



Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

Facultad de Derecho

Escuela de Derecho



PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATOLICA
DE VALPARAISO

El conocimiento práctico de la naturaleza humana en el pensamiento de John Finnis desde *Fundamentals of Ethics* hasta el *Postscript* de la segunda edición de *Natural Law and Natural Rights*

Memorista: Vicente Tapia Infante

Profesor guía: Dr. Enzo Solari Alliende

Valparaíso-Chile

2016

ÍNDICE

Introducción.....	2
Capítulo primero: Los fundamentos de la razón práctica.....	4
I. La razón y la razón práctica.....	4
II. Los primeros principios prácticos.....	8
III. Los bienes humanos básicos.....	12
IV. La razonabilidad práctica en cuanto bien humano.....	17
Capítulo segundo: El conocimiento práctico y la naturaleza humana.....	20
I. La capacidad de comprensión de los primeros principios prácticos.....	20
II. Consideraciones preliminares sobre el problema del conocimiento de la naturaleza humana en la ética.....	26
III. La prioridad epistémica de los primeros principios prácticos y la prioridad ontológica de la naturaleza humana.....	30
Conclusión.....	39
Elenco de fuentes.....	41

INTRODUCCIÓN

Para el filósofo iusnaturalista John Finnis una teoría de la ley natural consiste en una descripción del razonamiento práctico. Los preceptos básicos de la ley natural son los primeros principios de la razón práctica, esto es, son los primeros principios de toda acción humana.¹ Aún más, el conjunto de tales primeros principios es la fuente de la normatividad propia tanto del pensamiento moral como jurídico.²

Dichos principios identifican los bienes humanos básicos que, al constituir razones últimas para la acción, realizan y expresan la naturaleza humana. Las razones últimas para la elección fundamentan las acciones inteligentes, al ser motivadas por los bienes referidos. Son razones últimas porque intelectualmente otorgan una respuesta suficiente a las interrogantes prácticas sobre por qué realizar una determinada conducta. Por tanto, cada uno de los primeros principios prácticos nos dirigen hacia un bien intrínseco, pero la razón exige para su plenitud el considerar la totalidad de los mismos. Finnis habla de una “directividad integral” de la razón práctica para explicar la normatividad del conjunto de tales principios básicos.

La directividad de los principios radica en que nos conducen hacia la plenitud o realización humana. El deseo natural alcanzar esa armonía, que nuestro autor llama el bien de la razonabilidad práctica, se concreta en el bien de la virtud al propiciarse en acciones moralmente significativas coherentes con esa normatividad y deseo. La manera de descubrir esta realidad se encuentra en la experiencia práctica misma. La ética, como reflexión especulativa, tiene su inicio en la comprensión práctica originaria del primer principio de la razón práctica y, por tanto, de los *communissima* que lo expresan y especifican inderivadamente, al ser su fundamento.³ Para conocer y explicar en qué consiste la acción humana, primero debemos haber actuado.

En el presente trabajo desarrollaremos estas ideas limitándonos al conocimiento de los primeros principios de la razón práctica. El título de nuestra investigación busca reflejar la existencia de un conocimiento de un orden de la razón, y cómo su funcionalidad práctica es la que, según Finnis, primero percibe ciertos criterios de elección correcta y subsiguientemente qué capacidades le son propias al ser humano. Como seres capaces de conocer, poseemos una aprehensión inicial de una diversidad de objetos como buenos y deseables, y sea lo que el hombre elija, lo hace en vistas a un bien. Pretendemos analizar cómo Finnis explica la relación entre la percepción originariamente práctica, como opuesta a teórica, de lo que constituye un bien humano y la naturaleza humana. En otras palabras, cuál es el orden de comprensión natural de lo que nos constituye como seres humanos. Para esto, precisaremos qué entiende nuestro autor por razón práctica y cómo ésta integra nuestra

¹ FINNIS, John, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (Oxford, Oxford University Press, 1998), p. 80.

² FINNIS, John, *Revisando los fundamentos de la razón práctica*, en *Persona y Derecho*, 64 (2005, traducción al castellano de Carlos I. Massini Correas, 2011), p. 33.

³ La terminología es de santo Tomás de Aquino. Cfr. *ST* I-II, 94, 5c y 6c; 100, 11c. Véase la segunda sección del primer capítulo.

inteligencia. Luego, veremos en qué consisten los principios primarios de la razón práctica y cómo ellos explican la normatividad de los bienes humanos. La cuestión sobre qué son esos bienes humanos, aunque aludida a lo largo del trabajo, será explicada siempre en conexión a los *communissima*, especialmente en los dos últimos apartados del primer capítulo. El segundo capítulo es la parte principal de nuestra investigación. En efecto, en él veremos en qué consiste específicamente esa capacidad de comprensión práctica para Finnis, y qué elementos requiere aquella para poder ejercerse y hacerse presente en nuestra inteligencia. Más adelante, haremos referencia a la problemática que representa el rol del conocimiento descriptivo de la naturaleza humana para la investigación ética. En el último capítulo arribaremos al principio epistémico implícito a los argumentos de Finnis a los que haremos referencia en el primer capítulo, y que formula explícitamente a partir de su libro *Fundamentals of Ethics*. Esto explica el subtítulo de nuestro trabajo, ya que desde esa obra hasta el *Postscript* a la segunda edición de *Natural Law and Natural Rights*, Finnis insiste en destacar la relevancia de este principio cognitivo cuya advertencia nos ayudaría a arribar a conclusiones éticas que perfeccionarían nuestra naturaleza y, por tanto, contribuirían a nuestra realización personal.

CAPÍTULO PRIMERO

LOS FUNDAMENTOS DE LA RAZÓN PRÁCTICA

En el presente capítulo explicaremos qué entiende John Finnis por razón práctica. Para esto, analizaremos primeramente las ideas de Finnis sobre la unicidad de la razón humana. Luego, explicaremos en qué consisten los primeros principios de la razón práctica y sus objetos propios, los bienes humanos básicos. Finalmente, desarrollaremos la temática de la razonabilidad práctica como bien humano específico. Todo lo anterior tendrá en vistas el modo en que nuestra inteligencia conoce la naturaleza humana. Adicionalmente, aquí buscamos entregar el marco teórico general propuesto por Finnis para entender el principio epistemológico que será desarrollado en el segundo capítulo.

I. La razón y la razón práctica.

John Finnis ha destacado constantemente el carácter unitario de la inteligencia humana. Aun así, la mayor parte de sus críticos no comprenden cómo conciliar tal alegada unicidad con la radical diferencia que establece entre los juicios de la razón práctica y de la razón teórica. En efecto, la tesis principal de Finnis es que la comprensión de lo que constituye un bien para el ser humano es primaria e irreductiblemente práctica.⁴ En esta sección desarrollaremos la tesis de que la distinción entre razón práctica y teórica es una diferencia funcional y no sustantiva, y que, por lo tanto, el intelecto (i.e. la razón humana) es una única potencia racional.

Para Finnis, siguiendo a Aristóteles y al Aquinate, el ser humano tiene una sola capacidad de comprensión o, lo que es lo mismo, una sola inteligencia. Siendo así, la diferencia esencial entre la razón práctica y la razón teórica no estaría en una diversidad de capacidades intelectuales, sino en una diversidad operacional. Existiría una diferencia en los objetivos perseguidos con nuestra inteligencia. En concreto, con la razón teórica se busca comprender la verdad (especulativa) acerca de alguna temática. En cambio, con la razón práctica se pretende “descubrir o determinar qué hacer, alcanzar, tener o ser.”⁵, una verdad práctica.⁶ Por medio del pensamiento teórico pesamos acerca del ser. Por medio del

⁴ Como se verá más adelante, el conocimiento “factual” que se presupone y hace posible la comprensión práctica originaria también hace posible el ejercer la razón teórica, por lo que no coincide con lo que entendemos por conocimiento teórico en un sentido estricto. Lo podríamos calificar como un conocimiento “experiencial”, que es tanto pre-teórico como pre-práctico. Cfr. FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 88 y 94. Lo relevante aquí es que ésta comprensión práctica es inderivada. La misma, surge de la actividad espontánea de la razón práctica, necesitando de la experiencia previa de los apetitos naturales y sensoriales, así como de las respuestas emocionales, para comprender los términos de los primeros principios y así captar su evidencia. FINNIS, John, *Ley Natural y Derechos Naturales* (traducción al castellano de Cristóbal Orrego Sánchez, con la colaboración de Raúl Madrid Ramírez, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000), pp. 66-67.

⁵ FINNIS, John, *Fundamentals of Ethics* (Washington D. C., Georgetown University Press, 1983), p. 11. A menos que se diga lo contrario, las traducciones son nuestras.

