

CAPÍTULO SÉPTIMO

| | |
|--|-----|
| JOHN FINNIS. CONTROVERSIAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE LA TEORÍA DE LA LEY NATURAL | 179 |
| I. El autor y sus obras | 179 |
| II. Controversias en torno a la teoría de la ley natural | 186 |
| III. Evolución y obras principales | 200 |
| IV. Apéndice bibliográfico. | 203 |

CAPÍTULO SÉPTIMO

JOHN FINNIS. CONTROVERSIAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE LA TEORÍA DE LA LEY NATURAL

La obra de John Finnis —especialmente desde la publicación de su *Natural Law and Natural Rights* (1980)— ha tenido gran repercusión en el ámbito académico de la filosofía jurídica, especialmente en el área angloamericana. La mayoría de las controversias contemporáneas sobre la ley natural ha recibido alguna atención de parte de John Finnis y de los otros representantes de lo que algunos denominan *Nueva teoría de la ley natural*, y que sus cultivadores prefieren llamar *Teoría neoclásica de la ley natural*. En este capítulo procuramos presentar de modo sucinto al autor, John Finnis, que más se ha acercado a los temas jurídicos y políticos, apoyándose sobre todo en la obra teológica de Germain Grisez.

I. EL AUTOR Y SUS OBRAS

John Finnis nació en Adelaida, Australia, el año 1940. Actualmente es *Professor of Law and Legal Philosophy* en la Universidad de Oxford y *Fellow* de *University College*. Fue miembro de la Comisión Teológica Internacional de la Santa Sede desde 1986 hasta 1991, y es *Fellow* de la *British Academy* desde 1989. Además enseña en la Universidad de Notre Dame, donde es, desde 1995, el primer *Biolchini Family Professor of Law*.

Su obra principal, *Natural Law and Natural Rights*¹ —el título fue elegido por H. L. A. Hart, editor de la *Clarendon Law Se-*

¹ Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980, trad. cast. de Orrego, Cristóbal, *Ley natural y derechos naturales*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.

ries— fue publicada en 1980 y causó un gran impacto en el ámbito académico anglosajón, primero, y mundial, más tarde. Se ha reimpresso con regularidad desde entonces y ya se han vendido decenas de miles de ejemplares. Además, ha sido traducido al italiano y al español, y se preparan las traducciones a otros idiomas, comenzando por el polaco.

La evolución intelectual de John Finnis puede calificarse como una conversión. Se había formado en la tradición de la filosofía analítica del derecho, bajo la influencia prominente de Herbert Hart y Hans Kelsen, pero también de Bentham y de Austin, de Stone y de Hohfeld. El estudio de los autores más representativos del positivismo jurídico analítico familiarizó a Finnis con las caricaturas de la teoría del derecho natural corrientemente aceptadas por entonces, y aún muy difundidas en América Latina. En este contexto se entiende mejor el tipo de argumentos y de problemas que Finnis aborda, y por qué los aborda de manera más o menos polémica.

El primer antecedente del pensamiento de John Finnis se encuentra en la filosofía jurídica analítica, e incluso en la epistemología de Hume y Russell estudiada en su tercer año como estudiante en Oxford, y en el conocimiento práctico y teórico de las instituciones jurídicas y políticas más relevantes en el ámbito del *common law*. Sólo más tarde vino a darse cuenta —contra la amplia aceptación, en su ambiente académico, de las imágenes y objeciones contra el derecho natural— de que el iusnaturalismo clásico contenía algo más que oscuridad y superstición. Puede decirse que la segunda fuente del pensamiento de John Finnis está en ese encuentro posterior con Tomás de Aquino, Platón y Aristóteles, y con las orientaciones renovadoras de la teología moral católica lideradas por Germain Grisez, así como en la intervención de Finnis en los debates doctrinales que desde los años sesenta enfrentaron a los católicos seguidores del magisterio de la Iglesia con los propugnadores del disenso teológico. La síntesis de esta andadura intelectual es como sigue.

No obstante su adhesión al tomismo en general, Finnis halló que no eran buenos los fundamentos de la ética tomista generalmente aceptada por esos años. Desde que leyó por primera vez a Germain Grisez —especialmente su conocido análisis de la posición de Tomás de Aquino sobre el carácter inderivable y “evidente” de los primeros principios de la razón práctica—,² Finnis asumió en sus rasgos fundamentales la teoría ética de Grisez. En síntesis, Grisez acepta la inderivabilidad del “deber” a partir del “ser” —la así llamada “ley de Hume”— y sostiene que esa tesis está presente en la distinción aristotélica entre razón especulativa y razón práctica y en la enseñanza de Tomás de Aquino sobre el carácter fundamental, evidente y no derivado, de los primeros principios de la ley natural. Además, Grisez intenta llenar un supuesto “vacío” en la teoría ética de Tomás de Aquino, a saber, la fundamentación del tránsito desde los primeros principios evidentes —correspondientes a la captación de los bienes humanos básicos—, todavía “pre-morales”, a las reglas morales concretas, que no son evidentes de suyo (*v. gr.*, los diez mandamientos), mediante la aplicación de modos de razonamiento práctico denominados por Grisez “modos de responsabilidad”. En su desarrollo de los modos de responsabilidad —equivalentes, en líneas gruesas, a las “exigencias básicas de la razonabilidad práctica” de que trata Finnis en el capítulo V de *Ley Natural y Derechos Naturales*— y en sus múltiples aplicaciones a problemas éticos contemporáneos, Grisez —seguido luego por Joseph Boyle, John Finnis y otros destacados autores del ámbito anglosajón— conduce una defensa férrea de las tesis tradicionales en materias como el aborto, la contracepción y la ética matrimonial en general, la existencia de normas morales negativas que no admiten excepción (prohibición de actos intrínsecamente malos), la crítica del consecuencialismo o proporcionalismo, etcétera. Además, Gri-

² Grisez, Germain, “The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa Theologiae 1-2, Question 94, Article 2”, *Natural Law Forum*, vol. 10, 1965, pp. 168-196.

sez refuta el disenso teológico católico y, al mismo tiempo, renueva la teología moral católica, especialmente mediante un rescate de la filosofía tomista de sus deformaciones suarecianas y de otros fallos.

Finnis comenzó su participación en el debate moral entre católicos y en la defensa de la moral tradicional defendiendo la Encíclica *Humanae Vitae*, de Pablo VI, procurando exponer sus argumentos de una manera entendible para personas con presupuestos intelectuales casi enteramente contrarios. En 1973 salió en defensa del derecho a la vida frente a la hoy conocida argumentación de Judith Jarvis Thomson. Después de *Natural Law and Natural Rights*, John Finnis ha publicado *Fundamentals of Ethics; Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (con Grisez y Boyle); *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth* y, recientemente, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, sin contar más de un centenar de artículos especializados. En esta vasta e importante realización posterior, el autor ha continuado con su defensa de los principios de la ley natural y de la doctrina iusnaturalista clásica sobre el derecho y la política, tanto contra las impugnaciones por parte del pensamiento agnóstico ilustrado como contra las desviaciones de los moralistas y teólogos cristianos —incluso católicos— opuestos al magisterio de la Iglesia católica. De este periodo posterior —son casi dos décadas— cabe destacar la amplia repercusión de su obra en el ámbito iusfilosófico analítico, su recepción —no exenta de incomprendimientos y polémicas— en el campo de la filosofía y de la teología moral católica, y, también, los complementos y rectificaciones del autor.

