principios que articulan esa referencia como parte del proceso racional de interpretación y validación, por el cual, como buenos juristas, podemos justificar la afirmación de que determinada proposición (“p”, y es parte de nuestro derecho que “p”) es una proposición de derecho válida o verdadera (al menos del derecho de esta jurisdicción).

## II

De este modo, un jurista, particularmente en la tradición jurídica del *common law*,<sup>2</sup> puede encontrar atractiva una explicación de la

---

<sup>2</sup> Los juristas de la tradición romanística moderna se inclinan a llamar al objeto de su disciplina *droit*, o *derecho*, o *diritto*, *Recht*, *ius*, “right”, términos que su tradición de teoría interpretativa opone a *lex* y sus derivados *loi*, *ley*, “law”. Indudablemente, *lo que es justo* entre las personas en una materia dada concierne directamente a la ley. Pero esas relaciones no son tan fundamentales que no puedan ser explicadas y mostradas como just(ificadas) por referencia a los principios de la razón práctica (las proposiciones más universales acerca de lo que ha de ser realizado u omitido). Desafortunadamente, aun la tradición inglesa de traducción e interpretación de Tomás de Aquino se corrompió en este punto, como muestra la muy discutible traducción dominicana de la afirmación del Aquinate de que *lex is aequalis ratio iuris*, como “law is an expression of right”, cuando la traducción obvia y correcta es algo así como “law is (in the nature of) a *foundation* of or informing idea behind right(s)” justamente, como explican las afirmaciones precedentes del Aquinate, del modo en que la *ratio* de un edificio es lo que preexiste en la mente del constructor y *regula* (provee la “regla” para) la labor de construcción. Como se dice en la *Summa Theologiae*, II-II q. 57, a. 1, ad 2: “sicut eorum quae per artem exterius fiunt quedam ratio in mente artificis praeexistit quae dicitur regula artis, ita etiam illius operis iusti quod

razón práctica como la que el Aquinate ofrece en su argumentación acerca del derecho, en la que trata cada ley positiva como una proposición derivada de los primeros principios de la razón práctica, ya sea a modo de “conclusión”, o bien, mucho más comúnmente, por la especificación, racional pero no deductiva, que él llama *determinatio*.<sup>3</sup>

Pero no es cuestión de aceptar la explicación de Tomás de Aquino simplemente porque es la suya, o porque incorpora la de Aristóteles (y Platón), o bien porque se ajusta a algunos de los principales aspectos de los hábitos de pensamiento de los juristas. Todo en ella ha sido cuestionado y para ser reutilizado (si lo merece y en la medida en que lo merezca) ha de ser analizado a la luz de esos cuestionamientos y críticas.

Se supone comúnmente que el modo fácil de mostrar qué se quiere decir con “razón práctica” o “racionalmente exigido”, es señalar los casos en los que optando por, y haciendo o realizando X, se va a alcanzar lo que se quiere (se va a satisfacer el propio deseo, o el deseo dominante aquí y ahora). La necesidad de medios para lograr un fin establecido por el propio deseo, se toma paradigmáticamente como necesidad, racionalidad y normatividad prácticas (“práctica”, al menos entendida como distinta de, por ejemplo, la normatividad lógica). Estas afirmaciones pueden calificarse como humanas, o neo-humanas, y efectivamente lo

---

ratio determinat quedam ratio praeexistit in mente, quasi quedam prudentiae regula; ideo lex non est ipsum ius, proprie loquendo, *sed aliqualis ratio iuris*”. La frase reemplazada aquí por elipsis obscurece las aguas recurriendo al sentido (específico del derecho romano) de ley como algo escrito, pero el argumento es claro en general, y debería presidir cualquier traducción de *ratio iuris*.

<sup>3</sup> Sobre la *determination*, véase *Summa Theologiae*, I-II, q. 96, a. 4c; Finnis, J., *Natural Law & Natural Rights*, pp. 282-290, 295-296; “On «the Critical Legal Studies Movement»”, *American Journal of Jurisprudence*, 1985, 30, pp. 21-42; también en *Oxford Essays in Jurisprudence*, ed. John Bell & John Eckelaar, tercera serie, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 145-165; “Natural Law & Legal Reasoning”, George, R. P. (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 134-157; “The Truth in Legal Positivism”, George, R. P. (ed.), *The Autonomy of Law: Essays in Legal Positivism*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 195-214.

son,<sup>4</sup> pero el mismo Hume da una versión desconcertante de la idea de razón práctica:

Entiendo que *no es contrario a la razón* preferir la destrucción de todo el mundo a un arañazo en mi dedo. Ni es contrario a la razón elegir mi ruina total para evitar la mínima incomodidad a una persona de la India completamente desconocida para mí. Tampoco es contrario a la razón preferir un bien pequeño pero conocido a uno mayor, y tener un afecto más ardiente por el primero que por el segundo. Un bien trivial puede, en ciertas circunstancias, producir un deseo superior del que produce el más grande y más valioso disfrute.<sup>5</sup>

Esta afirmación de Hume me impresionó hace tiempo como una admisión de lo que implica su explicación de la razón. Esto es, que *no es contrario a la razón* que el deseo de un bien trivial me desvíe de hacer lo que es necesario para alcanzar el más grande y valioso disfrute propio, o para salvar a cada uno (o al mundo entero) de la destrucción. Es decir, que la “prudencia”, en su estrecho sentido moderno de auto-interés, no es más requisito racional (ni siquiera motivo racional) que la moralidad, tomada en el estrecho sentido moderno que establece su contenido por un contraste implícito con el autointerés.

No se trata aquí de que Hume se haya dejado llevar por el amor a la paradoja o al efecto retórico. No es más que una de las formas en las que Hume niega, o se ve obligado a negar, la existencia de la razón práctica, a favor de un cuadro en el que

---

<sup>4</sup> En realidad son más que neo-humeanas, tan importantes han sido tanto sus fuentes como su influencia; acerca de los elementos neo-kantianos y weberianos (por no mencionar los nietzscheanos) en la “moderna distinción hechos-valores” y la llamada “positividad de los valores”, véanse mis reflexiones sobre el *Max Weber* de Anthony Kronman (Stanford, Stanford University Press, 1983), en “On «Positivism» and «Legal Rational Authority»”, *Oxford Journal of Legal Studies*, 5, 1985, pp. 74-90.

<sup>5</sup> Hume, D., *A Treatise on Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, rev. P.H. Niddich, Oxford, Oxford University Press, 1997, p. 416 (la cursiva es del autor).

simplemente *hacemos* lo que hacemos, y en el que lo que *de hecho* hacemos, en cada situación, muestra qué es lo que deseamos (queremos) más; muestra cuál es nuestro fin (dominante) y los medios que creemos disponibles y eficaces. En un cuadro como éste, simplemente no hay lugar para la normatividad, para ser *conducido* o *impelido* a adoptar ciertos medios (en razón de su eficacia para el propio fin (o fines) que, no obstante, uno podría (irracional o al menos irrazonablemente) no adoptar. Lo que cuenta es el deseo dominante de cada uno en cada momento, que puede muy bien ser el deseo de evitar las cargas y/o los efectos negativos colaterales de los medios necesarios para alcanzar lo que fue, hasta hace muy poco, el propio deseo dominante. El *es* de “es lo que en este momento más deseo”, así como el *es* de “es aquello que yo más deseaba hasta hace un momento” (y, también, el *es* de “mi inteligencia es del tipo que encuentra medios para conseguir fines”), no proveen de fundamento para un *debe*. De este modo, la mecánica del deseo (finalmente reducible a algo tan crudo como Hobbes lo pinta) ha eliminado todo el espacio conceptual que podría haber sido ocupado por la razón práctica. Una razón que es esclava del deseo puede indicar modos astutos para satisfacer alguno de los propios deseos, pero no proporciona razones para el obrar.