⁶ Finnis explica que: “La verdad práctica es verdad. Tal como la verdad no-práctica, es descubierta por medio de la atención crítica a todos los datos y preguntas relevantes, [a la] coherencia con cualquier otra verdad, y [a la] correspondencia, no con la realidad en el mismo sentido de la correspondencia de las verdades no-prácticas (ya que los principios prácticos y las proposiciones derivadas de ellos conciernen lo que aún no es real pero que

pensamiento práctico pensamos acerca de qué podríamos y deberíamos hacer, esto puesto que es el razonamiento práctico el que dirige y funda nuestro actuar.⁷ Cuando pensamos conforme a la razón práctica, entendemos que existen ciertos bienes humanos en cuya participación vemos una oportunidad de perfeccionar nuestro ser. Como explica Finnis:

“Nuestro entendimiento primario del bien humano, y de lo que es valioso [worthwhile] para los seres humanos buscar hacer, alcanzar, y tener y ser, es adquirido cuando uno está preocupado con lo que sería bueno, conveniente hacer, alcanzar, tener y ser—i.e., por definición, cuando uno está pensando prácticamente.”⁸

Luego, podemos concluir que antes de considerar teóricamente una cuestión moral necesariamente necesitamos que nos oriente la razón práctica. Más aun, es el conocimiento práctico originario de los bienes humanos el que permite desarrollar una filosofía moral o ética filosófica, lo cual será explicado en profundidad más adelante en este trabajo. Podemos advertir desde ya un orden gnoseológico, que va desde la experiencia pre-filosófica

podría ser hecho real por las acciones que ellos dirigen), sino que correspondencia con la plenitud. Esto es, los principios prácticos tienen su verdad anticipando—estando en una correspondencia anticipatoria con—la plenitud cuya realización es posible a través de acciones en concordancia con ellos.” FINNIS, John, *Introduction*, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, p. 8. Esta caracterización de la verdad práctica como anticipatoria de plenitud, encuentra su inspiración directa en Germain Grisez, quien plantea que: “La razón práctica no logra su verdad mediante la adecuación a lo que ésta conoce, porque lo que la razón práctica conoce no tiene el ser ni la determinación que necesitaría para ser una medida de la inteligencia. Sólo después de que la razón práctica piensa, el objeto de su pensamiento comienza a ser una realidad. La razón práctica obtiene su verdad anticipando el punto en el cual algo que es posible mediante la acción humana, será conforme con la razón, y dirigiendo simultáneamente esfuerzos hacia ese objetivo.” GRISEZ, Germain, *El Primer Principio de la Razón Práctica. Un Comentario al Art. 2 de la Q. 94 de la I-II de la Suma Teológica de Sto. Tomás*, en *Persona y Derecho*, 52 (1965, traducción al castellano de Diego Poole, 2005), p. 291. Sobre la distinción entre la verdad práctica y especulativa, véase: FINNIS, John, *Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man* (1984), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, p. 170; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph; FINNIS, John, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, en *The American Journal of Jurisprudence*, 32 (1987), pp. 115-120; FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 87, 99-100; GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino* (1994), ahora, en EL MISMO, *Objetividad ética* (Valparaíso, EDEVAL, 1995), pp. 87-116. Existen múltiples críticas a la concepción seguida por Finnis, las cuales principalmente defienden la tesis sobre la reductibilidad del conocimiento práctico al especulativo. Es decir, opinan que lo primario y fundamental para la razón sería funcionar teóricamente, y que es la razón práctica la secundaria en ejercerse, al presuponer el conocimiento teórico. En general, para estos autores lo propio del pensamiento práctico sería reconocer la bondad ya conocida teóricamente sobre determinados bienes humanos, imponiendo inmediatamente su persecución. La prescriptibilidad (subsiguiente) de ese conocimiento teórico base es lo que caracterizaría al pensamiento práctico. Cfr. SIMPSON, Peter, *Practical Thinking: Some Comments on Finnis and Aquinas* (1990), ahora, en EL MISMO, *Vices, Virtues, and Consequences. Essays in Moral and Political Philosophy* (Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2001), pp. 124-136; MCINERNEY, Ralph, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice* (Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1992), pp. 200-201; BROCK, Stephen L., *Practical Truth and Its First Principles in the Theory of Grisez, Boyle, and Finnis*, en *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 15 (2015) 2, pp. 303-329.

⁷ Según Finnis, la distinción del Aquinate entre razón teórica (o especulativa) y razón práctica es de origen aristotélico, y la asimila a la distinción moderna entre “hecho” y “norma” o “ser” y “deber”. Cfr. FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 46, 54 y 70.

⁸ En su texto original: “one’s primary understanding of human good, and of what it is worthwhile for human beings to seek to do, to get, to have and to be, is attained when one is considering what it would be good, worthwhile to do, to get, to have and to be—i.e., by definition, when one is thinking practically.” FINNIS, John, cit. (n. 5), p. 12.

(irreflexiva) de los primeros principios de la razón práctica y de los bienes que expresan, pasando por la comprensión práctica y los juicios que se derivan de ella, hasta el desarrollo de una ciencia moral teórica que nos lleva hacia la metafísica. La lógica de este orden y su fundamentación será el objeto del segundo capítulo.

La distinción hecha por Finnis es menos radical de lo que parece. Considerando las características propias recién esbozadas, tanto de la razón en su función teórica como práctica, Finnis afirma que se ejercen de forma traslapada. No sólo eso, ambas funciones de la razón se incluirían una a la otra. Por tanto, los términos teórico y práctico constituyen términos analógicos, ya que sus significados cambiarían conforme el contexto en que uno los emplea.⁹

Finnis admite la existencia de casos puramente teóricos y puramente prácticos en nuestra actividad intelectual, aunque con una salvedad. Sostiene que en realidad la mayor parte de nuestros pensamientos son tanto teóricos como prácticos. Precisa que esta simultaneidad exige que el pensamiento “teórico” imbuido en el pensamiento práctico originario sea de naturaleza teórica en un sentido calificado, esto es, no con todas las características arriba expuestas.¹⁰

Lo anterior es compatible con su afirmación de que la razón práctica posee originariamente su propio inicio. Para llegar a ser práctico, un saber o conocimiento teórico necesita conformar un silogismo práctico. Los primeros principios de la razón práctica no son desde su inicio (actualización) principios de la reflexión teórica, sino principios de la acción. La ética es una reflexión científica sobre la experiencia moral, ya que la actividad espontánea de la razón práctica se presenta originariamente en aquella. La actividad de la razón práctica impone la noción de deber, que es una “respuesta a la experiencia —una experiencia personal— de que nuestro tender, elegir y hacer están orientados hacia un fin.”¹¹

Curiosamente, Finnis fundamenta esta interrelación destacando la primacía de una consideración o juicio de valor, que es previo al ejercicio de la razón en cualquiera de sus dos funciones. En efecto, afirma que el utilizar la razón en su función práctica o teórica es

⁹ Para nuestro autor, remitiéndose a Herbert Hart, “un término es analógico cuando su significado cambia sistemáticamente (*i.e.* de acuerdo con algún principio o fundamento racional) cuando uno cambia desde un contexto o uso a otro.” FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 53. Cursiva en el original.

¹⁰ FINNIS, John, cit. (n. 5), p. 12. Véase la primera sección del segundo capítulo del presente trabajo para la justificación de esta afirmación.

¹¹ El profesor Rhonheimer agrega que esta experiencia “del bien como fin del tender o apetecer, elegir y obrar constituye el punto de partida de la actividad de la razón práctica. Y la reflexión sobre este punto de partida es, por su parte, el inicio de la filosofía moral.” RHONHEIMER, Martin, *Ley Natural y Razón Práctica. Una visión tomista de la autonomía moral* (traducción al castellano por María Yolanda Espiña Campos, 2ª edición, Pamplona, EUNSA, 2006), p. 53. El objeto de los primeros principios de la razón práctica será tratado en el siguiente apartado. Para entender las coincidencias y diferencias relevantes entre Rhonheimer y Finnis en sus explicaciones sobre la ley natural y su aplicación a problemas éticos, véase: MAY, William E., *An Introduction to Moral Theology* (2ª edición, Huntington, Our Sunday Visitor, 2003), pp. 119-125; RHONHEIMER, Martin, *Sexualidad y Responsabilidad: La anticoncepción como problema ético*, en El Mismo, *Ética de la Procreación* (traducción de José Mardomingo y José Ramón Pérez-Arangüena, Madrid, Rialp, 2004), pp. 53-57; RHONHEIMER, Martin, *Practical Reason, Human Nature, and the Epistemology of Ethics. John Finnis's Contribution to the Rediscovery of Aristotelian Ethical Methodology in Aquinas's Moral Philosophy: A Personal Account*, en *Villanova Law Review*, 57 (2012) 5, pp. 873-887.

una actividad voluntaria que está guiada por “al menos un juicio implícito de [lo] que es conveniente, un buen propósito que uno tiene razón para elegir”¹². Por tanto, este juicio evaluativo es primario frente a los juicios de la razón práctica y teórica. Aunque nuestro autor hable de un “juicio implícito”, entendemos que hace referencia a un conocimiento que es presupuesto por ambas formas de comprensión. Este conocimiento, para la razón práctica, consiste en una advertencia racional sobre la posibilidad de que un bien, que la razón entiende que ha de ser perseguido, pueda ser realizado.

Especialmente en esta temática es dónde encontramos confusiones y fuertes críticas en contra del pensamiento de Finnis y su reinterpretación del pensamiento del Aquinate. Así por ejemplo, el profesor Peter Simpson afirma que la postura de Finnis lleva a absurdos y que representa una visión en exceso parcial e incompleta de la obra de Aquino. Simpson sostiene que es contradictorio el decir simultáneamente que el conocimiento práctico es un conocimiento de determinadas verdades acerca de los bienes humanos y que los juicios prácticos no son juicios fácticos o referentes al ser. Los bienes humanos serían realmente bienes, pero el juicio de que tales bienes son realmente bienes sería un juicio práctico, en tanto que los juicios prácticos expresan un deber y no un ser. En otras palabras, los juicios prácticos expresarían verdadero conocimiento y genuinas verdades, y a la vez serían prescripciones. Según la lectura de Simpson, en nuestra opinión acertada, Finnis defiende una noción de conocimiento práctico en cuanto conocimiento normativo. El error de Finnis radicaría en que aunque un juicio de que algo es un bien pueda expresar tanto conocimiento como prescripción, no puede realizar ambas funciones en el mismo sentido y con la misma parte de la estructura del juicio. En palabras de Simpson: “El conocimiento y la prescripción no pueden ser uno y al mismo momento en el juicio”, sino que serían momentos en principio separables uno del otro.¹³ De no ser así, siguiendo a Finnis, tendríamos que sostener que “bien” significaría lo mismo que “debe ser perseguido”, y viceversa, lo cual sería tautológico.

Según Simpson, Finnis vulneraría el principio de lógico de identidad. Esta manera de entender la estructura del juicio práctico lo inutilizaría, generando meramente frases redundantes que no proveen ninguna instrucción acerca de qué hacer, aun en el sentido más precario posible. Si Finnis argumenta que la razón por la cual un determinado bien debe ser perseguido se explica por su bondad intrínsecamente prescriptiva, la prescripción no llevaría al razonamiento a su fin, para lo cual se necesitaría un juicio teórico previo sobre la bondad perseguida con la acción específica para justificarlo. Para Simpson, el conocimiento práctico es la aplicación del conocimiento teórico a un trabajo o actividad. Las prescripciones se fundan en los bienes conocidos teóricamente, bienes que el conocimiento práctico de manera inmediata reconoce como dignos de ser perseguidos. Lo inderivado o auto-evidente de la razón práctica es la prescriptividad de su primer principio, y esa auto-evidencia se

¹² FINNIS, John, *Introduction*, cit. (n. 6), p. 8.