Los teóricos analíticos del derecho se han replanteado seriamente, sobre todo gracias a Finnis, la interpretación tradicional del iusnaturalismo. Puede decirse que la obra de Finnis sustituyó el modo de abordar el tema del derecho natural tal como había quedado establecido en la influyente defensa del positivismo jurídico por H. L. A. Hart. Este último había presentado el iusnaturalismo como algo ridículo, hasta el punto de que el positi-

vismo jurídico entendido como “separación conceptual” entre el derecho y la moral venía a ser equivalente a la distinción clásica entre derecho positivo y derecho natural, aceptada hoy —cualquiera sea el lenguaje que se utilice— por casi todo el mundo. El planteamiento hartiano de la cuestión hacía perder sentido a la supuesta oposición iusnaturalismo *versus* iuspositivismo, como se encargaron de mostrar algunos autores analíticos después de Hart. En cambio, Finnis volvió a poner sobre la mesa cuestiones como la inextricable unión de las valoraciones —morales, en último término— y las descripciones en las ciencias sociales; la necesidad de explicar el derecho positivo en el contexto más amplio de la razonabilidad práctica y de los bienes humanos básicos fundantes del orden moral; la teoría de la justicia, de la obligatoriedad del derecho, del bien común, de la autoridad, de los derechos humanos naturales; el problema de la ley injusta, considerado a la vez desde el punto de vista jurídico, político y moral, sin excluirlo de la teoría analítica del derecho, e incluso la cuestión de Dios como fundamento último del orden moral.

H. L. A. Hart, figura principal en el ámbito jurídico analítico, consciente de que la obra de Finnis hacía imposible continuar discutiendo los temas del derecho natural sobre la base de las imágenes y objeciones tradicionales refutadas en el capítulo segundo, afirmó: “La flexible interpretación de Finnis sobre el derecho natural es en muchos aspectos complementaria a la teoría jurídica positivista, más que un rival suyo”.³ Y en seguida: “El mérito principal, y muy grande, de esta aproximación iusnaturalista, es que muestra la necesidad de estudiar el derecho en el contexto de otras disciplinas, y favorece la percepción de la manera en que asunciones no expresadas, el sentido común y los propósitos morales influyen en el derecho e integran la judicación”.⁴ Naturalmente, Hart no llegó a recuperar para sí la tradición iusnaturalista, que siguió considerando confusa. Nosotros sólo quere-

³ Hart, H. L. A., *Essays in Jurisprudence and Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 1983, p. 10.

⁴ *Ibidem*, p. 11.

mos destacar que, después de Finnis, el iusnaturalismo dejó de ser, ante los ojos de los principales teóricos “iuspositivistas” liderados por Hart, una posición simplemente irracional y absurda que casi no valía la pena discutir.

Pero hay más. John Finnis pasó a ser desde entonces un punto de referencia obligado en los estudios de *Jurisprudence*, y, al igual que a Hart, Kelsen y otros connotados autores, se le dedica un capítulo o una sección importante en los tratados y manuales de teoría y filosofía jurídica.⁵ Su impacto en la filosofía jurídica analítica y su importancia para el restablecimiento de la tradición iusnaturalista en ese contexto —antes, y aun hoy, tan hostil— se refleja en las siguientes palabras de Neil MacCormick:

Algunos libros causan una impresión radical en el lector por la audacia y la novedad de las tesis que enuncian; escribir un libro así es un logro raro y difícil. No es más fácil, con todo, ni menos raro, causar una impresión radical mediante el cuidadoso replanteamiento de una idea antigua, volviendo a la vida temas viejos merced al carácter vívido y vigoroso con que son traducidos a un lenguaje contemporáneo. Ése ha sido el logro de *Natural Law and Natural Rights...*, un libro que ha devuelto a la vida, para los estudiosos británicos, la teoría clásica, tomista y aristotélica, de la ley natural. Una teoría que más de una generación de pensadores ha desdeñado como una falacia anticuada y desacreditada, mantenida viva sólo como dogma teológico de una iglesia autoritaria, fue rescatada de un conjunto completo de malentendidos y de tergiversaciones. Al mismo tiempo, fue exhibida como una explicación del derecho por completo desafiante, plenamente capaz de resistir las teorías que, según se creía, la habían refutado y sustituido, tomando al mismo tiempo en cuenta y aceptando dentro de

⁵ Véase, entre muchos, uno de los textos de teoría del derecho de más prestigio en el mundo anglosajón: Freeman, M. D. A., *Lloyd's Introduction to Jurisprudence*, Londres, Sweet and Maxwell, 1994, 6a. ed., pp. 122-129 y 163-184.

su propio planteamiento algunas de las intuiciones o descubrimientos más importantes de estas teorías.⁶

MacCormick no se recata en confesar algo que también a mí me interpreta:

Pocas veces he leído un trabajo de filosofía con una sensación de excitación y de descubrimiento más grande que la que experimenté en una primera lectura sin respiro de la versión previa a la primera edición de *Natural Law*... Sigue siendo para mí un hito intelectual; uno de esos pocos libros que provocan un cambio permanente en el propio pensamiento; un cambio en el propio paradigma personal.⁷

Sobre el impacto del libro en el mundo de habla inglesa, basta con esto, para no hablar de sus muchas reimpressiones, de su uso regular en la enseñanza de la teoría del derecho, de su difusión en el resto del mundo o de las decenas de reseñas —más o menos críticas, pero siempre laudatorias— publicadas en diversos idiomas. En el mundo de habla española, John Finnis es bien conocido entre los estudiosos de la filosofía práctica, la teología moral y la filosofía del derecho.⁸

⁶ MacCormick, Neil, “Natural Law and the Separation of Law and Morals”, en George, Robert P. (ed.), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1992, pp. 105-133, en p. 105.

⁷ *Idem*.

⁸ Entre los libros de Finnis, han sido traducido al español *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 1991, trad. cast. de Juan José García Norro, *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*, Barcelona, Eiusa, 1992, y *Natural Law and Natural Rights*, trad. cast. de Orrego, Cristóbal, *Ley natural y derechos naturales*, ya citados. Carlos Ignacio Massini ha traducido algunos artículos importantes, como “La fuerza racional de la moral cristiana”, *Revista de la Universidad de Mendoza*, núms. 8-9, 1980-90, pp. 17-33; “Aristóteles, santo Tomás y los absolutos morales”, *Persona y Derecho*, vol. 28, 1993, pp. 9-26; “Derecho natural y razonamiento jurídico”, *Persona y Derecho*, vol. 33, 1995, pp. 9-39, y “Derecho natural-derecho positivo. A propósito del derecho a la vida”, en Massini, C.

A mi parecer, John Finnis es uno de los autores que han servido de puente entre una teoría moral de inspiración clásica —aunque renovada y no exenta de polémica— y las filosofías jurídicas y morales contrarias, vigentes hoy en la mayor parte de los ambientes intelectuales de Europa y América. El auditorio al que la obra se dirige, los tipos de argumentos que considera y el lenguaje que adopta, constituyen el contexto que permite comprenderla, y comprender también que haya sido incomprendida por algunos autores de relieve en el campo de la ética tradicional tomista y de la teología católica. Esta parte de la historia puede presentarse mediante una narración concisa de las polémicas más importantes suscitadas a su alrededor —y alrededor de la obra de Germain Grisez, su gran inspirador, como Finnis se encarga de dejar siempre en claro—.