Estas implicaciones de la posición humeana han sido metódica y eficazmente revisadas por Christine Korsgaard (1997) en su crítica a los presupuestos estándar sobre la normatividad de la razón instrumental, y más particularmente sobre la normatividad o racionalidad práctica de la prudencia (auto-interesada).<sup>6</sup> Allí llega a una conclusión, pienso yo, fuerte pero justificada. No puede haber (sostiene) racionalidad práctica en absoluto (ni tampoco imperativos hipotéticos, ni medios racionalmente exigidos) salvo que existan “algunos principios racionales que determi-

---

<sup>6</sup> Korsgaard, C., “The Normativity of Instrumental Reason”, en *Ethics & Practical Reason*, Garrett Cullity & Berys Gaut, Oxford, Oxford University Press, 1997, pp. 214-254.

nen qué fines son merecedores de preferencia o persecución”,<sup>7</sup> “principios normativos que impongan la adopción de fines”, “algo que otorgue estatus normativo a nuestros fines”,<sup>8</sup> proporcionando “razones incondicionales para tener ciertos fines, así como principios incondicionales de los cuales se derivan esas razones”<sup>9</sup> (esto se puede expresar del siguiente modo: si no se llevan las razones hasta el final, no hay manera de que puedan entrar imperativamente en nuestras deliberaciones, porque “salvo que algo agregue normatividad a nuestros fines, no podrá exigirse la adopción de los medios que conducen a ellos”).<sup>10</sup> Más aún, esos fines han de ser “*buenos* en un sentido que vaya más allá de lo deseable en un caso particular”.<sup>11</sup> Porque “yo debo tener algo que *decirme a mí mismo* acerca de por qué estoy [queriendo un fin, y estando comprometido y permaneciendo comprometido con él, aun frente a deseos que podrían distraerme y debilitarme, que pudieran disuadirme]; algo mejor [que decirme a mí mismo] que el hecho de que esto sea lo que quise ayer”<sup>12</sup> [o hace un momento; o incluso, si hay sentimientos encontrados, en este preciso momento]).

Podemos resumir las observaciones de Korsgaard diciendo que las razones básicas para querer (para elegir y realizar la propia elección) establecen *qué es bueno* en aquello que la acción procura, y bueno de tal modo que pueda decirse que proporciona una

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 230.

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 252.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>11</sup> *Ibidem*, pp. 250 y 251. Korsgaard, en las páginas 251 y 252, está tentada de retractarse de esto para aceptar como “acto heroico existencialista”, “simplemente tomar la propia voluntad en un cierto momento como normativa, y comprometerse uno mismo para siempre con el fin seleccionado en ese momento”, “sin otra razón que la que uno lo quiere así”. Pero entonces debería de conceder que, salvo que una persona así considere que hay algo de valioso haciendo eso, algún bien o razón para hacer eso, ese “acto de compromiso” y de subsiguiente “tomarlo como normativo” no es racional sino irracional.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 250.



razón incondicional para actuar en persecución de ese bien(es), o al menos para evitar lo que podría negar ese bien(es). Esas razones que identifican bienes son incondicionales; interpreto a la autora no en el sentido de que sean “categóricos” o “morales”, sino en el de que son no-dependientes, no necesitan una justificación o validación (son primarios, intrínsecos, básicos).

### III

Ahora bien, Korsgaard (por lo que sé), como otros filósofos contemporáneos, se abstiene de formular y responder a la cuestión de si podemos especificar las razones básicas para querer y hacer, y considerarlas coordinadamente como un conjunto. En su caso, esta abstención puede estar relacionada con la tradición filosófica en la que explícitamente se sitúa. La influencia de esta tradición (tan importante si queremos entender también gran parte de la teología moderna) puede verse cuando, en sus *Oxford Lectures* de 2002, al abordar la cuestión de si (tal como ella lo formula) “los deseos y las inclinaciones son meras respuestas a las propiedades benéficas de los objetos, y sólo tenemos que hablar de esas propiedades benéficas cuando hablamos de nuestras razones, y no de los deseos o las inclinaciones en sí mismos”. Su respuesta es: “como kantiana, no estoy de acuerdo” y desarrolla ese argumento de dos maneras. Primero:

en Kant, [i] los caracteres de los objetos que deseamos y que mencionamos cuando explicamos por qué valoramos esos objetos, no les darían valor si no fuera por el modo en que esos objetos están relacionados con la fisiología y la psicología humanas. [ii] En la base de cualquier deseo o inclinación, no importa lo argumentativamente que lo defendamos, existe una adecuación-a-nosotros básica, que es cuestión de naturaleza y no de razón. [iii] El valor es relacional y con lo que está relacionado es con nuestra naturaleza.

Con respecto a este primer modo de desacuerdo, quisiera remarcar que las tres proposiciones que ella identifica aquí como kantianas, tal como están establecidas, me parecen sólidas, salvo por el contraste implícito en “de naturaleza y no de razón”; y ninguna de ellas proporciona suficientes razones como para dudar de que los deseos e inclinaciones inteligentes sean respuestas a las propiedades benéficas de los posibles objetos de deseo, deliberación y elección.

En cuanto al segundo modo, apela de nuevo directamente a esa específica tradición y a su maestro: “Como kantiana, creo que son nuestras elecciones las que en última instancia confieren valor a los objetos, aun cuando nuestras elecciones respondan a ciertos caracteres de esos objetos”.

Interfiero en esta cita para sugerir que parte del problema que se hace Korsgaard procede de la ambigüedad de la palabra “objeto”. En efecto, en la antigua tradición que el pensamiento kantiano (o al menos el de Kant) pretende tanto sostener como criticar, los objetos de nuestra elección son (i) nuestras acciones, (ii) los estados de cosas que las acciones pueden realizar o al menos ocasionar y (iii) la consiguiente plenitud (al menos en parte, si no completamente) de las personas, que es el último objetivo de las acciones y de los efectos que persiguen. En este modo de entender el término “objeto”, no cabe el pensamiento de que nuestras elecciones, respondiendo a cierta característica de un objeto, le confieran valor a ese objeto. Menos plausible aún sería si se entiende que el término “objeto” incluye a una persona que podría ser beneficiada o dañada por mi elección y mi acción. Pero para volver al segundo punto de Korsgaard:

Al elegir objetos, al conferir valor a las cosas que responden a nuestra naturaleza según modos aceptables, un agente afirma su propio valor. Hace que lo que le importa importe absolutamente y, de ese modo, lo hace merecedor de su elección.

[Volveremos en seguida a estas cuestionables afirmaciones, después de dejar que Korsgaard agregue sus propias y bien calculadas salvedades].

Pero incluso aunque el mismo agente crea esta teoría kantiana, de ahí no se sigue que deba pensar de sí misma que elige objetos simplemente porque quiere o le gustan. Aún puede hablarse, a sí misma y a otros, acerca de qué es lo que le gusta en estos objetos y por qué. Por ello a pesar de que puede deducirse de lo que digo que elegimos cosas “porque las queremos”, de donde la inclinación proveería a la razón, de aquí no se sigue que cuando alguien nos pregunta

[y ese alguien puede ser muy bien “el mismo agente”, tal como la misma Korsgaard ha señalado anteriormente sobre ese mismo punto: “yo debo tener algo que decirme a mí mismo”]

(cuando alguien nos pregunta) por qué escogemos algo (no se sigue de aquí que) la respuesta correcta sea “porque lo quería”... (C)uando explicamos los propios valores a otra persona, es muy poco informativo mencionar, como base del valor, el hecho de que uno tenga una inclinación hacia el objeto. El otro lo sabe... (Q)uiere conocer nuestra inclinación, qué es lo que nos conduce al objeto. Y lo especificamos describiendo el incentivo, en la medida de lo posible,

[es decir, proporcionando una representación cargada de motivaciones del objeto, presentándolo como deseable o repugnante de algún modo específico].<sup>13</sup>

Tomando este pasaje en su conjunto, y dando todo su peso a sus bien calculadas salvedades, en las que se extiende tras los tres primeros postulados, me pregunto si no nos encontramos ante otra manifestación de las sombras de la Ilustración: Hume fundando todo lo referente a la razón práctica (o lo que inocentemente pensamos como tal) en los deseos que están constituidos en nuestra naturaleza, en nuestra “fisiología y psicología humana”; Kant negando que eso pueda justificar la fuerza racional, la normatividad (el carácter prescriptivo o directivo) de cualquier razón para la acción y adscribiendo esa normatividad a la au-

---

<sup>13</sup> Korsgaard, C., *Self-Constitution: Action, Identity, and Integrity (The John Locke Lectures, 2002)*, Lecture Four, “Expulsion from the Garden: the Transition to Humanity”, 4.4.4, with 4.1.1, <http://www.people.fas.harvard.edu/korsgaard/Korsgaard.LLA.pdf>.