¹³ SIMPSON, Peter, *Practical Thinking*, cit. (n. 6), pp. 124-136. Aunque Finnis no ha respondido, hasta donde sabemos, directamente las críticas de Simpson, podemos encontrar una solución a las aporías que estas plantean considerando lo dicho en: GRISEZ, Germain, *Natural Law and Natural Inclinations: Some Comments and Clarifications*, en *New Scholasticism*, 61 (1987), pp. 307-20.

basa en la verdad teórica de que el bien es lo que todos desean. En este sentido, al contrario de lo que sostiene Finnis, el conocimiento de la bondad es separable de su prescriptibilidad. En cuanto conocimiento, la razón práctica y teórica no se distinguen, ambos son teóricos, pero la razón práctica ordena esa verdad a una actividad como fin.

Centrándonos en la razón práctica, es conveniente realizar las siguientes precisiones. La razón práctica puede ser entendida en tres sentidos. Primero, como un juicio sobre qué hacer, sobre qué acción realizar para participar en un determinado bien inteligible. La principal actividad de la razón práctica es precisamente ésta, la deliberación sobre qué acción realizar. Segundo, como el contenido proposicional o la estructura que debe tener dicho juicio para ser considerado adecuado en relación a su fin. Finalmente, como la capacidad misma de desempeñar la reflexión práctica, que se actualiza al comprender y ser guiado por las proposiciones prescriptivas de los juicios prácticos.¹⁴ En su primer sentido, la razón práctica se refiere al conocimiento práctico inderivado de los bienes humanos. En su segundo sentido, la razón práctica es objeto de estudio de la filosofía moral, la cual elabora de modo científico las normas que regulan las acciones humanas. En su tercer sentido, podemos entender a la razón práctica también como objeto de estudio de la reflexión ética, ya que el conocimiento de la existencia de esa capacidad presupone el conocimiento práctico originario de los primeros principios de la razón práctica. Tales formas de entender la razón práctica inevitablemente se confunden por su íntima interconexión, por lo que subsiguientemente en este capítulo desarrollaremos esta temática de manera conjunta. La temática específica de los primeros principios de la razón práctica, en relación a su inteligibilidad, será desarrollada en el segundo capítulo. Por tanto, aquí únicamente pretendemos resaltar la conexión básica, eminentemente terminológica, entre estos principios, los bienes humanos básicos, la razón práctica y la filosofía moral en el pensamiento de Finnis.

II. Los primeros principios prácticos.

Para Finnis los primeros principios de la ley natural, de la razón práctica, pre-morales de razonabilidad práctica, *communissima* u orientaciones de la sindéresis, que especifican las formas básicas del bien y del mal, no son propiamente preceptos de la razón práctica, sino más bien los fines o el sentido de los mismos.¹⁵ Aunque los primeros principios en estudio

¹⁴ FINNIS, John, *Aquinas Moral, Political, and Legal Philosophy* (2011), en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ZALTA, Edward N. (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aquinas-moral-political/>>. [consulta: 22 de mayo, 2015]

¹⁵ El tema de cómo pueden ser conocidos será desarrollado en el segundo capítulo. Cfr. FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 64, 67, 83-84. Finnis entiende por “sindéresis” el conocimiento habitual de los *communissima*. Para un mayor detalle sobre qué entiende nuestro autor por esta palabra, véase la parte final de la primera sección del segundo capítulo. *Ut infra* notas n. 96 y 97. Rhonheimer está de acuerdo con Finnis en que el objeto primario de la razón práctica no son los preceptos propiamente tales, esto es, las normas, obligaciones o exigencias del deber en su formulación explícita, “sino *el bien*. Lo que significa que en la objetivación (práctica) del bien, la razón práctica *constituye* preceptos, normas, obligaciones, etc. bajo el aspecto del bien. Es decir, configura enunciados en la forma del «deber» (del mandato, etc.). Sólo en la reflexión se objetualiza el bien práctico como precepto, norma u obligación. Es así como surge un *enunciado normativo* tal

poseen normatividad y expresan un “deber”, éste sólo es incipientemente un deber de naturaleza moral. La problemática sobre el deber moral se presenta (actualiza) posteriormente, al derivarse principios y normas morales específicas desde los primeros principios, en su aplicación y relación con la totalidad de éstos últimos según su “directividad integral”¹⁶.

Como ya se ha referido, los *communissima* se caracterizan por tener una naturaleza inderivada, auto-evidente (*per se nota*), y por expresar verdades prácticas. Son juicios reflexivos, por lo que para comprender sus proposiciones necesitamos tener la experiencia relevante para entender sus elementos, esto es, el sujeto y predicado que conforman su estructura.¹⁷ Los principios auto-evidentes son aquellos que son inmediata o espontáneamente conocidos, necesitando para ello solamente comprender sus términos y a lo que éstos se refieren. Lo anterior es así porque el predicado se encuentra contenido en la definición del sujeto de la proposición del principio. Ello explica por qué la auto-evidencia de los principios sea entendida gracias a un conocimiento obtenido a través o por medio de los principios mismos (*per se notum*), pero siempre teniendo como base la información (*data*) que nos provee la experiencia y la memoria.

Lo que es bueno para el ser humano es aquello que realiza sus potencialidades o capacidades, y éstas son comprendidas al identificar el objeto de los actos que las expresan. El ser humano tiene una disposición natural hacia aquellos objetos (bienes) que actualizarán sus potencialidades.¹⁸

La razón práctica trata sobre los objetos de los actos humanos y cómo participar en ellos, al identificar primariamente los fines básicos de nuestras acciones como objetivos deseables en el sentido arriba consignado, esto es, en tanto formas básicas de plenitud humana (*human flourishing* o *human fulfillment*).¹⁹ Hay un principio prioritario, dominante,

como «bonum prosequendum est».” RHONHEIMER, Martin, *Ley Natural y Razón Práctica*, cit. (n. 11), pp. 78-79. *Cursivas en el original.*

¹⁶ En palabras de Finnis: “El verdadero problema de la moral, y del fin o significado de la existencia humana, no está en discernir los aspectos básicos del bienestar humano, sino en integrar esos aspectos diversos en los compromisos, proyectos y acciones inteligentes y razonables que van a componer una u otra de las muchas formas admirables de vida humana.” FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 65; FINNIS, John, *Natural Law Theories* (2011), en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ZALTA, Edward N. (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/natural-law-theories/>>. [consulta: 3 de junio, 2015]

¹⁷ En qué consiste esa experiencia relevante, será objeto de análisis en la primera sección del segundo capítulo. Los principios primarios de la razón práctica constituyen una categoría de principios generales en la que se fundamentan los principios morales intermedios y las normas morales específicas. En este sentido, Finnis sigue la clasificación tripartita de los principios de la ley natural instaurada por el Aquinate, en base a un criterio gnoseológico. En efecto, los *communissima* son captados por toda persona al instante. Los principios intermedios son fáciles de conocer pero no inmediatamente, exigiendo un razonamiento deductivo. Por su parte, las normas morales específicas exigen un razonamiento más profundo y sofisticado para justificar su coherencia con los *communissima*. FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 63-66. Sobre la auto-evidencia e indemostrabilidad de los *communissima*, véase: FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 86-90.

¹⁸ La disposición natural perfecta de nuestras capacidades se subdivide en apetitos naturales y apetitos sensitivos, y ambas pueden motivar a la acción, aun en detrimento de las razones inteligentes hacia las que nos dirigen los primeros principios prácticos. Cfr. GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph; FINNIS, John, *Practical Principles*, cit. (n. 6), p. 108.

¹⁹ FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 104 y ss.

unificador o común a los primeros principios en estudio, que instaura la inteligibilidad del bien como algo que ha de hacerse y perseguirse.²⁰ La razón humana percibe en sentido práctico (normativamente) el bien en virtud del primer principio de la razón práctica (*primum principium in ratione practica*): “El bien ha de hacerse y perseguirse, el mal ha de evitarse” (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*).²¹ Este primer principio en su función primaria no se expresa como los demás principios básicos de la razón práctica, esto es, en forma de juicio o proposición. Es el fundamento constitutivo de la razón práctica, por lo que no sirve de premisa para los *communissima*, pero está inserto en ellos. El primer principio actúa en todo razonamiento práctico, prescribiendo que actuemos por alguna razón inteligible, estableciendo la persecución del bien humano (género), y es especificado por cada uno de los primeros principios proposicionales de la razón práctica. A su vez, y más específicamente, el *primum principium* de la razón práctica se funda sobre la razón de bien.

Toda acción moralmente buena, que participe “integralmente” en uno de los bienes identificados por uno de los múltiples primeros principios prácticos, aplica el primer principio. En cambio, una acción buena no participa necesariamente en todos los bienes hacia los cuales nos dirigen cada uno de los primeros principios. Por tanto, el primer principio establece la forma en que percibimos algo como bueno o deseable, de allí que se encuentre inscrito en cada uno de los específicos primeros principios.

Algunos autores, incluido Finnis, sugieren que este primer principio tiene una naturaleza estructural o formal, para destacar su primacía en todo pensamiento práctico.²² Es más, nuestro autor en escritos recientes es especialmente explícito en esta calificación, al señalar que:

²⁰ En concordancia con lo dicho por Aristóteles: “Todo arte y toda investigación e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón, que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden.” Y, a su vez: “deseamos algo porque lo juzgamos [comprendemos como] bueno y no, al contrario, lo juzgamos bueno porque lo deseamos. Y es que la actividad racional es principio, y el entendimiento, a su vez, es movido por lo inteligible”. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (traducción al castellano de Julio Pallí Bonet, Barcelona, Gredos, 2008), I, 1: 1094a1-3; ARISTÓTELES, *Metafísica* (introducción, traducción al castellano y notas por Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994), XII, 7: 1072a29; FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 60 y 95.