II. CONTROVERSIAS EN TORNO A LA TEORÍA DE LA LEY NATURAL

Las principales cuestiones debatidas a propósito de la teoría ética y jurídica defendida por Finnis son: a) la relación entre “ser” y “deber”, entre metafísica y ética, entre naturaleza humana

I. y Serna, P. (eds.), *El derecho a la vida*, Pamplona, Eunsa, 1998, pp. 223-243. Véanse, además, sin pretensión de ser exhaustivo, entre las publicaciones en español que más consideran el pensamiento de Finnis, Soaje Ramos, Guido, “John Finnis y el derecho natural”, *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, Argentina, núm. 7, 1987, pp. 77-101 y, del mismo autor, sendas recensiones —críticas y de alto nivel argumentativo— a *Natural Law and Natural Rights* (*Revista de Filosofía Práctica Ethos*, núms. 10-11, 1982-1983, pp. 344-370) y a *Fundamentals of Ethics* (*Revista de Filosofía Práctica Ethos*, núms. 14-15, 1986-1987, pp. 234-255); la recensión de Errázuriz, Carlos José a *Natural Law and Natural Rights* (*Revista de Derecho Público*, núms. 35-36, 1984, pp. 149-160); y los libros de Ansaldo, Aurelio, *El primer principio del obrar moral y las normas morales específicas en el pensamiento de G. Grisez y J. Finnis* (Pontificia Universidad Lateranense, Roma: 1990), García-Huidobro, Joaquín, *Razón práctica y derecho natural*, Valparaíso, Edeval, 1993, y Molina, Enrique, *La moral entre la convicción y la utilidad*, Pamplona, Ediciones Eunat, 1996.

y razón práctica; *b*) el carácter evidente de los bienes humanos básicos y de los primeros principios de la razón práctica, y la no jerarquización objetiva entre ellos —debida a su inconmensurabilidad— en lo que respecta precisamente a su bondad intrínseca como valores; *c*) la distinción, dentro del ámbito de la razón práctica, entre el campo “pre-moral” de los bienes básicos y el campo “moral” de la razonabilidad práctica; *d*) la contraposición entre la teoría de Grisez, Finnis y Boyle, con su pluralidad de bienes básicos pre-morales inconmensurables, y las teorías morales “del fin dominante”, entre las cuales —según algunos autores, entre ellos Grisez, pero no Finnis—⁹ *se contaría* la tesis aristotélica —aceptada por Tomás de Aquino— de la existencia de un único “fin último” (la contemplación de la verdad y, para los cristianos, la “gloria de Dios”); *e*) el modo de comprender la relación entre el orden moral y el conocimiento humano de su fundamento último trascendente (Dios), y, por último, *f*) la controversia con el proporcionalismo ético y con los moralistas del disenso teológico, que condiciona en gran medida el lenguaje y los modos de razonamiento del autor cuando trata sobre los fundamentos de la moral y la teoría de la acción. A estos temas se refieren los apartados siguientes (con las oportunas referencias bibliográficas).

1. *Ser y deber, naturaleza y razón práctica*

Finnis admite la llamada “ley de Hume” —muestra, de paso, que no es de Hume y que Hume la transgredió—,¹⁰ es decir, que no es lógicamente posible deducir el “deber” a partir del “ser” o pasar de premisas puramente fácticas o descriptivas a proposiciones valorativas o prescriptivas. Además, reconoce Finnis que algunos iusnaturalistas —parte de la escolástica supuestamente

⁹ Cfr. Grisez, Germain, *The Way of the Lord Jesus I. Christian Moral Principles*, Chicago, Franciscan Herald Press, 1983, c. 34, q. A, pp. 807-810. También lo sigue Joseph Boyle. Sobre Finnis, véase lo que sostenemos más adelante.

¹⁰ Cfr. *Natural Law and Natural Rights*, cit., nota 1, capítulo II.5, pp. 36-42.

“tomista”, los racionalistas y el estoicismo— realmente pretendieron deducir la moral de una observación de la naturaleza humana y de una constatación especulativa de la “congruencia” entre esa naturaleza y las acciones libres. A eso se le llamaba “fundamentar” la ética en la antropología y en la metafísica. Finnis, en cambio, sostiene que los principales autores iusnaturalistas (v. gr., Platón, Aristóteles y Tomás de Aquino) reconocieron la distinción lógica entre “ser” y “deber” y la plasmaron en sus explicaciones sobre la diferencia entre la razón especulativa y la razón práctica con sus respectivos puntos de partida evidentes por sí mismos (los primeros principios especulativos y prácticos). No infringieron, por ende, la exigencia lógica de no deducir los preceptos a partir de los hechos de la naturaleza humana. El conocimiento práctico es práctico desde sus primeros principios evidentes, no deducidos de un conocimiento especulativo de la naturaleza humana. Algunos autores tomistas —singularmente Henry Veatch y Ralf McNerny—¹¹ vieron esta postura como una traición a la tradición tomista sobre la ley natural, y la interpretaron como una completa separación o independencia entre la ética —saber práctico— y la antropología y la metafísica —saber especulativo—, es decir, como una negación de la fundamentación metafísica y antropológica de la ética y una negación de la relevancia del conocimiento especulativo de la naturaleza humana en las deliberaciones morales. Nosotros pensamos que Finnis¹² sólo

¹¹ Cfr. Veatch, Henry, “Natural Law and the «Is»-«Ought» Question”, *Catholic Lawyer*, núm. 26, 1980-81, pp. 251-265, y “Review of *Natural Law and Natural Rights*”, *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 26, 1981, pp. 247-259, y McNerny, Ralph, “The Principles of Natural Law”, *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 25, 1980, pp. 1-15. Finnis tuvo en cuenta estas obras al elaborar —y clarificar— sus exposiciones posteriores; pero puede verse, adicionalmente, McNerny, Ralph, *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas*, Washington, The Catholic University of America Press, 1982, especialmente pp. 36 y ss.

¹² Véanse sus réplicas, con Grisez, especialmente en Finnis, John y Grisez, Germain, “The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McNerny”, *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 26, 1981, pp. 21-31; Finnis, John,

se ocupa de la tesis lógica de la inderivabilidad del deber a partir del ser, teniendo a la vista las críticas al derecho natural como la “ley de Hume” o la “falacia naturalista” (G. E. Moore); pero no niega la fundamentación metafísica y antropológica de la ética, ni la relevancia del conocimiento especulativo en y para el práctico. Finnis afirma clara y sucintamente “que «si la naturaleza del hombre fuese diferente, también lo serían sus deberes».¹³ Las formas básicas del bien captadas por el entendimiento práctico son lo que es bueno para los seres humanos con la naturaleza que tienen”.¹⁴ Sus tesis sobre la inderivabilidad de la ética a partir de la metafísica, e incluso sobre cierta precedencia del conocimiento práctico en la comprensión “desde adentro” de algunos aspectos de la naturaleza humana, está en la línea¹⁵ de afirmaciones como las siguientes: “La razón abstrae su formulación general del bien de aquellos bienes concretos, particulares, que el hombre encuentra *en su acción*”;¹⁶ “a la luz de la dignidad de la persona hu-

“Natural Law and the «Is»-«Ought» Question: An Invitation to Professor Veatch”, *Catholic Lawyer*, núm. 26, 1981, pp. 266-277; y Finnis, John, *Fundamentals of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1983, pp. 14-25. Finnis, lejos de traicionarlo, ha escrito recientemente una obra que procura ser una demostración de lealtad al pensamiento de Tomás de Aquino, aunque discrepe de él en algunos puntos. Cfr. Finnis, John, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1998.

¹³ O’Connor, *Aquinas and Natural Law*, p. 18

¹⁴ *Natural Law and Natural Rights*, cit., nota 1, cap. II.4, p. 34.