to-legislación de la razón; Korsgaard tomando todo esto como “un compromiso de uno mismo” con fines, pero con un Kant incapaz de proveer explicación fundamental alguna acerca de con qué fines resulta racional e inteligente comprometerse. Y en todo ese tiempo, los aristotélicos del momento (como algunos todavía hoy) han sido incapaces de proveer la ayuda que intuimos en la idea de Korsgaard de un “ajustado-a-nosotros básico que es cuestión de naturaleza”, porque también ellos lo tratan “como asunto de la naturaleza y no de la razón”,<sup>14</sup> habiendo perdido conexión con la comprensión epistemológica fundacional de Aristóteles y el Aquinate que lamento no haber argumentado como tal en *Natural Law and Natural Rights*: una naturaleza como la nuestra se *conoce* entendiendo los objetos que dan sentido a los actos a través de los cuales se realizan las capacidades de un ente de esa naturaleza.<sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Para una afirmación complementaria sobre algunas deficiencias en la tradición neo-aristotélica, véase mi *Fundamentals of Ethics*, Oxford, Clarendon Press, 1983, p. 32, donde, habiendo mostrado que el punto de vista de Anthony Kenny es que hay “algunos deseos que están más allá de toda pregunta, que simplemente existen como «hechos naturales» acerca de mí mismo o de todos, y que hacen posible el razonamiento y la razonabilidad práctica, *sin ser ellos mismos objeto de razón o comprensión*”, yo continué: “Aquí obviamente hemos unido a Hobbes con Hume. Pero no sólo a Hobbes y a Hume. Una escuela completa de intérpretes de Aristóteles ha afirmado que, cuando Aristóteles decía «la deliberación es acerca de los medios, no de los fines», quería acercarse a aquellos que sostienen que los fines básicos de nuestra acción son provistos, no por nuestra captación inteligente de ciertos objetivos como verdaderamente buenos, sino más bien por los deseos con los que la naturaleza nos ha equipado, o que simplemente tenemos. Y esa escuela de intérpretes ha encontrado apoyo en los muchos neo-escolásticos que piensan que están siguiendo al Aquinate cuando afirman que la *prudencia* concierne a los medios y no a los fines, y que la *sindéresis* (el otro aspecto de la razón mencionada por el Aquinate en conexión con este punto) no es una cuestión de comprensión de los fines, sino de intuición de las verdades morales acerca de lo adecuado o lo obligatorio, es decir, acerca de ciertas *condiciones* para la persecución de los fines (supuesto que los fines de la acción humana son provistos por «inclinaciones» subracionales)” [cursivas en el original].

<sup>15</sup> Véase, *Fundamentals of Ethics*, pp. 20-22; *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford, Oxford University Press, 1998, pp. 29-34, 90-94, 102.

La confusión ilustrada que de aquí se deriva se ve claramente en la oscilación, en este pasaje de Korsgaard, entre (a) la idea de “conferir valor a las cosas que responden convenientemente a nuestra naturaleza”, (b) la idea contraria según la cual la respuesta de esas cosas a nuestra naturaleza las hace valiosas previamente a nuestra elección, y convierte esta última en inteligente y (en principio) razonable, y (c) la idea de que como agentes tenemos un valor propio que ha de ser “afirmado”, lo que puede significar simplemente “alegado” (libremente afirmado y, por lo tanto, también libremente rechazable), pero que es más natural entender como que es realmente un valor.

¿Qué hacer con la propuesta de que en la acción uno está “afirmando su propio valor”? Primero: tal como creo que ella presumirá, sería irrazonable de mi parte afirmar simplemente, sin razón, que yo tengo mi propio valor, y que lo que me importa a mí importa “absolutamente y es, en consecuencia, digno de mi elección”, aunque usted y cualquier otro no tenga ese mismo tipo de valor, y lo que le importe a usted y a otros no importe de la misma manera. Por lo tanto, si no fuera evidente (susceptible de ser afirmado de modo autoevidente) que los otros, al menos algunos de ellos, y lo que a ellos les importa, es valioso de un modo que me da razones incondicionales (si no categóricas u obligatorias) para actuar a favor de *ellos*, el pensamiento de que yo y mis asuntos tienen ese valor no tendría asidero. Segundo: los sólidos argumentos de Korsgaard contra la interpretación de Hume (y consiguiente negación, buscada o no) de la razón práctica muestran suficientemente bien que mi mero deseo o determinación de tratarme *a mí mismo* y lo que *me* importa como dotado de un valor o dignidad inherente (absoluto), provee una *razón* para hacerlo así. Tercero: decir (o pensar) que tanto yo como lo que es objeto de mi elección tienen *valor* exige ver si en esa proposición hay algo de interés, algo digno de ser creído, sin que haya que introducir condiciones y exclusiones. Para ser dignos de elección, los objetos de mis elecciones, ¿no deben tener un valor distinto del que se atribuye al objeto perseguido por un borracho que

busca una farola para una serenata, o bien (para cambiar la naturaleza de la duda) al del objeto de un estafador crudamente egoísta y cruel, que adula para engañar, violar, robar y matar por el sólo deseo de hacerlo? ¿Y puede mi valor contar algo en una deliberación o en una reflexión, a menos que sea diferente del de *agentes* tales como un cáncer vigoroso, o el de un cocodrilo zambulléndose en su guarida con su presa aún viva, el niño de alguien, entre sus fauces? De modo más pertinente aún, ¿no es claro que los pensamientos acerca del valor de los propios objetivos, y de la identidad que uno inevitablemente adquiere al perseguirlos, no pueden ser afirmados razonablemente a menos que en algunos casos pudieran equivocarse? Que pueden hacerlo es algo que hemos aprendido todos (al menos por experiencia) desde el comienzo de la edad de la razón, a los seis o siete años, o cuando haya sido.

#### IV

Siguiendo al Aquinate, y la reformulación de su pensamiento por Germain Grisez, así como la evidencia de (*inter alia*) la antropología empírica, *Natural Law & Natural Rights* ofrece una lista de razones básicas para querer (desear *inteligentemente*) y hacer. Las discusiones de la ciencia jurídica acerca del libro han tendido a focalizarse demasiado exclusivamente en esa lista, como si las respuestas a todas las cuestiones decisivas estuvieran allí. Los filósofos, por el contrario, han tendido a ignorarlas; muchos de ellos quizá porque asumen que una enumeración tan directa y sencilla no puede ser una respuesta verdadera a los problemas estudiados por Hobbes, Hume, Kant o Nietzsche, aunque otros como Martha Nussbaum y Amartya Sen han rechazado esa suposición y propuesto su propia lista, también breve y sustantiva.<sup>16</sup> En 1995-7,

---

<sup>16</sup> Véase la amplia y documentada discusión de sus listas (y de la mía) en Alkire, S., *Valuing Freedoms: Sen's Capability Approach and Poverty Reduction*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Sabina Alkire sometió estas listas, que en parte se solapan, a un test de conformidad con la auto-comprensión de las mujeres en la villa de Arabsolangi, en el lejano interior de Afganistán, tal como lo describe en su libro doctoral *Valuing Freedom*.

Tomás de Aquino pensó en estas razones básicas como los primeros principios prácticos o principios de la razón práctica; “principios” tanto como proposiciones de la mayor generalidad y comprensividad, cuanto como fuentes de todo pensamiento inteligente acerca de qué hacer. Son los “principios de la ley natural o del derecho natural” que los juristas andan buscando. Pero a pesar de que son pensados precisamente como una situación *final* en una búsqueda jurídico-práctica de las raíces de las exigencias del derecho, lo que quiero subrayar en el resto de este trabajo es que identificarlos y afirmarlos es sólo un comienzo.

¿Cuáles son las cualidades de pensamiento y de respuesta que están involucradas en el trayecto desde los primeros principios hasta los juicios relativamente específicos aptos para ser leyes en una comunidad política justa? Algunas de las cuestiones que rodean a esta pregunta han sido exploradas recientemente por Terence Irwin en “The Scope of Deliberation: A Conflict in Aquinas” (1990)<sup>17</sup> y “Practical Reason Divided: Aquinas and his Critics” (1997).<sup>18</sup> El primer artículo sugería que el Aquinate sostiene incoherentemente estas dos afirmaciones: (A) que la deliberación es siempre acerca de los medios, no de los fines, y que la virtud intelectual del buen deliberar (*prudentia*) no tiene *papel* alguno en la identificación (y adopción) por la persona virtuosa del fin o fines correctos, que sería más bien asunto de esa captación no-deliberativa de los fines básicos y de los primeros principios prácticos que el Aquinate denomina *sindéresis* y que afirma que es participada del mismo modo por los viciosos y los virtuosos; y al mismo tiempo (B), que la *prudentia* tiene (necesariamente) un papel en esa identificación (y adopción) del fin o fines correctos

---

<sup>17</sup> *Review of Metaphysics*, 44, 1990, pp. 21-42.