²¹ GRISEZ, Germain, *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*, en *Natural Law Forum*, 10 (1965), pp. 168-201; Existe una versión abreviada del mismo artículo, pero hecha sin autorización de su autor: GRISEZ, Germain, *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*, en KENNY, Anthony (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (Garden City: New York, Doubleday & Company, 1969), pp. 340-382; En español se encuentra la traducción del artículo original, en: GRISEZ, Germain, *El Primer Principio de la Razón Práctica*, cit. (n. 6), pp. 275-337. Algunos desarrollos de nuestro autor sobre el primer principio referido, los encontramos en: FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 63-70, 86, donde nos remite al artículo de Grisez; FINNIS, John, cit. (n. 5), p. 68; GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph; FINNIS, John, *Practical Principles*, cit. (n. 6) pp. 119-120; FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 80, 86-87, 95, 99, 126, 129, 139-140.

²² Cfr. GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *Razón práctica y derecho natural. El iusnaturalismo de Tomás de Aquino* (Valparaíso, EDEVAL, 1993), p. 111, donde habla del primer principio como la “estructura profunda” de todos los principios de la ley natural; FINNIS, John, cit. (n. 1), p. 86, donde se refiere al mismo como aquél principio que le otorga al pensamiento práctico su “forma”; GÓMEZ-LOBO, Alfonso, *Los bienes humanos. Ética de la ley natural* (traducción al castellano de María Alejandra Carrasco, Santiago de Chile, Mediterráneo, 2006), pp. 19-24, donde de plano lo llama “El Principio Formal” de la racionalidad práctica.

“cuando estamos preguntando sobre los fundamentos y puntos de partida de la razón práctica sea (i) en la forma en que yo [John Finnis] (y también creo que Aquino) propongo—esto es, por vía de identificar los primeros principios sustantivos que otorgan contenido al primer principio formal ‘El bien ha de perseguirse y hacerse...’ precisamente al dirigirnos a tipos de bienes humanos intrínsecos”.²³

Ahora bien, nos parece que el destacar el carácter omnicomprendido del primer principio de la razón práctica con esta denominación es inconveniente. De entender que su naturaleza formal lo hace separable del contenido (bienes) del pensamiento práctico, se estaría negando el hecho de que su misma existencia para nuestra inteligencia se hace posible siempre mediante juicios reflexivos. No se puede separar este primer principio del contenido del conocimiento (práctico) mismo, ya que es propiamente un objeto del acto de la inteligencia.²⁴ El primer principio es lo primero que se conoce con la razón práctica, lo cual es una cuestión aparte respecto de su expresión cognitiva, esto es, que no se conozca como una premisa práctica. Está inserto, arraigado inevitablemente, en nuestro pensar práctico, pero de forma subyacente.

Una reflexión ética metodológicamente correcta explica de manera sistemática nuestra experiencia originaria de aquellos bienes (fines) a partir de esta experiencia y comprensión práctica. La identificación de los bienes humanos es una “capacidad perceptual” que nos habilita para comprender las formas de realizar nuestras capacidades por medio de la elección de acciones que constituyen nuestro carácter.²⁵ La experiencia práctica primaria, por tanto, en la acción o vivencia misma, es la que nos hace presente la existencia de estos bienes (objetivos, propósitos), así como de su deseabilidad inagotable y común (perfectiva) a (de) toda persona. La deseabilidad de estos bienes constituye lo que llamamos “inclinaciones naturales”, ya que los objetos característicos de aquellas se identifican con los fines hacia los que nos dirige la razón práctica.²⁶ Ésta conclusión (reflexiva) es subsecuente, ya que es retrospectiva en relación a la comprensión práctica primaria (irreflexiva) de los bienes humanos.

Es conocida la idea defendida por Finnis sobre la importancia de los primeros principios de la razón práctica para el logro de una vida plena. En efecto, en su conjunto, dichos principios nos dirigen hacia la realización humana integral o plenitud de vida. La deliberación y elección de las conductas coherentes con éste fin no sólo manifiestan las excelencias del carácter que se han denominado “virtudes”, sino que conforman nuestra personalidad. En esta perspectiva, una vida humana será buena si la persona perfecciona o actualiza sus capacidades naturales, esto es, todas las dimensiones de su personalidad. Ya

²³ En su idioma original: “when we are asking about practical reason’s foundations and starting points either (i) in the way I (and I believe Aquinas) propose—that is, by identifying the substantive first principles that give content to the formal first principle ‘Good is to be pursued and done...’ precisely by directing us to kinds of intrinsic human good”. FINNIS, John, *Reflections and Responses*, en KEOWN, John; GEORGE, Robert P. (eds.), *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis* (Oxford, Oxford University Press, 2013), p. 468.

²⁴ GRISEZ, Germain, *El Primer Principio de la Razón Práctica*, cit. (n. 6), pp. 329-331.

²⁵ FINNIS, John, cit. (n. 5), p. 52.

²⁶ *Ibíd.* p. 74.

sabemos qué objetos nos perfeccionan, cómo los primeros principios los expresan y cómo participamos en ellos con las acciones que libremente elegimos realizar. Ahora bien, debemos explicar qué entiende Finnis por realización humana integral, y de qué manera es alcanzable mediante la acción. La cuestión de las virtudes o de las exigencias de la razonabilidad práctica será tratada en apartados subsiguientes.

Podemos atisbar nuevamente un orden explicativo. Los primeros principios de la razón práctica son originariamente conocidos experimentando la deseabilidad de los objetos de estos principios (bienes), no a partir de una idea abstracta de lo que constituye una inclinación natural. Lo que constituye una inclinación natural sería ininteligible sin esta deseabilidad primaria y auto-evidente de los bienes humanos hacia los que nos dirigen los *communissima*, descubierta gracias a los sentidos y a la experiencia acumulada en la memoria.

III. Los bienes humanos básicos.

La razón práctica identifica aquellos bienes que son deseables en sí mismos, esto es, como fines, ciertas oportunidades perfectibles de nuestro ser que son realizables mediante la acción. Ya aludimos al hecho de que la deseabilidad de dichos bienes es originaria, coetánea a la experiencia que nos hace presente el conocimiento práctico originario de los *communissima*. Ello es así ya que, según Finnis, el objeto de todo deseo humano es la perfección, lo que es discernible por la inteligencia.²⁷

La comprensión y persecución de los bienes se realiza anticipadamente (antes de participar en ellos por vía de la acción) intelectualmente, no tiene su origen en los sentimientos o emociones, pero sí en los sentidos o en la experiencia. Claro está, el querer actuar razonablemente normalmente se ve coartado por las experiencias fuertemente

²⁷ La formulación clásica de la noción de bien como perfección o plenitud del ser la encontramos en la ética aristotélica, que busca determinar en qué consiste la felicidad humana (*eudaimonía*), esto es, cuál es el bien supremo –más perfecto– para todo ser humano. Según nos enseña el profesor Alejandro Vigo: “En el comienzo mismo de la *EN* [Ética a Nicómaco] Aristóteles desarrolla una argumentación que apunta a enfatizar dos aspectos fundamentales dentro del modelo de explicación y justificación teleológica de las acciones que caracteriza a su filosofía práctica, a saber: por una parte, la existencia de una pluralidad irreductible de fines específicos conectados con actividades específicas; por otra, la existencia de criterios que permiten articular los diferentes fines y actividades particulares en ordenamientos más comprensivos, a través de la vinculación con fines y actividades de orden superior a los cuales otros quedan subordinados. Con esta línea de argumentación Aristóteles no pretende introducir una tesis especulativa referida a la existencia de un ordenamiento de fines dado, por así decir, de antemano, sino, más bien, explicitar lo que está presupuesto en el modo habitual en que los agentes racionales intentan dar cuenta de sus acciones.” VIGO, Alejandro, *Aristóteles: Una Introducción* (Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007), p. 191. Cfr. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, cit. (n. 19), I, 7: 1097a14-1098b9. Para entender de mejor forma la caracterización de la bondad y su relación con la felicidad como fin (último) en el pensamiento de Aristóteles, véase: KRAUT, Richard, *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 2002), capítulos 2 y 3; IRWIN, Terence, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study: From Socrates to the Reformation* (Oxford, Oxford University Press, 2007), I, capítulo 6. Respecto de este tema, y para una comparación de las ideas de Aristóteles con las de santo Tomás de Aquino desde una perspectiva crítica a los desarrollos de Germain Grisez, véase: IRWIN, Terence, *Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism*, en KRAUT, Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (Oxford, Blackwell Publishing, 2006), pp. 323-341.

dominantes de satisfacción y por los sentimientos.²⁸ Por tanto, existe una diferencia relevante entre actuar por razones inteligibles (bienes básicos) y actuar motivado sólo por una emoción o motivo sub-razional (“racionalizaciones”).²⁹ Las motivaciones racionales son las que debiesen dominar en la razón y, por tanto, a las emociones, sentimientos y deseos, lo cual no significa erradicarlas, sino integrarlas con las razones básicas para la acción. Las emociones normalmente acompañan y realzan la bondad de las elecciones y acciones cuyos objetos son los bienes humanos básicos.

Los bienes humanos básicos son los objetos no sólo de los primeros principios prácticos, sino de la voluntad, que está inmersa en nuestra razón. Son oportunidades inteligibles de realización personal, y la voluntad consiste en una respuesta intelectual natural respecto de un determinado bien en cuanto aspecto constitutivo de esa realización. Finnis también habla de “razones básicas para la acción” para referirse a los bienes humanos básicos, y las define sucintamente como “una razón entendida por la inteligencia y atractiva para la voluntad”, consistiendo ésta última, como ya dijimos, en nuestra capacidad para responder a tales razones.³⁰ La característica sobresaliente de estas razones o bienes es que su bondad es intrínseca, al quererse como fines en sí mismos. No son instrumentos o medios para alcanzar otros fines, por eso su carácter “básico”.³¹

Es bastante enigmática la terminología empleada por nuestro autor al tratar el tema de los bienes humanos. Finnis sigue explícitamente a Bernard Lonergan, quien también habla de “valores” y de “bienes inteligibles” en su obra *Insight: A Study of Human Understanding* (1957).³² La postura de Lonergan es compartida en líneas generales por Finnis, pero es

²⁸ FINNIS, John, cit. (n. 5), p. 48.