¹⁵ Decimos que *está en la línea* de las afirmaciones siguientes de Karol Wojtyla-Juan Pablo II como una valoración personal nuestra —por cierto discutible—, que apunta a una semejanza sobre el punto concreto tratado y no a una identidad de teoría general ni de fundamentación. Se trata de una coincidencia en dos tesis: la no deducción del deber a partir del mero hecho de la inclinación natural y el conocimiento del bien a partir del ámbito práctico. De más está decir que los autores difieren en su teoría de fondo —uno inserto en la tradición analítica; el otro, en la fenomenológica y personalista— y para nada está en juego aquí, hasta donde nos es posible ver, la autoridad del magisterio de la Iglesia católica.

¹⁶ Wojtyla, Carol, *I fondamenti dell’ordine etico*, Ciudad del Vaticano, Edizioni CSEO, 1980, p. 111. Énfasis añadido. Una traducción ligeramente diversa en Wojtyla, Carol, *Mi Visión del Hombre*, Madrid, Ed. Palabra, 1997, p. 260.

mana... la razón descubre el valor moral específico de algunos bienes a los que la persona se siente naturalmente inclinada”¹⁷; “la exigencia moral originaria de amar y respetar a la persona como un fin y nunca como un simple medio, implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales, sin el cual se caería en el relativismo y en el arbitrio”;¹⁸ “las inclinaciones naturales tienen una importancia moral sólo cuando se refieren a la persona humana y a su realización auténtica”;¹⁹ “el origen y el fundamento del deber de respetar absolutamente la vida humana están en la dignidad propia de la persona y no simplemente en el instinto natural de conservar la propia vida física”.²⁰ En este contexto se sostiene que una conducta no es percibida por la razón como “natural” y por ende como razonable y buena, sino que, por el contrario, la razón práctica discierne qué acciones son conformes con la misma razonabilidad práctica, y por ende buenas y “naturales”. Porque para el ser humano lo “natural” en el obrar, aunque guarde una relación con todos los elementos que conforman la naturaleza humana tal como es —incluso con los aspectos físicos y biológicos—, consiste sobre todo en “obrar conforme a la razón”.²¹

2. Valores básicos evidentes y no jerarquizados

Finnis sostiene que los primeros principios de la razón práctica —también el principio primerísimo en que todos los demás se fundan: *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*— y los correspondientes bienes humanos básicos son

¹⁷ Juan Pablo II, Lit. Enc. *Veritatis Splendor*, 6-VIII-1993, n. 48.

¹⁸ *Idem*. Juan Pablo II, al enumerar algunos de esos bienes fundamentales en cuyo respeto se concreta el principio de realizar el bien y evitar el mal, se remite a Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2. Cfr. *Veritatis Splendor*, cit., nota 17, n. 51. Véase también *ibidem*, n. 59.

¹⁹ *Ibidem*, n. 50.

²⁰ *Idem*.

²¹ Cfr. *Natural Law and Natural Rights*, cit., nota 1, cap. II.4, pp. 35 y 36.

evidentes de suyo (*per se nota*) y no requieren demostración, aunque sí *experiencia* pues no son innatos. Los bienes o valores básicos, a fuerza de evidentes, son igualmente primarios e inconmensurables entre sí, es decir, ninguno es más básico que los otros y no existe una escala uniforme que permita medir los valores básicos en términos de algún bien todavía más básico con el fin de subordinar o sacrificar unos valores en aras de los mayores. Por eso no es posible establecer una jerarquía objetiva *de valor* entre los bienes básicos, aunque sí caben jerarquizaciones y ordenaciones diversas de los bienes básicos según la pluralidad de formas de realizar en concreto el ideal de la vida buena o de la plena realización humana (*eudaimonía*).

En torno a esta cuestión, la discusión de las últimas dos décadas pone en duda tanto la evidencia de los bienes básicos como la ausencia de jerarquía entre ellos y su inconmensurabilidad. Ningún autor clásico niega el carácter *per se nota* de los primeros principios, cuestión sobre la cual Finnis ha tenido que debatir con las diversas formas de no cognitivismo ético (escepticismo, emotivismo, etcétera). En rigor, la aceptación de la evidencia de los valores básicos pre-morales podría ir unida a una negación posterior de la posibilidad de arribar racionalmente a conclusiones propiamente morales sobre la bondad y malicia de las acciones; pero el escepticismo actualmente en boga, por más contradictorio que sea, se refiere a todo tipo de conocimiento del bien humano, sea moral o pre-moral. Finnis dedica páginas irrefutables a mostrar la absurdidad del escepticismo.

La inconmensurabilidad entre los bienes básicos y la ausencia de jerarquía entre ellos —en el sentido de igual evidencia y principialidad como valores básicos— ha sido negada tanto desde el campo tradicional tomista como desde la perspectiva utilitarista, proporcionalista o consecuencialista (uso estos términos como sinónimos para los fines del presente análisis). Algún autor ha pretendido ver una jerarquía de valor en la ordenación triple de

los preceptos de la ley natural, por Tomás de Aquino;²² pero no es claro, en este contexto, por dónde ha de comenzar la jerarquización: ¿la vida es un bien mayor que el conocimiento de la verdad o que la religión o al revés? Por el contrario, las éticas de corte consecuencialista afirman la conmensurabilidad de los bienes según un patrón uniforme de medida, y su posible jerarquización en una escala única desde el menor al mayor bien pre-moral, precisamente porque sólo así es posible el cálculo de consecuencias buenas *versus* consecuencias malas —o de costo y beneficio— que está en el centro de la racionalidad consecuencialista. Como se ve, difieren mucho las razones de unos y de otros —tomistas y consecuencialistas— para afirmar la jerarquización de los bienes. Mientras los tomistas procuran interpretar los textos de su maestro a la luz de un orden metafísico entre las inclinaciones naturales, los consecuencialistas necesitan encontrar un modo de contraponer y medir unos bienes con otros para poder sacrificar los bienes menores en aras de los mayores. A mi modo de ver, el pensamiento de Finnis no se opone a la ordenación tomista de los principios de la ley natural según el orden de las inclinaciones naturales;²³ sólo la armoniza con el carácter “primero” e inderivado de *todos* los primeros principios de la ley natural, y le niega consecuencias morales en términos de sacrificar unos bienes por otros. De manera que el contexto que permite comprender el alcance del pensamiento de Finnis sobre este tema es su controversia con los proporcionalistas.

²² Cfr. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2 c. En este texto se basa McNerny para hablar de la jerarquía de principios primarios en la ley natural. Cfr. McNerny, Ralph, *Ethica Thomistica*, cit., nota 11, pp. 45 y 46. El punto no parece importante en la escolástica anterior al debate con el proporcionalismo.

²³ En todo caso, Finnis no pretende, en general, presentarse como un “intérprete” de Tomás de Aquino (cfr. *Natural Law and Natural Rights*, pp. VI-VII) o sólo como un expositor no crítico (cfr. *Aquinas*, cit., nota 2, p. VIII). Pretende ser un intérprete fiel solamente en lo que explícitamente le atribuye, especialmente en *Aquinas*, donde también comenta críticamente a santo Tomás en algunos puntos (v. gr., sobre la pena de muerte y la libertad religiosa).