<sup>18</sup> En Cullity & Gaut, *Ethics & Practical Reason*, pp. 189-214.

que distingue a la persona virtuosa de la viciosa. En su segundo artículo, Irwin abandona tácitamente esta afirmación acerca de la inconsistencia de Tomás de Aquino, y encuentra la necesaria conciliación en la idea de que existe una “macro-prudencia”, la virtud gubernativa del buen deliberar acerca de todo lo relacionado con lo que constituye, por así decirlo, la felicidad en general (206); la *sindéresis*, que comparten tanto los viciosos como los virtuosos, nos dice nada más ni nada menos (según la tesis de Irwin), que para todos y cada uno de nosotros hay un “fin universal” (203-204), “el bien final de los seres humanos con la naturaleza que les es propia” (202); corresponde a la macro-prudencia colocarnos en el camino de la acción correcta, determinando ese fin universal y ese bien final.

Pero no es esa, pienso, la manera correcta de sintetizar las afirmaciones del Aquinate (cuya inconsistencia [en el nivel de las *afirmaciones*] ha interesado a sus seguidores durante siglos)<sup>19</sup> en un conjunto coherente de proposiciones acerca del papel de las virtudes intelectuales (no menos morales; sumariamente, la *prudencia*) en el establecimiento del contenido de la razón práctica (y por lo tanto de la ética y de una buena política).<sup>20</sup> El “primero de los primeros principios de la ley natural” (202) no articula, ni siquiera genéricamente, el concepto de un fin universal o bien final de los seres de nuestra naturaleza.<sup>21</sup> La vigorosa indagación

---

<sup>19</sup> Véase el comentario de Cayetano a la *Summa Theologiae*, I-II, q. 66, a. 3, ad 3 (Aquino, Tomás de, *Opera Omnia* [edición Leonina], VI, p. 433). Yo mismo he tratado de mostrar en algunas reflexiones todavía inéditas sobre los pasajes relevantes en el Aquinate cómo pueden y deberían ser sintetizadas: “A Problem about Practical Reasonableness in Aquinas” (presentada, con un comentario de Irwin, en Chapel Hill, North Carolina, en 1998).

<sup>20</sup> Irwin muestra bien cómo “un agente virtuoso debe entender (quizá sin formularlo) el tipo de consideraciones que conciernen al teórico” (210).

<sup>21</sup> Después de haber citado la parte central de la I-II, q. 94, a. 2, acerca de los primeros principios de la razón práctica, Irwin afirma: “En este pasaje Tomás de Aquino se refiere a su previa discusión sobre el bien último (I-II, qq. 1-5)” (202). Pero yo no veo en la q. 94, a. 2 ninguna referencia, ni siquiera implícita, a esa discusión acerca del “bien último”. La conexión que hace la q. 94,



del Aquinate acerca de ese fin último, al comienzo de la *Prima Secundae* (indagación guiada tanto por preocupaciones y premisas específicamente teológicas, cuanto por el modelo de la *Ética* de Aristóteles) producen poco o ningún fruto para una ética filosófica, más allá de la noción paradójica de que existe una *imperfecta beatitudo*, una “total realización” incompleta, que consiste en vivir de acuerdo con las virtudes. En qué consiste tener esas virtudes, y de qué modo la propia comprensión receptiva puede avanzar desde los primeros principios captados en la *sindéresis* hasta la distinción entre lo moralmente bueno y malo, y entre elecciones virtuosas y viciosas, queda en las primeras secciones de la *Prima Secundae* en tanta oscuridad como en Aristóteles en su discusión sobre la *eudaimonía* en los capítulos I y X de la *Ética* tras iluminar la virtud de justicia en el capítulo V.

No, el “primero de los primeros principios de la ley natural”, que ocupa la misma posición en el pensamiento práctico que el principio de no contradicción en todo el pensamiento,<sup>22</sup> impone sólo que actuemos hacia *algún objetivo inteligible*, y los primeros

---

a. 2, entre bien y propósito no es, desde luego, “ni tautológica, ni trivialmente analítica”, pero esto no es porque al afirmar la conexión el Aquinate “sostenga que los agentes racionales, al actuar en razón del bien, buscan alcanzar una estructura racional en sus objetivos” (o al menos él no está aquí haciendo, ni necesita hacer) una afirmación sobre la “estructura racional en sus objetivos”, bajo la descripción de *un orden racional de objetivos hacia un único objetivo final*. El hecho de que qq. 1-5 parezcan argüir que cualquiera que tiene racionalidad no puede por menos que tener un único objetivo final de ese tipo, es importante para el Aquinate, pero no, pienso, para la q. 94, a. 2, ni tampoco para su desarrollo en la estructura de los principios secundarios de la razón práctica, que son la razón (*ratio*) de las virtudes morales y los principios más generales del derecho positivo. La vinculación afirmada en la q. 94, a. 2, se mueve entre los conceptos de lo deseable (*apetecible*) y lo perfectivo (aquello que hace mejor y por lo tanto constituye una oportunidad); el estrecho vínculo entre ellos está expuesto con la mayor claridad en la *Summa Theologiae* en I, q. 5, a. 1 (véase *Natural Law and Natural Rights*, pp. 78 y 79).

<sup>22</sup> *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2c (“Hoc est ergo primum principium legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum”); Finnis, J., *Aquinas*, pp. 79, 80, 86 y 87.

principios sustantivos son imperativos precisamente al y por elegir los tipos de objetivo (fin, bien, valor) que tienen la inteligibilidad requerida; son inteligibles en cuanto que deseables por ser beneficiosos para alguien: vida, matrimonio, conocimiento, amistad, razonabilidad práctica, así como semejanza y armonía (incluso *assimilatio*) con la fuente trascendente de toda realidad y valor.<sup>23</sup>

Cualquiera que parta de un conocimiento básico de la causa y el efecto y de lo que es posible (*e. g.*, que las preguntas se pueden responder, y que las respuestas unidas resultan ámbitos de conocimiento) puede comprender tanto el contenido como la imperatividad de las proposiciones que escogen y nos imponen seguir estos bienes humanos básicos. Pero no se puede responder en concreto a esa imperatividad sin considerar esos fines tanto en su relación mutua como en relación con lo que puede realizarlos y/o hacerlos efectivos de modo inteligente. Porque no podemos perseguir ningún tipo de fin, por más que sea último o “macro”, sin ponerlo en relación con los medios (con algo que promueva o realice y concrete un fin de ese tipo: *Summa Theologiae*, I-II, q. 12, a. 4). Por lo tanto, todo lo referente al modo en que estos bienes humanos básicos inteligibles son coherentes entre sí y son realizables sensatamente (razonablemente) es asunto de la racionalidad práctica, es decir, de la *prudencia*.<sup>24</sup> No hay una “facul-

---

<sup>23</sup> Aquí ajusto levemente la lista que propone el Aquinate en *ST*, q. 94, arts. 2 y 3, cambiando “conocimiento de Dios”, para acomodar la estrecha relación que él ve entre la deseabilidad del conocimiento de Dios y la deseabilidad de, conociéndolo, ser como él; *Summa contra Gentiles*, III, c. 25, n. 1; Finnis, J., *Aquinas*, pp. 308-315.

<sup>24</sup> Cuando Philippa Foot se liberó del neo-humanismo que apunté como fundamental a su pensamiento moral en mi “Reason, Authority and Friendship in Law and Morals”, *Jowett Papers*, 1968-1969, ed. B.Y. Khanbhai, R.S. Katz, & R.A. Pineau (Oxford, Basil Blackwell, 1970), pp. 101, 24 (y véase su comentario en la p. 25), y Finnis, J., *Fundamentals of Ethics*, pp. 28, 29, 62, una parte importante de esa liberación provino de ver el error de sostener, tal como tantos lo han hecho y lo hacen, que “primero llegamos a la teoría de la acción racional, y después tratamos, lo mejor que podemos, de encajar la racionalidad de los actos de justicia y caridad”; “Does Moral Subjectivism Rest on a Mistake?” [su *Hart*

tad especial” llamada *sindéresis*.<sup>25</sup> En realidad, de un fin a otro de la razón(amiento) práctica, sólo hay el propio entendimiento (*intellectus, intelligere*) con sus orígenes o raíces o fundamentos en actos no-deductivos de profundización en, de entendimiento de, los datos de la experiencia, y después el esfuerzo y la disciplina del juicio razonable, como es propio de una “persona de buen juicio”. “Juicio”<sup>26</sup> es sin duda la expresión inglesa práctica para indicar *prudentia*, que en sí misma no es más que la prolongación de la propia inteligencia a la conformación (*informando* y dirigiendo, con la inteligibilidad integral de los bienes básicos) de las propias deliberaciones, juicios, elecciones y a la transformación de las propias elecciones en acciones, y en el cumplimiento posible según las circunstancias propias y de aquellos a quienes beneficia nuestra acción.