²⁹ Sobre cómo las emociones pueden llegar a subyugar a la razón, véase: FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 73-78, 97.

³⁰ FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 78-79.

³¹ Los bienes humanos son ideales, nunca pueden ser alcanzados en forma definitiva, por eso sólo se puede participar en ellos. Por tanto, en un sentido limitado son realizados o alcanzados al elegir desempeñar una particular acción en vistas a su obtención. Finnis inicialmente identifica siete bienes humanos o “formas básicas” del bien humano: (1) La vida; (2) El conocimiento; (3) El juego; (4) La experiencia estética; (5) La sociabilidad (amistad); (6) La razonabilidad práctica y, (7) La religión. FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), capítulo IV; FINNIS, John, cit. (n. 5), pp. 50-51. Luego modifica su enumeración, especialmente en cuanto terminología, distinguiendo dos categorías de bienes, los sustantivos y los reflexivos (relacionales). Los sustantivos son: (1) La vida; (2) El conocimiento; (3) La experiencia estética; (4) La excelencia en el trabajo y el juego. Los reflexivos son: (5) La armonía interpersonal (amistad, paz, fraternidad); (6) La armonía interior (auto-integración, autenticidad); (7) La armonía entre las personas y la fuente última de significado y valor (con Dios). GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph; FINNIS, John, *Practical Principles*, cit. (n. 6), pp. 106-108. Hoy incluye adicionalmente el bien del matrimonio, el cuál no se reduciría a los bienes de la amistad ni a la (nueva) vida de los hijos, por tener esa forma de vida una inherente bondad inteligible para su elección de realización. FINNIS, John, *Aquinas*, cit. (n. 2), pp. 82, 97-98. 143-154. Germain Grisez postula ocho bienes, distinguiendo entre los sustantivos y los existenciales (reflexivos o de armonía). Los sustantivos son: (1) La vida y el bienestar corpóreo; (2) El conocimiento de la verdad y el aprecio de la hermosura; (3) La actuación hábil y el juego. Los existenciales son: (4) La auto-integración; (5) La sensatez práctica o autenticidad; (6) La amistad y justicia; (7) La religión o santidad. (8) El matrimonio y la familia constituyen un bien complejo, que es tanto sustantivo como reflexivo. GRISEZ, Germain; SHAW, Russell, *La Vida Realizada en Cristo* (traducción al castellano de Charles J. Merrill, Madrid, Ediciones Palabra S. A., 2009), pp. 68-70.

³² LONERGAN, Bernard, *Insight: A Study of Human Understanding* (1957), ahora, en CROWE, Frederick E.; DORAN, Robert M. (eds.), *Collected Works of Bernard Lonergan* (Toronto, University of Toronto Press, 1992³), III, pp. 624-626.

criticada agudamente por éste último, al adolecer de un inequívoco empirismo en sus desarrollos sobre los bienes humanos.³³ En efecto, para Lonergan la bondad no estaría radicada “en las perfecciones alcanzadas, realizadas y participadas por ese ser que desea –las perfecciones que son entendidas primero en la captación de la razón práctica de que ‘X [conocimiento, vida, amistad...] es un bien que debe ser perseguido...’”, sino que en la satisfacción de los deseos que una persona resulta tener.³⁴ Finnis abandona la denominación “valor básico” que empleó en *Natural Law and Natural Rights*, y comienza a referirse a los bienes humanos como “bienes comprendidos” o “bienes inteligibles” a partir de su obra *Fundamentals of Ethics*.³⁵

Entendemos la preocupación de Finnis en destacar el carácter “fundamentalmente” u “originariamente” práctico de la ética, pero no compartimos la desprolijidad implicada en su terminología. La ética como ciencia moral nunca será equivalente a la comprensión estrictamente práctica, por más vínculos que se realicen por vía de derivación y fundamento.³⁶

Nuestro autor reconoce reiteradamente, y ya al inicio de *Fundamentals of Ethics*, que la ética es una ciencia teórica. Precisamente por perseguir reflexivamente el conocimiento de la verdad sobre la acción en el razonamiento, el objeto “formal” de la ética es esta reflexión intelectual y no necesariamente su realización. Esto puede parecer paradójico, pero sólo lo es en un sentido abstracto. La ética se preocupa de investigar sistemáticamente la verdad sobre las interrogantes que se nos presentan en la experiencia práctica, pero con una finalidad no sólo teórica. Siendo éste su objeto, según Finnis, la ética es a su vez primaria o “formalmente” práctica puesto que “el objeto que uno tiene en mente al hacer ética es precisamente mi realización en mis acciones de bienes *reales* y *verdaderos*, obtenibles por un ser humano y por lo tanto *mi participación en esos bienes*.”³⁷

Resulta un tanto desconcertante que Finnis establezca que la ética tiene “formalmente” dos objetos. Uno teórico (la verdad sobre la acción en sí), y uno “primariamente” práctico, al ser la elección y realización de lo establecido con el

³³ Esta crítica no se condice con los argumentos de Lonergan contra el empirismo (e.g. de Hume y Mackie), a los cuales el mismo Finnis nos remite. Por tanto, siguiendo a Finnis, éste autor no sería consciente del empirismo de su propia postura. Cfr. FINNIS, John, *Ley Natural*, (n. 4), p. 110; FINNIS, John, *Self-Referential (or Performative) Inconsistency: It's Significance for Truth* (2005), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, p. 88; LONERGAN, Bernard, cit. (n. 32), capítulos I-V, VIII-XIV. Para una reinterpretación y defensa de las ideas de Lonergan en esta temática, véase: LAWRENCE, Frederick G., *Finnis on Lonergan: A reflection*, en *Villanova Law Review*, 57 (2012) 5, pp. 16 y ss.

³⁴ Cfr. FINNIS, John, cit. (n. 5), pp. 43-44; LONERGAN, Bernard, *Método en teología* (traducción al castellano de Gerardo Temolina, 4ª edición, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006), p. 53.

³⁵ FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights* (2ª edición, Oxford, Oxford University Press, 2011), p. 443; FINNIS, John, cit. (n. 5), capítulo II. En la primera edición de *Natural law and Natural Rights*, Finnis utiliza la denominación “valor” para referirse a “una forma general de bien que puede ser participado o realizado de maneras indefinidamente variadas en un número indefinido de situaciones”. FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 93.

³⁶ Esta afirmación se comprenderá más adelante al estudiarse la metodología de la filosofía moral y el principio epistemológico. Véase la última sección del segundo capítulo.

³⁷ FINNIS, John, cit. (n. 5), p. 3. Cursivas en el original.

razonamiento ético el objetivo esencialmente previsto con su emprendimiento. A mayor abundamiento, el objeto teórico de la ética radicaría en que mediante su reflexión buscamos la verdad sobre “el bien, el valor, de la acción humana, i.e. de nuestro vivir en cuanto es constituido y conformado por nuestras elecciones.”³⁸ Así planteado, podemos observar que la investigación ética para Finnis no es práctica sólo por tratar sobre la acción humana, sino que por tener la finalidad de “identificar y participar en el bien humano verdadero.”³⁹ Sabemos que esa identificación es subsidiaria, reflexiva, en relación a la comprensión primaria de los bienes humanos.

Los primeros principios de la razón práctica son pre-morales ya que su captación inicial no involucra una elección inmediata que se traduzca en una conducta.⁴⁰ Es decir, la fuerza moral de estos principios se presenta posteriormente, al aplicarse “a rangos definidos de proyectos, disposiciones o acciones, o a proyectos, disposiciones o acciones particulares.”⁴¹ Dicho esto, Finnis caracteriza a la ética como la expresión reflexiva del problema sobre la aplicación concreta de estos principios en la vida moral, involucrando lo él entiende como razonabilidad práctica. Esta razonabilidad es un bien humano básico, en el que se participa estructurando integralmente a su vez la participación en los otros bienes, que por tener un carácter “incomensurable”⁴² requieren de lo que Finnis llama las exigencias básicas de la razonabilidad o sabiduría práctica.⁴³ En otras palabras, estas exigencias sistematizadas por la ética nos ayudan a saber si una decisión es razonable en términos prácticos, orientándonos hacia una vida moralmente buena, realizada o plena. Las exigencias de la razonabilidad práctica permiten adquirir o formar un buen juicio respecto de los bienes captados y las conductas que podrían realizarlos, así como de las normas morales que los rigen, ayudando a conformar un “deseo de razonabilidad” que deviene en una habitualidad de decisiones moralmente buenas.⁴⁴ De esta forma, dirigen la deliberación hacia la elección y participación en los diversos bienes humanos de manera compatible con su equivalente

³⁸ *Ibid.*, p. 4.

³⁹ *Ibid.*, p. 18.

⁴⁰ FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 86-87.

⁴¹ FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 132.

⁴² *Ibid.*, p. 149.

⁴³ También las califica como “requerimientos básicos” de la razonabilidad práctica y “principios morales intermedios”. Cfr. FINNIS, John, *Derecho Natural y Razonamiento jurídico*, en *Persona y Derecho*, 33 (traducción al castellano de Carlos I. Massini Correas, 1995), p. 15, n. 10. Estas exigencias básicas de la razonabilidad práctica se corresponden a lo que Germain Grisez denomina “modos de responsabilidad”, que a su vez son equivalentes al conjunto de principios intermedios entre los primeros principios de la razón práctica y las normas morales específicas. Para Grisez estos principios formulan y controlan las responsabilidades morales, de allí su nombre. Finnis identifica nueve en *Natural Law and Natural Rights*, y diez en *Fundamentals of Ethics*. Grisez establece ocho, pero en contenido son bastante similares a los de nuestro autor. Cfr. FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 131-156; FINNIS, John, cit. (n. 5), pp. 74-78; GRISEZ, Germain; SHAW, Russell, *La Vida Realizada en Cristo*, cit. (n. 31), pp. 95-110; GRISEZ, Germain; SHAW, Russell, *Ser persona. Curso de ética* (traducción al castellano de Manuel Alcázar García, Madrid, Ediciones Rialp, 1993), capítulos 11 y 12. Cuestiones que aquí no podrán tratarse, pero que conviene mencionar, son: si todos los modos de responsabilidad tienen la misma fuerza normativa y de la misma manera, la derivación de normas morales específicas desde estos modos y si existen normas morales absolutas.