La crítica del proporcionalismo se apoya, entre otros elementos, en que simplemente no es posible la medición, jerarquización y cálculo de bienes y males pre-morales, en el sentido preconizado por los defensores del proporcionalismo ético. Esto no significa que el agente moral no pueda o no deba establecer jerarquías entre los bienes a la hora de diseñar su plan de vida; por el contrario, algunos darán prioridad a la investigación de la verdad, otros a la religión o al juego, etcétera. Pero esas jerarquías no responden a diferencias entre valores básicos sino a diferentes elecciones de su combinación en una vida humana limitada, elecciones que no implican necesariamente la negación directa de uno de esos valores básicos. Además, pueden naturalmente establecerse diversos órdenes o jerarquizaciones entre los bienes humanos —básicos o no— según diversos criterios compatibles con la afirmación de que los bienes básicos son igualmente primarios y evidentes de suyo. Así, por ejemplo, puede decirse que la vida es una precondition de todos los demás bienes; que la amistad puede ser una razón para entregar la vida; que los bienes del espíritu son superiores a los bienes materiales; etcétera. Además, el bien básico de la razonabilidad práctica “manda” —ordena los demás en un plan de vida concreto— no porque sea más valioso, sino porque uno no puede participar en él en absoluto más que reconociendo su carácter directivo respecto de todos los otros valores básicos y su realización concreta.

3. *Valores básicos “pre-morales” y moralidad de la razonabilidad práctica*

John Finnis distingue claramente entre el bien y el mal en sentido “pre-moral” y el bien y el mal en sentido “moral”. Esta distinción en el campo de la razón práctica y, por ende, en la ley natural, lleva a sostener que no todos los principios de la ley natural son “morales”. Los primeros principios de la “ley natural” —el primero (*bonum faciendum...*) y los correspondientes a los bienes básicos— no son “morales” sino “pre-morales”, porque

apuntan a bienes humanos que son objeto tanto de las elecciones buenas como de las malas. En pocas palabras, la existencia de elecciones libres de conductas moralmente malas, pero de todos modos dirigidas por una cierta forma —disminuida, parcial y desordenada— de racionalidad práctica, exigen distinguir entre los primeros principios de la razón práctica en general y su correcta o razonable aplicación en la elección del bien moral. El bien moral es el bien propio de la acción libre cuando está conforme con todas las exigencias de la razonabilidad práctica. El mal moral se da en la acción libre cuando no se ordena según las exigencias de la razonabilidad práctica, aunque la acción mala de todas maneras apunta hacia algún bien humano (sólo el bien puede ser objeto del acto de la voluntad), básico o incluso meramente sensible o infraracional.²⁴

El lenguaje que utiliza Finnis está conforme con el del proporcionalismo, que se apoya en la distinción entre bienes pre-morales y bienes morales para sostener que la acción puede ser moralmente buena aunque dañe directamente un bien pre-moral —incluso un bien humano “básico”—, siempre que, al final, el resultado de la acción sea el *mal menor* o el *bien mayor*. No resulta extraño, entonces, que el lenguaje de Finnis haya provocado algo de perplejidad entre quienes han criticado las éticas teleológicas desde posiciones tradicionales. Sin embargo, Finnis no niega, sino que afirma, la *importancia moral* de los bienes humanos básicos pre-morales (en este sentido, todos los principios primeros de la razón práctica son principios “morales”). La razón práctica puede reconocer la bondad o malicia de los actos libres (morales) precisamente por referencia a estos bienes básicos que,

²⁴ Cfr. Grisez, Germain *et al.*, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 32, 1987, pp. 99-151, en pp. 147 y 148. Hacia el final de este artículo los autores admiten —algo dubitativamente— que puede haber acciones irracionales no motivadas por algún bien o valor básico, aunque la referencia a los valores básicos sirva, en esos casos, para racionalizar —para intentar justificar falazmente— la elección moralmente mala.

como fines objetivos que constituyen en su conjunto el bien integral de la persona humana, pueden ser queridos según el recto orden de la razón —*e.g.*, entre otras exigencias, sin dañar otros bienes básicos y promoviendo algunos o todos de alguna manera— y ser así moralmente buenos y causa del bien de la persona como persona, pero que también pueden ser queridos contrariando las exigencias de la recta razón (razonabilidad práctica) —*i.e.* con daño directo de algún bien básico— y ser así moralmente malos y causa del mal —de la degradación— de la persona en cuanto persona.

En definitiva, Finnis hace uso de la distinción entre bien moral y bien pre-moral de una manera exactamente inversa a la del proporcionalismo ético, y refutándolo mediante el uso de un lenguaje común. Por cierto, puede ser tema de debate la modificación del lenguaje, con la consiguiente restricción de lo que se denomina “bien moral”; pero tal cambio —adaptación a los términos de un difícil debate en curso— no equivale sin más a negar la relevancia del bien ontológico o pre-moral para determinar la bondad moral de los actos humanos —al contrario, desde este punto de vista todos los principios prácticos pueden llamarse “morales”.²⁵

4. *La polémica sobre el fin último y la pluralidad de bienes/fines básicos*

La identificación de varios bienes básicos pre-morales, con sus correspondientes principios primeros de la razón práctica —de suyo evidentes—, lleva a Grisez y a Finnis a una posición crítica de las teorías éticas que sostienen la existencia de un único “fin dominante” por encima de los demás bienes y fines propios del ser humano. La crítica se entiende bien cuando se dirige contra teorías que, como el utilitarismo, reducen los variados bienes (y males) humanos a un único bien (y mal) *capaz de medirlos a todos en un sentido cuantitativo*, a saber, el placer (y el dolor). A mi modo de

²⁵ *Cfr. ibidem*, p. 126.

ver, la crítica de estos autores contra las teorías éticas del “fin dominante” tiene en cuenta sobre todo las opiniones que reducen la complejidad del bien humano a una sola de sus dimensiones, y especialmente el utilitarismo y otras éticas teleológicas (proporcionalismo, consecuencialismo). Sin embargo, aunque Grisez y Finnis rechazan la tesis —según Grisez, “aristotélica” y asumida de modo confuso por Tomás de Aquino— de que existe un único fin natural de la vida humana, consistente en un tipo de actividad distinto de otros y específicamente humano —*i.e.*, la contemplación intelectual—, tanto Grisez como Finnis aceptan que el ideal de la plenitud humana integral en cierto sentido “puede ser considerado el fin último natural moralmente verdadero de las personas, tanto en cuanto individuos como en comunidad”.²⁶ Además, aunque algunos escritos de Grisez-Boyle-Finnis —sobre todo los primeros de Grisez—²⁷ parecen atribuir un error a Aristóteles y, en alguna medida, a Tomás de Aquino, Finnis, en concreto, no acepta sin más que la teoría de Aristóteles sea una teoría moral “del fin dominante”, sino que piensa que flota inciertamente entre la concepción de un fin último “dominante” y la de un fin último “incluyente”.²⁸

Tampoco piensa Finnis que Tomás de Aquino simplemente aceptó la teoría de Aristóteles sobre el fin último, ni que su teoría del fin último, natural o sobrenatural, sea sencillamente una teoría “del fin dominante”. Por el contrario, las dos obras principales de John Finnis (*Natural Law and Natural Rights* y *Aquinas*) se limitan a dar una interpretación restrictiva de la posición de Tomás de Aquino, según la cual la contemplación de Dios sería

²⁶ *Ibidem*, p. 133.

²⁷ *Cfr.* Grisez, Germain, “Man, Natural End of”, *New Catholic Encyclopedia* (1967), vol. 9, pp. 132-138 y *Contraception and the Natural Law* y “The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa Theologiae 1-2, Question 94, Article 2”, ya citados.