Estoy de acuerdo con Irwin (y con Aristóteles y Tomás de Aquino) en que los principios elegidos por una ética filosófica y que informan esa teoría ética y toda teoría política y jurídica dignas de ese nombre, no pueden ser otra cosa que una reflexiva, auto-consciente y convenientemente extensa, versión de la prudencia, de un pensamiento sensato acerca de lo que hay que hacer con la propia vida, incluyendo la vida como ciudadanos.

---

Lecture de 1994 en Oxford], *Oxford Journal of Legal Studies*, 15, 1995, pp. 1-14, en pp. 4 y 5. Acerca del error que Sidgwick denominó y defendió como “el punto de vista ético moderno”, véase por ejemplo mis comentarios en *Aquinas*, 111, sobre las teorías “construidas para exponer la racionalidad y/o primacía natural de la «prudencia» egoísta, y explorar la cuestión de cómo podemos «trazar un puente» entre esa prudencia (de una orilla) y moralidad (en la costa más lejana)”. Cfr. Finnis, J., *Natural Law and Natural Rights*, p. 134.

<sup>25</sup> La primera afirmación del Aquinate sobre la *sindéresis* es que no es una potencia (sino más bien un *habitus*). *ST*, I, q. 79, a. 12c; cfr. Irwin, p. 201.

<sup>26</sup> “Mis días de inexperiencia. Cuando mi juicio aún estaba verde”, *Anthony & Cleopatra*, 1.5.607; véase también 1.4.555: “jóvenes, que siendo maduros en conocimiento, empeñan su experiencia en su placer presente, y así se rebelan contra el juicio”; asimismo, 2.2.754, 3.13.2279, y otros lugares incontables en las reflexiones de Shakespeare sobre los caracteres y las acciones. No importa, en definitiva, que Cleopatra esté equivocada, o coqueteando, al decir que ahora es menos inmadura, menos falta de razonabilidad práctica.

Menciono esto aquí porque la idea de que no se puede hacer bien teoría ético-política sin poseer la virtud moral (e intelectual) de la razonabilidad práctica puede parecer arrogante, pero en realidad es un reconocimiento de que en *este* tipo de teorización se tiene una vulnerabilidad especial e inevitable al error teórico, concretamente al que es consecuencia de algún lamentable defecto en nuestro carácter, que supone cierta falta de *prudencia*. Por supuesto, se puede ser, para decirlo “académicamente”, partidario de buscar el propio camino en el marco de un sistema ético que se acepta en proposiciones ya articuladas por otros, ya sea por un *magister* individual o por una comunidad, “escuela” o tradición, y más aún si se trata de un sistema jurídico (como nosotros hoy podríamos ser partidarios, por ejemplo, de la esclavitud tal como se daba en el derecho romano. Esto no necesita una razonabilidad práctica muy desarrollada, ni *prudencia* ni otras virtudes. Pero no se trata de una teoría, propiamente hablando).

No obstante, de aquí no se sigue que todos los errores o debilidades que se cometen al teorizar deban ser atribuidos a las propias imperfecciones morales. Los descuidos y errores en el juicio teórico pueden estar motivados por no reflexionar con precisión en nuestras deliberaciones y disposiciones, y/o no razonar correcta y enérgicamente a partir de esas reflexiones. La explicación de la ética propuesta en *Natural Law and Natural Rights* se equivoca al identificar lo que valida y unifica la inteligibilidad de los ocho o nueve principios sobre los cuales versa su capítulo sobre los “requerimientos metodológicos de la razonabilidad práctica”. Debería haber explicado estos principios proto-éticos como especificaciones del principio maestro de la moral, según el cual debemos permanecer abiertos, en todo nuestro deliberar y querer, a la realización completa (que ni es la propia ni indiferente a la propia, sino que radica en la realización de todas las personas humanas en todas sus comunidades). Estas especificaciones aportan algo verdaderamente decisivo que “decirnos a nosotros mismos” (tal como lo dice Korsgaard) frente a las motivaciones emocionales que pueden desviarnos de (en la medida

en que son distintas de las que nos mantienen en ello) responder con razonabilidad integral a las directivas de las razones básicas. Y de este modo nos movemos a partir de la comprensión, en sí misma pre-moral,<sup>27</sup> de los bienes humanos básicos, las razones prácticas básicas, en pos de distinciones y razones morales (desde, por ejemplo, bienes como “vida-saludable”, o integridad racional-emocional, con sus correlativos males o daños corporales o psicosomática, falta de armonía y sufrimiento, hasta la distinción moral entre la crueldad y la acción benéfica de infligir un sufrimiento como un efecto colateral de, por ejemplo, curar o auxiliar).

## V

Este trabajo se mantiene en los fundamentos y no va más adelante, ni hacia los principios intermedios que estructuran el pensamiento específicamente moral (y en realidad el jurídico) ni hacia dialécticas de método ético, tales como utilitarismo, consecuencialismo o proporcionalismo y sus contrincantes teórico-jurídicos.<sup>28</sup> El tema del trabajo son los primeros principios prácticos en su contenido progresivamente desvelado. Un motivo para mantenerse aquí es subrayar la unidad de la propia razón. Si bien la razón

---

<sup>27</sup> “Pre-moral” no significa “no-moral”; véase *Aquinas*, 87: “El sentido moral de «debe, entendido de modo crítico, no meramente convencional, se alcanza... cuando se sigue la relación del (absolutamente) primer principio práctico con todos los otros primeros principios, conforme a una razonabilidad que no es restringida ni desviada por ningún factor subracional, como puede ser una emoción distractiva. En ese sentido, el «debe» de los primeros principios es «incipientemente» o «virtualmente», pero todavía no actualmente, moral en su normatividad o carácter directivo”.

<sup>28</sup> Véase *Natural Law and Natural Rights*, pp. 111-124; *Fundamentals of Ethics*, pp. 80-135; *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Clarendon Press, 1987, pp. 177-272; *Moral Absolutes*, pp. 13-83; “Commensuration and Public Reason”, in *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, ed. Ruth Chang, Cambridge-Mass., Harvard University Press, 1997, pp. 215-233, 285-289.

encaminada a la deliberación y a la elección tiene sus primeros principios, verdaderamente primeros y no deducibles, la razón teórica o especulativa y la razón práctica no son de ningún modo dos potencias diferentes. Cuando pensamos seriamente acerca de qué sería bueno hacer, alcanzar, o llegar a ser, nos basamos en lo que creemos acerca de lo que puede ser, es, ha sido, o es probable. Y comprender verdades básicas, tales como que “el conocimiento es bueno y deseable y ha de ser valorado y buscado” (accesible aun para aquellos que no lo hacen), presupone una conciencia (podríamos decir “teórica”) de la *posibilidad* (accesibilidad) de superar la ignorancia, una conciencia que es complementada con el nuevo conocimiento “práctico”, original y no derivado lógicamente (no-deducido), articulado en esa misma proposición práctica. Igualmente, cuando pensamos seriamente acerca de qué índole de ser somos los seres humanos, nos basamos en ese conjunto de principios prácticos originales y primarios que son no sólo la fuente (*principium*) de la normatividad<sup>29</sup> articulada en el pensamiento jurídico<sup>30</sup> y moral, sino también una fuente de nuestro conocimiento de la naturaleza humana. Porque, repito, conocemos la naturaleza de una realidad dinámica como la nuestra conociendo las capacidades de ese tipo de ser que somos, y a su vez conocemos las capacidades conociendo las actividades de las cuales esos seres son capaces, y sólo comprendemos esas actividades conociendo su objetivo —que es precisamente lo que encontramos al identificar cada una de las formas básicas de bien humano—.

---

<sup>29</sup> Hay otras fuentes de normatividad, lógicas, técnicas o naturales. Pero en tanto el pensamiento propio en lógica, tecnología y arte, así como en ciencias naturales y en el ámbito ético y jurídico, es una *acción* sujeta a las propias elecciones, la dirección real del pensamiento y la argumentación depende siempre, al menos en parte, de la normatividad práctica que implica la bondad y la prosecución del valor propias del *conocimiento*.

<sup>30</sup> Por supuesto, existe mucho pensamiento jurídico que, *de hecho*, meramente imita sin participar en el reconocimiento de la normatividad moral que da su mejor sentido a la existencia del derecho; pero este pensamiento jurídico no es central, por más frecuente que sea.