⁴⁴ FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 132.

normatividad. Los bienes humanos son razones básicas para la acción, que para ser integradas de forma coherente en nuestra vida, exigen respetar y promover todos y cada uno de tales bienes en nuestras decisiones.

Finnis habla de una “directividad integral” (*integral directiveness*) propia del conjunto de bienes humanos que son expresados por los primeros principios prácticos, y es conforme a esta normatividad general que debemos deliberar, decidir nuestras conductas y planificar nuestra vida para satisfacer las exigencias de la razonabilidad práctica. Por lo tanto, esta razonabilidad es un bien humano estructural para la búsqueda de los demás bienes, que origina el desarrollo de estas exigencias⁴⁵. Las pasiones subracionales deben supeditarse a este orden racional latente, siendo innatos los fines (bienes) que mueven nuestra voluntad, lo propio de la decisión humana estaría en la elección de los medios y en la concreción práctica de los bienes según nuestros honestos (i.e. razonables) intereses vitales. El ser humano aprehende y aprende “lo que es y no es es inteligente y razonable, verdaderamente deseable y amable”, no nace con este conocimiento.⁴⁶ Aquí decimos “aprehende” porque por medio de los sentidos y la experiencia el intelecto humano capta inmediatamente los bienes expresados por los primeros principios. Y “aprende” de esta experiencia voluntariamente reflexionando y decidiendo cuál y cómo realizar un determinado bien considerando sus vivencias conservadas en la memoria. El conocimiento práctico tiene su “verdad” en la reflexión y proyección de la posibilidad de realización de los bienes humanos, anticipando su realización.⁴⁷

Finalizamos este apartado precisando que la diversidad de bienes humanos básicos se explica obviamente por la multiplicidad de primeros principios de la razón práctica, ya que son estos los que los identifican, expresan y nos dirigen hacia su prosecución.⁴⁸ Su captación primaria es práctica, bastando disponer de la experiencia y memoria necesaria para comprender su contenido proposicional. Ahora bien, aludimos al hecho de que estos bienes constituyen aspectos de la realización de todo ser humano, y en ese sentido se corresponden con la inherente complejidad de la naturaleza (humana) que perfeccionan. Siendo así, los bienes humanos no son una mera realidad contingente, ya que nuestro ser (humano, personal) es actualizado, perfeccionado o realizado al participar en ellos mediante la acción, conforme a las capacidades propias que presenta nuestro ser. Como lo expresa Finnis: “las formas básicas de bien son oportunidades de *ser*; mientras más plenamente participa un hombre en

⁴⁵ Nuestro autor se refiere a estas exigencias del bien de la razonabilidad práctica como un “método” para su actualización. Es más, se refiere a ellas como el “método de la ley natural”, ya que con ellas se elabora dicha ley desde los *communissima*. FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 133-134. Germain Grisez explica que estos requerimientos de la sabiduría práctica “están enraizados en los bienes humanos fundamentales: especifican los modos de elegir y actuar que son incompatible con el respeto y el servicio a esos bienes. No son reglas externas, sino parte de la estructura intrínseca de la vida moral; no son algo ajeno o contrario a los seres humanos, sino prerequisites de la realización humana.” GRISEZ, Germain; SHAW, Russell, *Ser persona*, cit. (n. 43), p. 115

⁴⁶ FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 101-102, 129.

⁴⁷ FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 87, 99-100, 124.

⁴⁸ FINNIS, John, *Is and ought in Aquinas* (1987), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, pp. 144-145.

ellos más es él lo que puede ser. Y para este estado de ser plenamente lo que uno puede ser, Aristóteles adoptó el término *physis*, que fue traducido al latín como *natura*".⁴⁹

IV. La razonabilidad práctica en cuanto bien humano.

La razón práctica y la razonabilidad práctica no son lo mismo. Ya explicamos cuál es la función de la razón práctica y cómo identifica los bienes humanos básicos. Finnis explica que la razonabilidad práctica consiste en un bien humano básico (i.e. *bonum rationis*), un objeto de la razón práctica, que puede ser entendido en dos sentidos. Primero, como la actividad propia de la razón, cuya principal virtud sería la prudencia. Segundo, como la ordenación racional respecto de las acciones y emociones.⁵⁰ En este último sentido, la razonabilidad práctica es aquel bien (virtud) que regula el apetito sensitivo y su activación o movimiento, esto es, las pasiones, así como las elecciones y acciones según la "directividad integral" de los bienes humanos.⁵¹

La "razonabilidad práctica" consiste en la recta razón en el obrar, lo cual demanda una armonía en nuestras disposiciones que no es alcanzable con la realización aislada de una conducta "razonable" para entenderse integrada en nuestro carácter. Con esta idea en mente, entendemos por qué algunos autores consideran que los requerimientos o exigencias de la razonabilidad práctica se asemejan a la teoría de las virtudes desarrollada por Aquino.⁵²

En efecto, la razonabilidad práctica no sólo es un bien inteligible que razonablemente una persona debiese perseguir, sino que su práctica habitual manifiesta una integridad intelectual, una cualidad general del carácter. La mente, la voluntad y las pasiones se encuentran ordenadas connaturalmente, esto es, de forma estable, en aquella persona que es experimentada, sabia y que, por tanto, posee hábitos buenos. Finnis entiende por virtud (*virtus*) una disposición directiva e integradora natural hacia los bienes humanos, pero ordenada por la prudencia. La persona prudente debe presentar diversas cualidades propias del buen carácter. En concreto, aunque en las personas existe una inclinación natural hacia la participación en este bien humano (como hacia todos los demás), sólo será una virtud si se practica en conjunto con las virtudes cardinales que plantea Aquino⁵³.

⁴⁹ FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 134.

⁵⁰ FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 98-99.

⁵¹ *Ibid.*, pp. 83-84.

⁵² GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *Razón práctica*, cit. (n. 22), pp. 161-168.

⁵³ Finnis sostiene esto en base a la *ST II-II* q. 53 a. 5 ad. 1 y I-II q. 61 a. 3c. Junto a la prudencia (razonabilidad práctica), está la justicia, el coraje, y el autocontrol o temperancia. Esta última virtud, consiste propiamente en la integración interior, i.e. en el carácter, de las emociones con las razones inteligibles para actuar (bienes humanos). FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 84 n. 114, 98-99. Finnis considera que la teoría de la virtud de Aristóteles no es de gran utilidad para guiar la deliberación hacia una acción concreta que sea moralmente buena, por eso la necesidad de formular las exigencias de la razonabilidad práctica. Cfr. FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 133 y 157. Otra crítica del método del justo medio como regla de elección, pero con otros argumentos, se encuentra en: MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética* (traducción al castellano de Roberto Juan Walton, 2ª reimpresión, Barcelona, Paidós, 1982), pp. 71-88.

Entendemos que Finnis hace sinónimo de razonabilidad práctica a la virtud de la prudencia, que sería una virtud tanto sustantiva como estructural.⁵⁴ Esto es patente en su libro *Aquinas*, donde expresamente dice preferir traducir *bonum prudentiae* como razonabilidad práctica⁵⁵. Podemos ver que este bien humano está siendo considerado aquí en el segundo sentido arriba consignado.

Por tanto, la prudencia es aquella virtud que “capacita a uno a razonar correctamente con miras a la elección de compromisos, proyectos y acciones; para aplicar de manera correcta los principios más generales; para elegir correctamente; para encontrar el justo medio; para ser virtuosos; para ser un hombre bueno.”⁵⁶ La integridad moral que esto implica necesita ser comprendida y practicada con constancia para ser alcanzada, ya que cada conducta que elegimos realizar nos constituye como personas. Las elecciones conforman nuestro carácter, esto es, perduran en nuestra personalidad (*self-constitutive choices*).⁵⁷ Finnis sostiene que la libre elección tiene dos efectos, uno transitivo y uno intransitivo. El efecto transitivo consiste en la realidad o circunstancia (externa) que es generada por nuestra conducta elegida. El efecto intransitivo consiste en la auto-constitución de nuestra personalidad por medio de las elecciones libres que realizamos⁵⁸. Más específicamente, las elecciones libres moralmente significativas tienen una función ordenadora, ya que afectan a la voluntad y el carácter del sujeto actuante. Mediante la libre elección se decide entre diversas alternativas moralmente (i.e. racionalmente) posibles, esto es, sobre la realización particular de los diversos bienes humanos básicos igualmente atractivos. Finnis sostiene que en esta deliberación existen alternativas abiertas, entendidas por vía de la reflexión entre dos o más bienes inteligibles, “racionalmente atractivas e incompatibles, tales que sólo la elección misma determina cuál opción es elegida y perseguida.”⁵⁹ La libre elección se experimenta antes de afirmarse filosóficamente, y lo mismo sucede con la ética y el conocimiento práctico originario, que es pre-filosófico.

Dijimos que según Finnis la “razonabilidad práctica” consiste en la recta razón en el obrar, por lo que corresponde explicar a qué se refiere con recta razón (*recta ratio* u *ortho logos*). Otra vez, Finnis establece un paralelo adicional al de la virtud de la prudencia. Habla de la recta razón como equivalente al bien de la razonabilidad práctica. Esto significa concretamente que al deliberar y elegir qué hacer, nuestras elecciones deben estar “abiertas a la realización humana: i.e. evitar limitaciones innecesarias de las potencialidades humanas.”⁶⁰ La potencialidad que esta razonabilidad realiza es la integración interior y la

⁵⁴ Nuestro autor afirma que esta virtud dirige todas las otras virtudes, y “encarna (por decirlo así) el propio significado, fuerza, y contenido del *deber* moral, como una disposición activa de la mente.” FINNIS, John, cit. (n. 1), p. 119. Cursiva en el original.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁶ FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 157.