²⁸ Finnis también refuta el así llamado “*ergon argument*” en *Fundamentals of Ethics*, *cit.*, nota 12, pp. 13-15. Su opinión definitiva sobre Tomás de Aquino ha de considerarse, naturalmente, en *Aquinas...*, *cit.*, nota 12, pp. 314 y 315.

una parte —bien que la esencial— del estado de *beatitudo* a que están llamados los seres humanos, una *beatitudo* (plenitud humana integral) que en su estado perfecto incluiría toda la complejidad de los bienes humanos, desde la vida corporal hasta la comunidad de amistad con otras personas, además de la amistad con Dios. En este sentido, el fin último del hombre es “la gloria de Dios”, en la cual se participa mediante la semejanza con Dios, semejanza que es la plenitud humana integral. “Dios puede ser considerado el fin último de las personas y las comunidades humanas en la medida en que su plenitud [de ellos] en sus bienes propios es una participación en su bondad [de Él]”.²⁹ Además, aunque los seres humanos no siempre eligen acciones ordenadas al fin último —*i.e.*, a veces obran inmoralmente—, es verdad que todos *deben elegir* acciones unificadas por un solo fin último, el cual, a su vez, no puede ser perseguido sin un compromiso religioso.³⁰ En este sentido, Finnis acepta tanto la *posibilidad* de un fin último natural complejo como la existencia *de hecho* —conocida por la fe— de un fin último sobrenatural gratuitamente ofrecido por Dios como don: la “íntima comunión en el gozo divino”.³¹ La “gloria de Dios” coincide con la plenitud integral de la persona humana, “porque la gloria de Dios es el hombre vivo, y la vida del hombre es la visión de Dios”.³²

5. *El fundamento del orden moral: Dios*

Finnis reconoce a Dios como “fundamento” del orden moral; pero no porque la verdad especulativa acerca de Dios esté en el origen de los primeros principios prácticos y de los preceptos morales, sino porque el sentido ulterior unitario al que apunta la

²⁹ Grisez, Germain *et al.*, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, *The American Journal of Jurisprudence*, *cit.*, nota 23, p. 135.

³⁰ *Ibidem*, p. 141. *Cfr.* también pp. 131-136 y 141-47.

³¹ *Ibidem*, p. 147.

³² Lyon, S. Ireneo de, *Adversus Haereses*, 4, 20, 7. *Cfr.* *Catecismo de la Iglesia Católica*, 11-X-1992, n. 294, y *Veritatis Splendor*, *cit.*, nota 17, n. 10.

persecución de los bienes humanos básicos —evidentes de suyo— es, como hemos dicho, la comunión con Dios como fin último. Así se entiende que Dios —cuya existencia no es evidente, sino demostrable— sea fundamento ontológico de un orden moral anterior *para nosotros* desde el punto de vista epistemológico, es decir, un orden moral conocido antes por la razón práctica que capta de manera evidente los primeros principios del orden práctico incluso cuando desconoce la existencia del fundamento trascendente de ese orden práctico.

Finnis, además, sostiene que el desconocimiento especulativo de Dios —fundamento último del orden moral— no es irrelevante al conocer la ley moral natural, pues sin esa fundamentación última inmutable, sin el conocimiento de Dios, toda la estructura de las exigencias de la razonabilidad práctica se torna *de alguna manera* “subjetiva” y “discutible”.³³ De manera que Finnis está lejos de sostener que el orden moral existiría “incluso si Dios no existiera”.³⁴ Por el contrario, afirma que puede *conocerse* —en cuanto a sus principios primeros al menos— sin y antes de conocer la existencia de Dios, tesis que evidentemente se sigue del hecho de que los primeros principios prácticos son evidentes de suyo para todos los seres humanos con uso de razón y la experiencia relevante (*per se nota omnibus*) mientras que la existencia de Dios no es evidente para nosotros, sino demostrable. Sólo que sin Dios la normatividad moral no alcanza a ser explicada cabalmente, y, de hecho, si Dios no existiera no habría ni orden moral ni realidad ninguna.

³³ *Natural Law and Natural Rights, cit.*, nota 1, p. 405 y “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, *cit.*, nota 24, pp. 141-146.

³⁴ La hipótesis “*etiamsi daremus*” (suponer la no existencia de Dios) era corriente entre los teólogos anteriores a Hugo Grocio. En Grocio se formula de un modo quizás ambiguo, pero Finnis no acepta la interpretación tradicional que le achaca haber inaugurado una nueva era, moderna y secular, en el pensamiento iusnaturalista. *Cfr.* Grocio, Hugo, *De Jure Belli ac Pacis*, Prolegomena, n. 11, y Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights, cit.*, nota 1, c. II.6, pp. 43-4 y 54, y c. XIII.

6. *Proporcionalismo ético y disenso teológico*

Por último, la obra de Finnis —como la de Grisez— ha sido explícitamente crítica de las “nuevas” éticas teleológicas, el utilitarismo y las diversas formas de consecuencialismo y de proporcionalismo ético. Brevemente puede decirse —sin entrar en más distinciones— que estas “éticas teleológicas” se caracterizan por negar la existencia de reglas morales “absolutas” —en el sentido de que no admiten excepciones— y de actos intrínsecamente malos (*v. gr.*, mentir o cometer adulterio), y afirman, en cambio, que sólo puede valorarse moralmente el acto después de sopesar, en la situación concreta, sus consecuencias buenas y malas —costos y beneficios— desde el punto de vista pre-moral o físico. De manera que, fuera de este cálculo de las consecuencias o de la proporcionalidad entre efectos buenos y malos, no cabe evaluar moralmente la acción “en abstracto” según su “objeto moral”, precisamente porque ese “objeto moral” no puede determinarse con independencia de las consecuencias de la acción. Los consecuencialistas aceptan que el adulterio o la mentira son algo moralmente malo “por definición”; pero, precisamente por eso, sostienen que no podemos calificar de adulterio o de mentira un tipo de acción descrita abstractamente en términos no valorativos, sino sólo las acciones de ese tipo “pre-moral” o físico (*v. gr.*, tener comercio carnal con persona distinta del cónyuge o afirmar una falsedad) *que no se justifican en el caso concreto*. Si tales acciones *se justifican*, su semejanza física no basta para aplicarles los nombres con connotaciones morales negativas (“adulterio”, “mentira”).

Finnis presenta, en diversos lugares de su vasta producción, una crítica seria de las éticas “teleológicas” (en este sentido) y una defensa incondicional de los absolutos morales de la ética clásica —*i. e.*, de la prohibición sin excepciones de actos intrínsecamente malos por su especie, con independencia de las consecuencias

ulteriores intentadas o previstas—. ³⁵ Nosotros queremos destacar aquí que este aspecto polémico de la obra de Finnis no se debe, como los anteriores, a su novedosa presentación de la tradición moral, sino simplemente al hecho de defenderla contra quienes se han apartado de ella. ³⁶ Este contexto de sostenida polémica con posiciones consecuencialistas —a menudo a propósito de problemas como la contracepción y la ética sexual en general, o el recurso a la disuasión nuclear en las relaciones entre las superpotencias— ayuda sobremedida a comprender el lenguaje de Finnis y su modo de argumentar.

III. EVOLUCIÓN Y OBRAS PRINCIPALES

La evolución del pensamiento de Finnis puede sintetizarse de la siguiente manera. El cambio más importante, desde 1980, ha sido la concepción de un “principio maestro de la moral”, primero, único y arquitectónico, ausente en la mera yuxtaposición de las siete “exigencias de la razonabilidad práctica” que presenta el capítulo V de *Natural Law and Natural Rights*. Este principio

³⁵ Cfr. *Natural Law and Natural Rights*, cit., nota 1, c. V.6-7, pp. 111-125, y, con muchas ampliaciones y desarrollos, Finnis, John, *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, cit., nota 8, *passim*. Finnis no admite la división de las éticas en “deontológicas” (v. gr., Kant) y “teleológicas” (v. gr., Bentham), porque la ética clásica es al mismo tiempo, en cierto sentido, totalmente “deontológica” —defiende los absolutos morales inexcpcionables y contiene imperativos positivos de realización abierta, ilimitada— y totalmente “teleológica” —los principios y reglas del obrar moral vienen determinados por los bienes o fines humanos básicos y por el ideal unificante de la “realización humana integral” (el fin último del hombre que se identifica con la “gloria de Dios” rectamente entendida). Cfr. Finnis, John, *Fundamentals of Ethics*, cit., nota 2, p. 84, y Finnis, John et al., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Oxford University Press, 1987, pp. 275-277.