“Identificar” es, no obstante, un término poco adecuado. De lo que estamos hablando es de un entender cada uno de esos aspectos o modos deseables de ser persona o una comunidad humanas. Tal como vengo diciendo, ese entender es igualmente una percepción, es ser consciente, de la normatividad que, una vez desarrollados su contenido y su fuerza, llamamos moral; es ser consciente tanto del contenido como de la fuerza racional (normatividad, imperatividad) de las proposiciones morales. Lo más específico y propio de las normas morales no será más que una especificación de lo que estaba (está) genéricamente contenido como imperativo en los principios que expresan las formas básicas de la oportunidad/perfección humana. Por lo tanto: lo que estos principios básicos contienen, lo que son verdaderamente estas formas básicas de bienestar humano, ha de ser indagado con celo y cuidado (con esfuerzo) y con todos los recursos de la reflexión, incluyendo aquello que vagamente denominamos ficción (por ejemplo, *El rey Lear*).

Lo que llamamos *voluntad* es esencialmente nuestra capacidad de respuesta a la propia comprensión de esas oportunidades (si la enseñanza de Hume acerca de la incapacidad de la razón para motivar fue el resultado de su equivocada comprensión del comprender, o más bien de su equivocada comprensión de los múltiples estratos de los apetitos humanos, poco interesa: esa enseñanza es completamente equivocada).<sup>31</sup> Cuando tratamos de expandir nuestra comprensión de las formas básicas de oportunidad que se nos abren, respondemos (con ese tipo de interés genérico o actitud proactiva que el Aquinate llama *voluntas simplex*) a la bondad inteligible de cualquier tipo de bien que sea en ese momento el objeto de nuestra indagación, pero también respondemos con algo más concreto y cercano a la elección, esto es, con

---

<sup>31</sup> A las críticas de Korsgaard, resumidas en el apartado III, hay que agregar, por ejemplo, George, R. P., “A Defense of the New Natural Law Theory”, en *In Defense of Natural Law*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 17-30; Boyle, J., “Reasons for Actions: Evaluative Cognitions that Underlie Motivations”, *American Journal of Jurisprudence*, 46, 2001, pp. 177-197.

la *intención*, hacia el bien inteligible del conocimiento, y hacia el *bonum rationis*, el bien del influjo motivador que proviene de la razón y su normatividad en nuestra propia vida, más existencial que meramente proposicional (en nuestro deliberar, elegir y hacer).<sup>32</sup>

En los últimos veinticinco años, varios de los que estamos comprometidos en tareas de reflexión práctica (*Natural Law & Natural Rights* es una manifestación), hemos ensayado diferentes explicaciones de los bienes humanos básicos. Por ejemplo, el matrimonio no fue identificado propiamente en NLNR, donde la vida, la transmisión de la vida y la amistad quedaron en una posición incierta.<sup>33</sup> Creo que un buen ejemplo es la reflexión sobre la complementariedad de los dos sexos, y acerca del modo en que, en los actos maritales, la pareja puede actualizar, expresar y tener experiencia de su compromiso con el matrimonio como forma de amistad orientada y apropiada a la procreación.<sup>34</sup> Después está ese bien que podemos llamar armonía entre las personas, o amistad, sociabilidad, o incluso justicia. La igualdad radical (fundacional) entre las personas que es en realidad su verdadero núcleo, se puede entender al reflexionar sobre situaciones extremas, como, por ejemplo, si una represalia contra los habitantes de una ciudad enemiga, o un ataque bélico estratégico contra los habitantes de una ciudad o región, o la producción de seres hu-

---

<sup>32</sup> Sobre el *bonum rationis*, ampliamente descuidado en las explicaciones e intentos de recreación de la teoría moral del Aquinate, aun cuando es el bien al cual la *prudencia* es la respuesta adecuada, véase *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, aa. 3 & 4; asimismo, q. 91, a. 2c, q. 93, a. 6c; *Aquinas*, pp. 83-85, 98 y 99.

<sup>33</sup> Véase, *Natural Law and Natural Rights*, pp. 86 y 87. Los editores y traductores de las consideraciones del Aquinate acerca de los principios básicos en la *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2c, han mostrado una falla similar en la comprensión de este asunto: véase, Finnis, J., *Aquinas*, pp. 82, 97 y 98.

<sup>34</sup> Véase, por ejemplo, Grisez, G., *The Way of the Lord Jesus*, vol. 3: *Living a Christian Life*, Quincy-Illinois, Franciscan Press, 1993, cap. 9, especialmente la sección E; Finnis, J., "The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations", *American Journal of Jurisprudence*, 42, 1997, pp. 97-134. En cierta medida se trata de un redescubrimiento por parte de la filosofía de algo ampliamente alcanzado en otros dominios del pensamiento.



manos a través de la manipulación técnica, son oportunidades o meras tentaciones.

El bien que tenemos quizá mayor posibilidad de considerar de cerca es el de la vida humana misma. Desde su comienzo a su fin, es nada menos que la existencia real de la persona, del ser humano. El Aquinate, precisamente cuando presenta su lista de los bienes humanos básicos, completa, aunque no exhaustiva, dice que este bien es, como la existencia, uno que compartimos con todas las otras creaturas, cualesquiera que éstas sean.<sup>35</sup> Si bien esto es verdadero, sería muy engañoso si impide que percibamos las grandes diferencias entre la existencia de una molécula (o un lago) de agua, la vida de una zanahoria, la vida de un gato y la vida de un ser humano. Porque la vida humana es la existencia de un ente con las capacidades radicales (reales en su orientación a la acción aun cuando se encuentren impedidas en su actuación por inmadurez, sueño, enfermedad o vejez) para vivir con santidad, heroísmo, vergüenza o culpa.

Pero estas son categorías morales (si no también jurídicas) del carácter humano, por lo que restringiré mi exposición de este punto a categorías más fundamentales, tales como significado, verdad y libertad. Nuestra naturaleza en cuanto creaturas humanas, la matriz de las capacidades radicales que todos tenemos desde el comienzo, viene ejemplificada por cómo hacemos cosas con palabras. Ciertos sonidos o señales, puramente físicos, aun cuando permanezcan en la imaginación y la memoria como estados cerebrales, transmiten, a través de cierta forma de corporización, tanto comprensión como intención (voluntad de comunicar *esto* y no *aquello* o *no esto*)<sup>36</sup> entre personas completamente separadas en todas las dimensiones físicas. Esta comunicación muestra, de modo análogo a como el efecto muestra la causa,

---

<sup>35</sup> *ST*, I-II, q. 94, a. 2c.

<sup>36</sup> Este sentido dual de “significado” (*meaning*) es una de las realidades sutilmente evocadas en *The Tempest*, 1.2.496-499: “When thou didst not, savage / Know thine owne meaning; but wouldst gabble like / A thing most brutish, I endow’d thy purposes / With words that made them known”.

cómo el ser, constitución y existencia de sus autores humanos, su materialidad o corporeidad (física, química, biológica o psicosomática) está unida con algo tan inmaterial como un significado que se puede compartir a través del espacio o del tiempo (o en la mesa del comedor o en la sala de un tribunal). Según argumenta el Aquinate, esta unidad se ve al hablar del alma como la forma y act(ualización) del cuerpo, de modo que puede decirse que “contiene” al cuerpo y es su misma base.<sup>37</sup> Así llegamos al fundamento metafísico de la igualdad humana, que implica la no-igualdad de todo el resto de las criaturas de las que tenemos experiencia; de todas ellas puede decirse no que son no-humanas, sino sub-humanas, o carentes de la dignidad de los humanos porque les falta nuestra capacidad radical fundacional.<sup>38</sup>

En el pensamiento práctico, la metafísica de la persona humana (que acabo de exponer esquemáticamente) normalmente queda fuera del foco de atención. En su lugar queda, en primer lugar, la idea, intrínseca a la captación inicial de los primeros principios prácticos, según la cual bienes básicos, como el conocimiento, la vida y la amistad, son buenos no sólo para mí o para ti, sino para “cualquiera”, y en segundo lugar, la conciencia o asunción de que nuestras elecciones, y por lo tanto nuestras acciones, importan, y de que somos responsables en los cuatro sentidos que distinguió Hart:<sup>39</sup> *causamos* efectos, tenemos al menos la

---

<sup>37</sup> Véase Finnis, J., *Aquinas*, pp. 177-179; “«The Thing I am»: Personal Identity in Aquinas and Shakespeare”, *Social Philosophy and Policy*, 22, 2005, pp. 250-282, especialmente pp. 253-257; también en *Personal Identity*, ed. Ellen Frankel Paul *et al.*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 2005, pp. 250-280, especialmente pp. 253-257.