⁵⁷ FINNIS, John, cit. (n. 5), p. 72.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 136-142;

⁵⁹ FINNIS, John, *Derecho Natural*, cit. (n. 47), p. 13.

⁶⁰ FINNIS, John, cit. (n. 5), p. 72. Para un desarrollo detallado de nuestro autor sobre la relación entre razón y voluntad, deliberación y libre elección, véase: FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 62-71.

autenticidad exterior, esto es, la armonía de nuestras emociones con nuestra comprensión y razón, y entre los juicios de la razón práctica y nuestras acciones.⁶¹

El profesor Alfonso Gómez-Lobo también habla de la sabiduría práctica como sinónimo de la virtud de la prudencia, aunque se refiere a la “armonía interior” como un bien humano básico. Según él, éste bien se alcanza mediante la aplicación del conocimiento práctico a nuestras elecciones concretas, por lo que no sería una mera consecuencia de la obtención de los otros bienes, sino que también un bien alcanzable por decisión propia.⁶² A su vez, Gómez-Lobo llama a las exigencias de la razonabilidad práctica “estrategias prudenciales”, identificando siete.⁶³ Vemos, por tanto, coincidencias fundamentales entre ambos autores, más allá de las diferencias terminológicas.

⁶¹ FINNIS, John, cit. (n. 5), p. 73.

⁶² GÓMEZ-LOBO, Alfonso, *Los bienes humanos*, cit. (n. 21), pp. 43-44. Por otro lado, hay autores que critican la inclusión de la razonabilidad práctica como una especie de bien humano básico identificado por los *communissima*. En este sentido, el profesor David Oderberg alega que al incluirla como tal se estaría confundiendo lo que es un bien humano con las virtudes. Se cometería un error grave de categorización metafísica, ya que la relación entre las virtudes y esos bienes no es ontológica, sino instrumental. Según Oderberg, las virtudes son la mejor forma de buscar participar en esos bienes, pero no se identifican con ellos. ODERBERG, David S., *The Structure and Content of the Good*, en ODERBERG, David S.; CHAPPELL, Timothy (eds.), *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law* (New York, Palgrave Macmillan, 2004), pp. 137-140.

⁶³ GÓMEZ-LOBO, Alfonso, *Los bienes humanos*, cit. (n. 21), pp. 63-69.

CAPÍTULO SEGUNDO

EL CONOCIMIENTO PRÁCTICO Y LA NATURALEZA HUMANA

I. La capacidad de comprensión de los primeros principios prácticos.

Como ya sabemos, el conocimiento de los primeros principios prácticos consiste en la comprensión de los bienes humanos básicos entendidos como razones últimas para la acción. Tales principios expresan estos bienes, que constituyen las únicas orientaciones prácticas no instrumentales de las que disponemos. Es por esto que los primeros principios prácticos conforman las premisas de nuestra deliberación y elección, haciéndola inteligible y razonable.⁶⁴ La deliberación es posible para el ser humano una vez que es capaz de comprender la bondad de determinados bienes intrínsecos.

A este respecto, cabe recordar que para Finnis la voluntad humana o apetito inteligente (*intelligent appetite*) consiste en una capacidad de respuesta a esta comprensión racional, al ser movida por los bienes humanos que capta. La inclinación de la voluntad hacia estos bienes es lo que provoca la deliberación y, aún más, todo esfuerzo en vistas hacia la acción de tipo razonable.⁶⁵ Por tanto, la respuesta de la voluntad es posterior a la comprensión práctica.⁶⁶ Entre otras cosas, esto denota el carácter primario del conocimiento práctico respecto de todo acto humano. En palabras de Finnis:

“Los principios más abstractos y básicos del pensamiento práctico otorgan la conexión entre bienes y razones para la acción (...). Tales razones hacen posible nuestro razonamiento práctico; ellas proveen las premisas para deliberar. Por lo tanto, ellas proveen a cualquier acción su *principia*—tanto su fuente o base, como acción inteligente, y sus ‘principios guías’ articulados o articulables.”⁶⁷

Finnis explica que todo conocimiento humano es de naturaleza conceptual, y que por tanto todo acto de comprensión es conceptual.⁶⁸ Eso sí, aquí estamos refiriéndonos a los primeros principios prácticos, por lo que hay que destacar el carácter distintivo que los hace diferenciarse de los teóricos. Así, aunque su comprensión sea conceptual no podemos olvidar que también es esencialmente práctica. En otras palabras, la comprensión y el conocimiento

⁶⁴ Para Aristóteles existen tres elementos en el alma que rigen la acción y la verdad: “la sensación, el intelecto y el deseo. De ellas, la sensación no es principio de ninguna acción, y esto es evidente por el hecho de que los animales tienen sensación, pero no participan de acción. Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son, en el deseo, la persecución y la huida; así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir. Esta clase de entendimiento y de verdad son prácticos.” ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, cit. (n. 19), VI, 2: 1139a20-30.

⁶⁵ FINNIS, John, cit. (n. 48), p. 147; FINNIS, John, *Natural Law*, cit. (n. 35), p. 449.

⁶⁶ FINNIS, John, cit. (n. 1), p. 70 nota n. 38.

⁶⁷ En su texto original: “*Practical thinking's most abstract and basic or primary principle gives the connection between goods and reasons for action (...). Such reasons make possible one's practical reasoning; they provide the premises for deliberation. Thus they provide any intelligent action with its principia—both its sources or bases, as intelligent action, and its articulate or articulable 'guiding principles'.*” FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 95-96.

⁶⁸ *Ibíd.*, pp. 130-131.

(conceptual) de los primeros principios prácticos –a diferencia del especulativo– es eminentemente práctico, esto es, directivo o prescriptivo⁶⁹.

A su vez, para Finnis, siguiendo siempre a santo Tomás de Aquino, todo conocimiento tiene su origen en los sentidos. En consecuencia, Finnis argumenta que el conocimiento de los primeros principios (de la razón práctica) también proviene de los sentidos. Hay que destacar que Finnis entiende a su vez que tal conocimiento es “natural”. Ahora bien, por natural no entiende que dicho conocimiento sea innato. En efecto, disponiendo de la experiencia necesaria, el conocimiento de los mismos se puede considerar natural, al ser adquirido de forma espontánea. En este sentido, la estructura racional, con sus potencialidades cognitivas, es natural en cuanto característica esencial del intelecto así como el contenido de los primeros principios, que se hace presente con los sentidos.⁷⁰

La espontaneidad con que se presenta el conocimiento de los primeros principios precisa de una serie de consideraciones, ya que Finnis excluye todo conocimiento innato e intuitivo, esto es, ajeno a la experiencia. A continuación examinaremos a qué se refiere con tal afirmación. Luego veremos en qué consiste esta capacidad de comprensión de los primeros principios.

Como cuestión previa, cabe precisar la terminología que emplea Finnis al explicar este modo de conocimiento de los primeros principios. La capacidad de conocer estos principios es denominada por Aquino como *intellectus principiorum*, siendo común tanto al conocimiento de los primeros principios prácticos como especulativos.⁷¹ Nos parece que será de utilidad examinar los usos terminológicos de nuestro autor para así poder arraigar, interpretar y, eventualmente, criticar de mejor forma sus planteamientos al respecto.

Finnis sostiene que los primeros principios son conocidos por “inducción”, cuya particularidad radica en que consiste en una comprensión inmediata (*insight*⁷²), fundada en

⁶⁹ Cfr. FINNIS, John, *Natural Law* (1996), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, p. 205; FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 89-90, 102.

⁷⁰ FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 88-89, 101-102. El profesor Copleston explica esta materia de la siguiente manera: “es evidente que santo Tomás no creía que el filósofo pudiera deducir un sistema filosófico completo a partir de ciertas ideas o principios innatos. A decir verdad, no admitía ninguna idea o principio innato; pero sí proposiciones evidentes de suyo que dan, en cierto sentido, información sobre la realidad. En otras palabras, creía que hay proposiciones necesarias que, al mismo tiempo, dan información sobre la realidad; las llamaba *principia per se nota* (principios evidentes de suyo). Puede decirse que son analíticas, si definimos una proposición analítica como aquella que resulta ser necesariamente verdadera una vez que se han comprendido los términos. Pero si por proposición analítica se entiende aquella que sólo dice algo acerca del uso de los símbolos, santo Tomás no admitiría que sus *principia per se nota* fueran analíticos; por lo menos no admitiría que todos fueran analíticos en este sentido. Pues estaba convencido de que hay proposiciones necesarias que sí dicen algo sobre la realidad.” Y continúa: “Actualmente las proposiciones que se pretende que son tanto necesarias como informativas son llamadas, con frecuencia, “proposiciones sintéticas a priori”; sintéticas en cuanto dan información sobre la realidad y no son puramente formales, a priori por ser necesarias y universales. Me parece que el término es conveniente, aunque puede producir, por su asociación histórica con la filosofía de Kant, cierta desorientación: por ello he evitado su empleo.” COPLESTON, Frederick C., *El pensamiento de santo Tomás* (1955, traducción al castellano por Elsa Cecilia Frost, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1960¹⁰), pp. 31-32.

⁷¹ Cfr. *Infra*, nota n. 74.

⁷² Otra traducción posible es “introspección”. Quién en mayor detalle ha desarrollado esta capacidad cognitiva es Bernard Lonergan, en cuya obra Finnis explícitamente se basa. Respecto de esta palabra, Lonergan explica

los datos de la experiencia de la causalidad y de nuestras inclinaciones disponible en la memoria⁷³. El contenido de esta percepción está compuesto, precisamente, por los principios primarios auto-evidentes del conocimiento práctico⁷⁴. Podríamos referirnos a esta capacidad de comprensión como una especie de “intuición experiencial”, teniendo presente que Finnis prefiere llamarla *insight* (introspección), ya que él mismo deja implícito que ello es correcto siempre que tenga como base los datos de la experiencia. Se hace patente que en esta materia Finnis se aleja de los significados terminológicos modernos.