³⁶ La ética tradicional de los “absolutos morales” —exigencias éticas válidas con independencia de las circunstancias de tiempo y lugar— ha sido solemnemente reafirmada por el magisterio de la Iglesia católica. Cfr. *Veritatis Splendor*, cit., nota 17, *passim*.

también es evidente y se identifica con el precepto de amar al prójimo como a uno mismo,³⁷ que puede formularse también como la exigencia de que la voluntad apunte siempre, en toda elección, hacia la “plenitud humana integral” en uno mismo y en los demás.³⁸ En segundo lugar, se identifica el matrimonio como un bien humano básico, no reducible a una combinación de los bienes básicos de la amistad y de la vida en su transmisión.³⁹ En tercer lugar, el “juego”, visto como un bien básico autónomo en 1980, se considera ahora, junto con el “trabajo”, como uno de los aspectos de un bien humano más amplio, la “excelencia en la realización” (*excellence in performance*).⁴⁰ Asimismo, la “experiencia estética” —uno de los bienes básicos en la lista de *Ley natural y derechos naturales*— se incluye, ahora, como una parte del bien básico que es el conocimiento. En cuarto lugar, tras la lectura de algunas obras de Karol Wojtyła, especialmente *Persona y acción*, Grisez y Finnis captaron la importancia de la tesis de los actos que perduran, y la usaron como argumento en favor del libre albedrío y como elemento en su crítica del proporcionalismo.⁴¹ En quinto lugar, Finnis da hoy menos importancia a la distinción entre justicia conmutativa y justicia distributiva, sin negarla.⁴² En sexto lugar, el autor ha añadido algo a su postura sobre el grado de “paternalismo” estatal admisible en defensa de la moralidad pública. Ya en 1980 rechazaba las formas excesivas de paternalismo, a la par que consideraba justificado el paterna-

³⁷ Cfr. Finnis, John, *Aquinas...*, *cit.*, nota 12, pp. 126-131.

³⁸ Cfr. Grisez, Germain *et al.*, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, *The American Journal of Jurisprudence*, *cit.*, nota 23, pp. 121, 127-129; Finnis, John *et al.*, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, *cit.*, nota 34, pp. 281-284; Finnis, John, *Fundamentals of Ethics*, *cit.*, nota 12, pp. 70, 72, 76, 120-124, 127, 151 y 152.

³⁹ Cfr. Finnis, John, *Aquinas...*, *cit.*, nota 12, pp. 82, 97 y 98, 143 y ss.

⁴⁰ Cfr. Finnis, John *et al.*, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, *cit.*, nota 34, pp. 278-281.

⁴¹ Cfr. Finnis, John, *Fundamentals of Ethics*, *cit.*, nota 12, pp. 140 y 153, y *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, *cit.*, nota 8, pp. 73 y 20-23.

⁴² Cfr. Finnis, *Aquinas...*, *cit.*, nota 12, pp. 215-217.

lismo estatal por el bien de los niños. Ahora, sin desdecirse, piensa que el *grado* de paternalismo admisible es menor que el que *Natural Law and Natural Rights* insinúa, e introduce en el análisis de esta cuestión, interpretando los textos de Tomás de Aquino, la categoría de “gobierno limitado”, la tesis de que el poder estatal sólo puede restringir legítimamente la libre actuación de los ciudadanos cuando lo exija la justicia, *i. e.* el bien de los otros ciudadanos, lo cual parece acercarse mucho al “principio de daño” de J. S. Mill.⁴³ En séptimo lugar, Finnis ha modificado su opinión sobre la pena de muerte. Antes pensaba que imponer la pena capital no equivalía a intentar directamente la muerte del reo, sino que esa acción tenía un objeto moral distinto —el castigo justo como retribución debida al delincuente— y no constituía una elección directamente contraria a la vida como bien básico.⁴⁴ Ahora Finnis reconoce, por el contrario, interpretando a Tomás de Aquino, que el acto de aplicar esa pena equivale a elegir directamente la muerte del reo. En consecuencia, Finnis rechaza los argumentos de Tomás de Aquino en favor de la pena de muerte —cree que no logran salvar la prohibición de “no hacer el mal para que venga el bien”— y hace suya la opinión de Grisez y Boyle contraria a la pena capital.⁴⁵ En octavo lugar, la posición de Finnis acerca del alcance de la razón especulativa en su conocimiento de Dios como ser personal es quizás demasiado “negativa” en *Natural Law and Natural Rights* en comparación con sus afirmaciones recientes, más optimistas.⁴⁶

En fin, Finnis ha explicitado algunos aspectos de su pensamiento, como, por ejemplo, cuando expone una teoría del contrato que amplía sus explicaciones sobre la obligación derivada

⁴³ Cfr. *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, nota 1, pp. 220-223 y 229 y 230 en relación con *Aquinas...*, *cit.*, nota 12, pp. 222 y ss.

⁴⁴ Cfr. Finnis, John *et al.*, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, *cit.*, nota 34, pp. 317-319; Finnis, John, *Fundamentals of Ethics*, *cit.*, nota 12, pp. 127-135, y *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, *cit.*, nota 2, p. 56.

⁴⁵ Cfr. Finnis, John, *Aquinas...*, *cit.*, nota 12, pp. 279-284 y 293.

⁴⁶ Compárese *Natural Law and Natural Rights*, c. XIII, con *Aquinas*, c. X.

de la promesa;⁴⁷ o cuando —en polémica con Smith y Raz⁴⁸— sostiene que existe una obligación moral *prima facie* de obedecer el derecho, o, en fin, cuando afirma que Tomás de Aquino posee la noción de “derechos humanos”, aunque carezca del término, y usa los términos *ius* y *iura* en este sentido —contra la tesis de Strauss y de Villey—. ⁴⁹

Por último, más recientemente ha expuesto el núcleo de la tradición clásica sobre la ley natural, juzgando a la luz de esa sólida reflexión los debates contemporáneos al interior de la teoría analítica del derecho.⁵⁰

IV. APÉNDICE BIBLIOGRÁFICO

El lector interesado en profundizar en la obra de John Finnis ha de tener en cuenta, al menos, los siguientes títulos.

FINNIS, John, “A Bill of Rights for Britain? The Moral of Contemporary Jurisprudence” (Maccabaeen Lecture in Jurisprudence), *Proceedings of the British Academy*, vol. 71, 1985.

———, “A Philosophical Case against Euthanasia”, en Keown, John (ed.), *Euthanasia: Ethical, Legal and Clinical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995. Véase también sus respuestas a las críticas de John Harris, en Keown, John (ed.), *Euthanasia: Ethical, Legal and Clinical Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

⁴⁷ Compárese *Natural Law and Natural Rights*, *cit.*, nota 1, c. XI, con *Aquinas*, pp. 196-199.

⁴⁸ *Cfr.* *Natural Law and Natural Rights*, nota 1, c. XI.4, pp. 314-320 y 345. Finnis discute el tema mucho más a fondo en polémica con Rolf Sartorius en John Finnis, “Comment” [al artículo previo de Sartorius, “On Positivism and the Foundations of Legal Authority”], en Gavison, Ruth (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy. The Influence of H. L. A. Hart*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1987, pp. 62-75.