<sup>38</sup> Sobre la “capacidad radical”, véase mis “A Philosophical Case Against Euthanasia”, “The Fragile Case for Euthanasia: a Reply to John Harris”, y “Misunderstanding the Case Against Euthanasia: Response to Harris’s first Reply”, en *Euthanasia: Ethical, Legal and Clinical Perspectives*, ed. John Keown, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 23-35, 46-55, 62-71, especialmente pp. 30, 31, 68-70.

<sup>39</sup> Hart, H. L. A., *Punishment and Responsibility*, Oxford, Oxford University Press, 1968, capítulo 10.

*capacidad* de preocuparnos y de elegir, podemos tener *roles* y deberes de cuidado y dirección y, consecuentemente, *responsabilidad* por la que ser elogiados o reprobados, por mérito o culpa, lo que no tiene sentido salvo que nuestras elecciones libres no corregidas permanezcan en nosotros como la dimensión intransitiva, auto-conformadora, constitutiva de identidad, de las acciones u omisiones elegidas.

Nuestro interés en esa atribución de responsabilidad múltiplemente fundada implica una intuición práctica-y-teórica de que nuestra existencia es la de entes que hoy importan debido a nuestras identidades subsistentes e individuales, cada una con un pasado, así como con un futuro. Esta trascendencia de lo material, tanto en los beneficios que prevemos cuanto en las personas que sabemos abiertas a recibirlos, es parte de lo que justifica el pensamiento de que cada uno de nosotros importa; importa en vida o muerte, en salud o enfermedad, en conocimiento o ignorancia, en razonabilidad o irrazonabilidad, en amistad o egoísmo. Es parte de lo que justificaba Elizabeth Anscombe al referirse, filosóficamente, al “valor *místico* del ser humano”.<sup>40</sup> A pesar de que ella trataba la palabra “*mística*” del mismo modo que trataba la expresión de Aristóteles acerca del florecer del rostro de los jóvenes para explicar la relación entre el placer y el objetivo de una elección razonable (ella lo llamaba “*balbuceo*”), creo que es una palabra más adecuada para expresar el valor de la existencia de cada ser humano que la palabra “*absoluto*”, que alguien podría reconocer en la exposición de Korsgaard.

Necesitamos una conciencia *de ese tipo* del valor de lo humano si tenemos que dar sentido a la fuerza normativa, al carácter imperativo de los principios de la razón práctica, carácter que tienen cuando se toman, no uno tras otro, separadamente de los demás, sino en su imperatividad integral, bajo la imperatividad regulativa del bien de la racionalidad práctica misma (es

---

<sup>40</sup> *Human Life, Action and Ethics: Essays by G.E.M. Anscombe (St. Andrews Studies in Philosophy & Public Affairs)*, ed. Mary Geach and Luke Gormally, London, Routledge, 2005, p. 260.

decir, cuando se toma como *moralmente* normativa). Algunas veces la muerte de alguien que conocemos refuerza en nosotros esa conciencia. Shakespeare, que representa incomparablemente la actualidad, la total vitalidad de las vidas humanas, pero cuyas intenciones eran al mismo tiempo más filosóficas de lo que a menudo se reconoce, tomó la muerte real de algunos individuos como ocasión para mostrar (¡entre otras cosas!) la dependencia entre la razón práctica y su imperatividad y una conciencia receptiva del valor que los seres humanos tienen y que pueden aumentar o disminuir por su receptividad hacia él. En un poema enigmático y sin paralelo, publicado originalmente en 1601 y conocido comúnmente como *El fénix y la tórtola* (*Phoenix and Turtle*), inmortaliza, como Patrick Martin y yo hemos tratado de mostrar,<sup>41</sup> el matrimonio y muerte de una joven viuda poco después de su ejecución pública por razones religiosas en los últimos días de febrero de 1601; celebra, por decirlo así, no sólo la unión entre esposa y esposo (fénix y tórtola) a lo largo de años de separación a causa del exilio del esposo por causas religiosas, sino también su fidelidad a través de los años después de su muerte. La palabra utilizada en el poema para plasmar constancia y fidelidad al compromiso es, tal como era entonces el uso común de las palabras, “verdadero” y “verdad”. A pesar de la extrema abstracción de su “himno” central, ya su riguroso acomodamiento a las formalidades del razonamiento y de la religión, lo que el poema expresa principalmente es la pena, que parece ser sin duda la del autor mismo, y una especie de admiración ante la costosa y activa lealtad de los esposos entre sí (así como hacia lo que ellos defienden como lo más querido, conservado en común, y por causa de lo cual cada uno murió en soledad). La cercanía y constancia en el amor de esta pareja, especialmente mientras estuvieron *separados* por el exilio, es celebrada, a lo largo de siete estrofas, a través de una serie de paradojas virtuosas, cuasi-matemáticas, cuasi-metafísicas, que culminan en la estructura causa-y-efecto, evidencia-

---

<sup>41</sup> “Shakespeare Intercession for Love’s Martyr”, *Times Literary Supplement*, 18.05.2003, pp. 12-14; véase, asimismo, “The Thing I Am”, pp. 267-270.

e-inferencia, antecedente-y-consecuente, que se introduce junto con el cuasi-personal y último sujeto del poema, la razón misma:

Reason, in itself confounded, Saw Division grow together,  
To themselves yet either neither,  
Simple were so well compounded. That it cried, how true a  
twaine, Seemeth this concordant one,  
Love hath Reason, Reason none,  
If what parts, can so remaine.<sup>42</sup>

“El amor tiene razón” se presenta aquí con el mayor cuidado como expresión del propio juicio autocomprendido de la razón. Cualquiera que acepte una posición como la que he venido sosteniendo o re-presentando en este trabajo, querrá tomar esta

---

<sup>42</sup> Líneas 41-48. El himno del poema comienza en la línea 22 con “Love and stancy is dead”, y su lamento (“Threnos”) alcanzará su conclusión no del todo final en la línea 64 con “Truth and beauty buried be”. Ese lamento comienza en la línea 53 con “Beauty, truth and rarity, / Grace in all simplicity, / Here enclos’d cinders lie”, y termina (líneas 65-68) “To this urn let those repair / That are either true or fair: / For these dead birds sigh a prayer” —afirmando así que la muerte de esta pareja ejemplar no es ni el olvido ni la exterminación—. *Nota del traductor*: no he traducido por mí mismo el verso de Shakespeare porque no me considero con la capacidad necesaria para hacerlo; como dijera hace ya varios años mi padre, quien tradujo a Píndaro, Gerard de Nerval, Alfred de Musset, Charles Maurras y varios otros poetas, la traducción de la poesía requiere de una habilidad y un entrenamiento especial, y no es suficiente con el buen conocimiento de la lengua (Massini Correas, C., “Confesión de un traductor”, *Revista de Estudios Franceses*, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, núms. 4 y 5, 1949, pp. 177-195). Por otra parte, algunas de las traducciones al español de este verso que he podido consultar, en especial las de Luis Astrana Marín y Ramón García González, han sacrificado ostensiblemente la literalidad y el contenido filosófico del poema en homenaje a la rima y a la métrica, con un resultado claramente decepcionante. Transcribo aquí entonces la traducción de Edison Simons de los versos citados, que me parece la más fiel al texto shakespeariano: “La razón, en sí misma confundida, / Vio junta crecer la división, / Ante sí mismos ni uno ni otro empero / Tan bien compuestos estaban los simples, / Que ella gritó: ¡cuán verdadero par / Parece este uno concordante! / Amor tiene razón, razón ninguna, / Si así pueden quedar las partes”. En Shakespeare, W., *El tórtolo y fénix*, ed. Nicole d’Amonville, Barcelona, Herder, 1997, p. 107.

afirmación en un sentido que corresponda no al humeano-weberiano “el deseo crea la razón” y “confiere valor a sus objetos”, ni tampoco al pascaliano “el corazón tiene sus razones, que la razón no conoce”. ¿No podría ser que este “el amor tiene Razón” del poeta fuera compatible con (o quizá incluso confirmara) la proposición de que el amor de las personas, de cada una hacia su propio bien, contiene las razones que señalan los primeros principios prácticos, los bienes humanos hacia los que esos principios nos encaminan, siendo cada uno de esos bienes un aspecto del valor (en privación o realización) de cada ser humano?

Los primeros principios de la razón práctica son, por así decirlo, transparentes para las personas que pueden realizarse según la dirección en que estos principios nos encaminan; tan transparentes que, en verdad, respondemos a través de esas personas cuando respondemos a la llamada de esas razones. Un amor de ese tipo va desde el omniabarcante “Ama a tu prójimo como a ti mismo”, hasta un compromiso particular con otro<sup>43</sup> (por ejemplo, el único compromiso exclusivo que es el amor marital) y está en la esencia de toda la normatividad práctica que llamamos moral y, en ciertos casos, jurídica. Y para reincidentes como nosotros, las relativamente pocas personas de virtud heroica pueden ser un recordatorio, inspirador más que deprimente, de que si no es por nuestra propia respuesta (nuestro “amor” y “voluntad”) a lo que esas razones exigen de nosotros, la capacidad racional podría no ser y no será para cada uno de nosotros nada más que

---

<sup>43</sup> Véase Finnis, J., *Aquinas*, p. 127: “«Debemos amar a nuestros prójimos». Pero amar a una persona voluntariamente (no sólo emocionalmente) es querer el bien de esa persona. Por tanto, amar a nuestro prójimo es querer su propio bien —y no solo éste o aquel bien, sino el bien, de algún modo, integral—; y nada inconsistente con el todo armonioso que incluye el propio bien (del mismo modo integrado en sí mismo y con los bienes de otros). Así, el principio del amor al prójimo tiende a unificar los propios objetivos. Más aún, el amor al prójimo requerido por este principio no necesita ser una amistad concreta (FN: El amor involucrado en una amistad concreta (*amor amicitiae*) ha de tener en su núcleo, no obstante, la propia voluntad en cuanto amigo de tratar al amigo como uno se trata a sí mismo —*amans se habet ad amatum, in amore amicitiae, ut ad seipsum*—: *ST*, II-II, q. 28, a. 1, ad 2”.

lo que Hume pretendía que debía ser para todos: una esclava de las pasiones, que por lo tanto es, no da ni tiene “ninguna razón”. Si el poeta, que fue un maestro de juicio (aunque buscara no parecerlo), y cuya capacidad artística alcanza su fuerza más profunda en representaciones de reconciliación y amistad, niega que el más alto y el más profundo *imperium* pertenezcan al ciego deseo o aversión, entonces tenemos un testigo elocuente o un abogado (aunque no precisamente un argumento); pero que esa interpretación sea adecuada o no es una *quaestio disputabilis* para otro día. En cada caso puede haber quien encuentre más persuasiva la resonancia de los principios argumentados en la experiencia viva, en las aspiraciones y esfuerzos, y no me refiero solamente a los pobres provincianos de tierra adentro.

### *Postscriptum*

#### *A. Inclinaciones naturales y primeros principios prácticos*

Patrick Lee me pide que sea más explícito o preciso acerca de lo que he llamado la dependencia de la razón práctica y de su imperatividad de una conciencia receptiva al valor que tienen los seres humanos y que puede incrementar o disminuir a través de su propia receptividad a ese valor. Esto está vinculado (desde mi punto de vista) con la cuestión de si Lee está en lo correcto al decir que, de acuerdo con el Aquinate, nuestras intuiciones de los bienes humanos, las intuiciones que se articulan en los primeros principios prácticos, se orientan “hacia nuestras inclinaciones naturales”, inclinaciones que son “datos para la percepción práctica”. Ése no es el modo en que leo al Aquinate, pero tampoco, y eso es más importante, creo que sea el modo en que las cosas (hasta donde puedo ver) realmente son. En realidad, pienso que la intuición práctica, por ejemplo, de que el conocimiento es bueno y digno de ser perseguido, toma como punto de partida (al que la intuición agregará algo nuevo) la conciencia, no sólo del

impulso (inclinación) a preguntar y de la experiencia de satisfacción cuando se responde a la pregunta, sino también la intuición “teorética” de que es posible el conocimiento. A la experiencia de una pregunta que obtiene una respuesta, de otra pregunta que también obtiene una respuesta, y así sucesivamente, esta intuición no-práctica agrega el original (nuevo) entendimiento de que hay un horizonte completo de posibilidades (que se puede llamar verdad y conocimiento) del cual las respuestas particulares a preguntas particulares son sólo concreciones. Sólo entonces la intuición *práctica* agrega el entendimiento práctico *posterior* de que ese campo de posibilidades es también un campo de oportunidades, beneficios, perfecciones, etcétera. Cuando se sigue esta segunda intuición práctica, al elegir comprometerse con el estudio, la reflexión, la investigación, y así sucesivamente, la propia comprensión original, tanto de las posibilidades del conocimiento como de su valor, es ampliada y profundizada en gran medida.

Pienso que este reforzamiento mutuo de las intuiciones teorética y práctica es penetrante. A través de él, la inicialmente infantil intuición de la verdad práctica que ve las oportunidades como oportunidades para mí y *para cualquiera como yo*, o el ser amigo, como el valorar y desear el bien de otro u otros por su propio bien, resulta reforzado por el conocimiento de mi propia *capacidad* y la de otros de hacer los esfuerzos, asumir los compromisos, estar disponible para los demás, etcétera, propios de la amistad, pero también de desarrollar racionalizaciones retorcidas y evasiones traicioneras, y así sucesivamente. A través de esta profundización sobreviene el entendimiento práctico del valor de la persona para la cual o por la cual esos actos de voluntad y de comunicación son posibles.

### B. *Razón y amor*

El comentario de Terence Irwin en nuestra conferencia dio lugar a algunas cuestiones inquisitivas acerca de la amistad y la



realización o *eudaimonia*. Él recogió mi explicación de “El amor tiene razón, la razón ninguna” y dijo: “Entiendo que Finnis quiere decir que el amor a las personas por su propio bien ayuda a explicar de qué modo los hechos acerca de la realización humana constituyen razones que guían nuestra acción, y de ese modo ayudan a explicar la normatividad”. Y más tarde dijo que “tal y como yo entiendo la visión shakesperiana de Finnis, él asigna una suerte de prioridad al amor en la generación de las razones”.

Pero quiero mantener, y sugiero que el poema mantiene la prioridad de la intuición y de la comprensión de los bienes por encima de toda respuesta de la voluntad, incluyendo el tipo de respuesta totalizante propio de la amistad o del *amor amicitiae*.

La razón que es presentada en el poema es al principio la razón teórica, la que queda confundida por las paradojas de la unidad y la diferencia, cuasi-paradojas conceptuales como que el *uno* no es un número y así sucesivamente (y también queda desconcertada por la unidad de la amistad, una unidad que es, pienso, aprehendida no demasiado bien por la noción aristotélica del amigo como “otro yo”, como por la también noción aristotélica de que en la amistad está en juego un verdadero bien *común* no reducible a mi bien o tu bien, y completamente ajena a una palabra o frase como “auto-interés”).

Y finalmente, lo que la razón encuentra desconcertante es la constancia de la pareja del poema en su compromiso con el otro y con el bien de la verdad que cada uno está buscando más allá de ellos mismos. Lo que asombra a la razón en el poema es (tal y como dice) que su unidad pueda sobrevivir a lo que los separó (tal como el poema no dice explícitamente, pero al descifrarlo sus lectores pueden saberlo: el exilio, la pobreza y finalmente la muerte).

Por ello entiendo que el poema dice no que el amor proporciona motivos desconocidos para la razón, motivos que actúan en lugar de la razón, sino más bien (i) que el amor ejemplificando en la literalmente ejemplar pareja *tiene* las razones verdaderas (completamente cognoscibles por la razón) que vienen dadas por

el valor de las personas involucradas, su verdadera capacidad de ser amados, pero (ii) que para vivir de acuerdo a esto hace falta más que la inteligibilidad de los bienes amables concretados en estas personas amables; hace falta la respuesta incondicional de estas personas, y (iii) que observar por ejemplo esa respuesta devota, constante, “verdadera”, nos habilita para profundizar y reforzar el propio entendimiento de los bienes del conocimiento, la amistad, y la razonabilidad práctica, y así también el propio entendimiento del bien/valor de las personas cuyas vidas concretan y ejemplifican esos bienes de modo tan asombroso. El amor *tiene* razones, pero podrían quedarse en “no razón” si se mantuvieran como meras inteligibilidades sostenidas por la razón, y no se encarnaran, más allá de la fungibilidad de bienes que pueden ser y son capaces de concreción en incontables personas, en el *compromiso a esta persona particular* (algo parecido a este problema surge en el patriotismo y en otras formas de lealtad).