⁴⁹ *Cfr.* Finnis, John, *Aquinas...*, *cit.*, nota 12, pp. 132-138 y 180.

⁵⁰ *Cfr.* Finnis, John, “Natural Law: The Classical Tradition”, en Coleman, Jules y Shapiro, Scott (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford & Nueva York, Oxford University Press, 2002, pp. 1-60.

- , “Abortion, Natural Law, and Public Reason”, en Wolfe, Christopher (ed.), *Natural Law and Public Reason*, Washington D. C., Georgetown University Press, 2000.
- , *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, Oxford-Nueva York, , Oxford University Press, 1998.
- , “Aquinas on *ius* and Hart on Rights: A Response to Tierney”, *Review of Politics* 64, 2002.
- , “Commensuration and Public Reason”, en Chang, Ruth (ed.), *Incommensurability, Incomparability, and Practical Reason*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1997.
- , “Comment” [a Sartorius, “On Positivism and the Foundations of Legal Authority”], en GAVISON, R. (ed.), *Issues in Contemporary Legal Philosophy. The Influence of H. L. A. Hart*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- , “Euthanasia, Morality, and Law”; *Loyola of Los Angeles Law Review*, vol. 31, 1998.
- , *Fundamentals of Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 1983.
- , “Intention and Side-effects”, en FREY, R. G. y MORRIS, C. W. (eds.), *Liability and Responsibility: Essays in Law and Morals*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- , “Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?”, en GEORGE, Robert P. (ed.), *Natural Law, Liberalism, and Morality. Contemporary Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- , “Law as Coordination”, *Ratio Iuris*, vol. 2, 1989.
- , “Law, Morality and «Sexual Orientation»”, *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, vol. 9, 1995.
- , “Loi naturelle”, en CANTO-SPERBER, Monique (ed.), *Dictionnaire de Philosophie Morale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1996.
- , *Moral Absolutes: Tradition, Revision and Truth*, Washington D. C., Catholic University of America Press, 1991;

trad. cast. de Juan José García Norro, *Absolutos morales. Tradición, revisión y verdad*, Barcelona, Eiusa, 1992.

- , “Natural Inclinations and Natural Rights: deriving ‘Ought’ from ‘Is’ according to Aquinas”, en ELDERS y HEDWIG (eds.), *Lex et Libertas: Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Ciudad del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1987.
- (ed.), *Natural Law*, Aldershot, Oxford University Press-Dartmouth Press, 1991, vols. I y II.
- , “Natural Law and Legal Reasoning”, en GEORGE, Robert P. (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- , “Natural Law and the ‘Is’-‘Ought’ Question: an Invitation to Professor Veatch”, *Catholic Lawyer*, núm. 26, 1982.
- , *Natural Law and Natural Rights*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- , “Natural Law and the Ethics of Discourse”, *Ratio Juris*, vol. 12, 1999.
- , “Natural Law in *Humanae Vitae*”, *Law Quarterly Review*, vol. 84, 1968.
- , “Natural Law: The Classical Tradition”, en COLEMAN, Jules y SHAPIRO, Scott (eds.), *The Oxford Handbook of Jurisprudence and Philosophy of Law*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 2002.
- , “Object and Intention in Moral Judgments according to St. Thomas Aquinas”, *The Tomist*, vol. 55, 1991.
- , “On «Positivism» and «Legal Rational Authority»”, *Oxford Journal of Legal Studies*, vol. 3, 1985.
- , “On Reason and Authority in *Law’s Empire*”, *Law and Philosophy*, vol. 6, 1987.
- , “On the Critical Legal Studies Movement”, *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 30, 1985, pp. 21-42, y en BELL y EEKELAAR (eds.), *Oxford Essays in Jurisprudence: Third Series*, Oxford, Oxford University Press, 1987.

- , “On the Incoherence of Legal Positivism”, en PATTERSON, Dennis (ed.), *Philosophy of Law and Legal Theory: An Anthology*, Oxford, Blackwell, 2003, y *Notre Dame Law Review* 75, 2000.
- , “Public Good: The Specifically Political Common Good in Aquinas”, en GEORGE, Robert P. (ed.), *Natural Law and Moral Enquiry*, Washington D. C., Georgetown University Press, 1998.
- , “Public Reason, Abortion, and Cloning”, *Valparaiso University Law Review*, vol. 32, núm. 3, 1998.
- , “Reason, Authority and Friendship in Law and Morals”, en KHANBAI, B. Y. et al. (eds.), *Jowett Papers 1968-1969*, Oxford, Basil Blackwell, 1970.
- , “Revolutions and Continuity of Law”, en SIMPSON (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence: Second Series*, Oxford, Oxford University Press, 1971.
- , “Scepticism, Self-refutation and the Good of Truth”, en HACKER, P. M. S. y RAZ, J. (eds.), *Law, Morality and Society. Essays in Honour of H. L. A. Hart*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- , “Some Fundamental Evils in Generating Human Embryos by Cloning”, en MAZZONI, Cosimo Marco (ed.), *Ethics and Law in Biological Research, The Hague*, Nueva York, Londres, *Kluwer Law International*, Martinus Nijhoff, 2002.
- , “The Act of the Person”, en VARIOS AUTORES, *Persona, Verità e Morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale, Roma, 1986*, Roma, Città Nuova Editrice, 1987.
- , “The Authority of Law in the Predicament of Contemporary Social Theory”, *Notre Dame Journal of Law, Ethics and Public Policy*, vol. 1, 1984.
- , “The Ethics of War and Peace in the Catholic Natural Law Tradition”, en NARDIN, Terry (ed.), *The Ethics of War and Peace*, New Jersey, Princeton University Press, 1996.

- , “The Fairy Tale’s Moral”, *Law Quarterly Review*, vol. 115, 1999.
- , “The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations”, *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 42, 1997.
- , “The Identity of «Anthony Rivers»”, *Recusant History* 26, 2002.
- , “The Laws of God, the Laws of Man and Reverence for Human Life”, en HITTINGER R. (ed.), *Linking the Human Life Issues*, Chicago, Regnery Books, 1986.
- , “The Priority of Persons”, en HORDER, Jeremy (ed.), *Oxford Essays in Jurisprudence: Fourth Series*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- , “The Restoration of Retribution”, *Analysis*, vol. 32, 1972.
- , “The Rights and Wrongs of Abortion: a Reply to Judith Jarvis Thomson”, *Philosophy and Public Affairs*, 1973, vol. 2; ahora en DWORKIN, Ronald (ed.), *The Philosophy of Law*, Oxford, Oxford University Press, 1977.
- , “The Truth in Legal Positivism”, en GEORGE, Robert P. (ed.), *The Autonomy of Law: Essays on Legal Positivism*, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- , “The «Value of Human Life» and «The Right to Death»: Some Reflections on Cruzan and Ronald Dworkin”, *Southern Illinois Law Journal*, vol. 17, 1993.
- , BOYLE, Joseph y GRISEZ, Germain, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford, Clarendon Press, 1987.
- y GRISEZ, Germain, “The Basic Principles of Natural Law: a Reply to Ralph McInerny”, *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 26, 1981.
- , GRISEZ, Germain y BOYLE, Joseph, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 32, 1987.

———, GRISEZ, BOYLE y MAY “«Every Marital Act Ought to Be Open to New Life»: Toward a Clearer Understanding”, *The Tomist*, vol. 52, 1988; y en Grisez, Boyle, Finnis y May, *The Teaching of Humanae Vitae: A Defense*, San Francisco, Ignatius Press, 1988.