En particular, cuando habla de *insight* se refiere a una comprensión que no coincide propiamente con las clases de inferencia que se conocen hoy, al distinguirla como un modo específico de comprensión.⁷⁵ Por tanto, no coincide con lo que entendemos en tiempos modernos por deducción e inducción. A falta de un nombre propio para la capacidad de intelección en estudio, Finnis la denomina *insight*, que entiende coincide con el significado del concepto aristotélico *nous*⁷⁶ que Aquino llamó *intellectus*.⁷⁷ El intelecto conoce verdades

que: “puede desorientarnos en cuanto sugiere una inspección interior. La inspección interior es un mito. Su origen radica en una analogía equivocada, según la cual todo suceso cognoscitivo ha de ser concebido de manera análoga a la visión ocular; la consciencia es una forma de acontecimiento cognoscitivo y por consiguiente hay que concebirla de manera análoga a la visión ocular; y puesto que no inspecciona hacia el exterior, necesariamente se trata de una inspección interior. Sin embargo, la «introspección» puede entenderse no como la consciencia misma, sino como el proceso de objetivación de los contenidos de la consciencia. Así como partiendo de los datos de los sentidos podemos llegar a través del inquirir, de la intelección, de la reflexión, del juicio, a afirmaciones acerca de las cosas sensibles, así también a partir de los datos de consciencia podemos llegar, a través del inquirir, del entender, del reflexionar y del juzgar, a afirmaciones acerca de los sujetos conscientes y sus operaciones. Esto es, precisamente, lo que estamos haciendo y a lo que invitamos al lector a hacer ahora. Pero el lector lo hará, no mirando interiormente, sino reconociendo en nuestras expresiones la objetivación de su experiencia subjetiva.” LONERGAN, Bernard, cit. (n. 32), p. 16. Cfr. LONERGAN, Bernard, cit. (n. 32), *passim*; LONERGAN, Bernard, *Understanding and Being: The Halifax Lectures on Insight* (1980), ahora, en MORELLI, Elizabeth A.; MORELLI, Mark D. (eds.), *Collected Works of Bernard Lonergan* (Toronto, University of Toronto Press, 2005), V, *passim*.

⁷³ El profesor Cristóbal Orrego traduce la palabra *insight* como “penetración”. Por su parte, el profesor Carlos Massini-Correas la traduce como “comprensión”. Ambas traducciones serán aquí utilizadas indistintamente, ya que ayudan a revelar el carácter perceptivo inmediato del conocimiento práctico de los primeros principios en estudio. Cfr. FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 108; FINNIS, John, cit. (n. 2), pp. 24-25.

⁷⁴ BROCK, Stephen L., *La ley natural, la comprensión de los principios y el bien universal* (2011), ahora, en EL MISMO, *El alma, la persona y el bien. Estudios antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino* (traducción al castellano de Carlos R. Domínguez y Liliana B. Irizar, Bogotá, San Pablo, 2014), p. 256.

⁷⁵ En Aristóteles encontramos estos términos, por ejemplo, en el siguiente pasaje: “Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones; pues en algunos casos es suficiente indicar bien el hecho, como cuando se trata de los principios, ya que el hecho es primero y principio. Y de los principios, unos se contemplan por inducción otros por percepción, otros mediante cierto hábito, y otros de diversa manera. Por tanto, debemos intentar presentar cada uno según su propia naturaleza y se ha de poner la mayor diligencia para lo que sigue. Parece, pues, que el principio es más de la mitad del todo, y que por él se hacen evidentes muchas cuestiones que se buscan.” ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, cit. (n. 19), I, 7: 1098b1-9; VI, 3: 1139b15-35. Cfr. VIGO, Alejandro, cit. (n. 27), capítulo II; SHIELDS, Christopher, *Aristotle* (2ª edición, London, Routledge, 2014), pp. 138-155, 487-488 (sobre la inducción).

⁷⁶ Según nos informa Finnis, este término es aplicado por Aristóteles sólo respecto del conocimiento de los primeros principios teóricos, siendo Aquino quien expande, *mutatis mutandi*, su uso al ámbito de la razón práctica. Cfr. FINNIS, John, *Scepticism's self-refutation* (1977), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, pp. 64-65; FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 108; FINNIS, John, cit. (n. 1), p. 87.

⁷⁷ FINNIS, John, cit. (n. 1), p. 89, n. 138; FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 108.

evidentes y verdades que para su conocimiento exigen un razonamiento discursivo. Aunque la capacidad cognoscitiva del ser humano, que el Aquinate llama *intellectus*, es una sola potencia, se llama “razón” (*ratio*) al intelecto cuando este conoce verdades no evidentes, esto es, que suponen para su descubrimiento –discursivo– otras verdades ya conocidas.⁷⁸ Por tanto, aquí nos estamos refiriendo al intelecto en su sentido estricto, en cuanto conoce verdades inderivadas o inmediatamente cognoscibles.

Adicionalmente a los autores citados, Finnis encuentra sustento para su posición en la obra del fundador del pragmatismo, Charles Sanders Peirce.⁷⁹ En efecto, descubre una coincidencia de lo que él entiende por *insight* con lo que Peirce denomina *abduction*.⁸⁰

Otra coincidencia fundamental que Finnis destaca, es que Peirce entiende que la ética se fundamenta en determinados bienes intrínsecos, que nuestro autor entiende como bienes humanos básicos.⁸¹ Así, Peirce sostiene que la lógica, al estar dirigida hacia y por el bien de la verdad, está subordinada no instrumentalmente a la ética, en cuanto conocimiento normativo más amplio.

En concreto, para que estos principios sean comprendidos se requiere que las personas tengan conciencia de la experiencia directa y memoria de su actuar.⁸² El motivo por el cual

⁷⁸ GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, cit. (n. 6), pp. 95-96.

⁷⁹ FINNIS, John, *Natural Law: The Classical Tradition* (2002), ahora, en EL MISMO, *Philosophy of Law: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), IV, pp. 124-125.

⁸⁰ Este concepto es utilizado por Peirce en el conjunto de conferencias que dictó en la Universidad de Harvard el año 1903 por invitación de William James, quién por lo demás le sugirió el título: *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking*. PEIRCE, Charles Sanders, *Pragmatism as a Principle and Method of Right Thinking: The 1903 Harvard Lectures on Pragmatism* (Albany, State University of New York Press, 1997). En español: PEIRCE, Charles Sanders, *Conferencias en Harvard sobre el pragmatismo* (1903), ahora, en HOUSER, Nathan; KLOESEL, Christian (eds.), *Obra filosófica reunida* (traducción al castellano por Darin McNabb, revisión de la traducción por Sara Barrena, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012), II: (1893-1913), pp. 193-310.

⁸¹ “El hombre recto es el hombre que controla sus pasiones y que las hace conformarse a aquellos fines que él está deliberadamente preparado para adoptar como *últimos*. Si fuera de la naturaleza del hombre estar perfectamente satisfecho de convertir su comodidad personal en su fin último, esto no sería más censurable que si un cerdo hiciera lo mismo. Un razonador lógico es un razonador que ejerce mucho autocontrol en sus operaciones intelectuales, y por tanto lo lógicamente bueno es simplemente una especie particular de lo moralmente bueno. La ética –la ciencia normativa genuina de la ética, en contraposición a aquella rama de la antropología que en nuestros días pasa a menudo bajo el nombre de ética–, esta ética genuina es la ciencia normativa *par excellence*, porque un *fin* –el objeto esencial de la ciencia normativa– es inherente a un acto voluntario de una manera fundamental en la que no lo es a ninguna otra cosa. Por esa razón sigo dudando un poco de si hay alguna verdadera ciencia normativa de lo bello. Por otro lado, un fin último de la acción *deliberadamente* adoptado –es decir, *razonablemente* adoptado– tiene que ser un estado de cosas que *recomiende a sí mismo en sí mismo razonablemente*, al margen de cualquier consideración ulterior. Tiene que ser un *ideal admirable*, que tenga la única clase de bondad que un ideal tal *puede* tener, a saber, bondad estética. Desde este punto de vista, lo moralmente bueno aparece como una especie particular de lo estéticamente bueno.” PEIRCE, Charles Sanders, *Conferencias en Harvard sobre el pragmatismo*, cit. (n. 80), p. 266. Cursivas en el original.

⁸² Grisez explica que él emplea la palabra experiencia como sigue: “Digo que cualquiera sea lo que el ser humano pueda conocer previamente a todo razonamiento causal es “dado en la experiencia”. Todo aquello que pueda ser conocido solamente en o en base a un razonamiento causal, no está dado en la experiencia. *D* [Dios] no está dado en la experiencia. Sin embargo, muchas entidades que no son percibidas por los sentidos se presentan en la experiencia. Nuestros propios actos de conocimiento proposicional, las intenciones que

Finnis arriba a esta conclusión, interpretando a Aquino, es porque considera que los primeros principios de la razón, tanto prácticos como teóricos, son auto-evidentes (*self-evident*). La importancia de esta característica radica en que dichos principios no son deducidos de ninguna proposición anterior, al ser por definición inderivados.⁸³ De allí que sean calificados como “principios de la razón”, esto es, como la fuente propia de toda argumentación deductiva subsiguiente.⁸⁴

Dicho esto, podemos apreciar que la experiencia y la memoria desempeñan un rol indispensable en la adquisición gradual del conocimiento de estos principios y de los bienes hacia los que nos dirigen. En efecto, para entender las proposiciones que expresan los primeros principios, se necesita poseer experiencia y otra clase de conocimientos de naturaleza no práctica, pero tampoco especulativos en sentido estricto.⁸⁵

Los conocimientos preliminares necesarios para esta comprensión son denominados datos de la experiencia (*data of experience*) por Finnis, los cuales incluyen las intenciones frustradas y satisfechas de la voluntad, esto es, la experiencia de (des)armonía en las elecciones.⁸⁶ Es decir, tanto para conocer los primeros principios prácticos como los primeros principios especulativos, es necesario que las personas, a través de los sentidos y la memoria, experimenten una conciencia o se percaten de las “similaridades y correlaciones entre los objetos percibidos y recordados.”⁸⁷ Lo determinante para la acción es la capacidad de comprensión práctica, no propiamente los datos respecto de los cuales dicha intelección sobreviene. Es esta comprensión originaria, de una posibilidad de realización como deseable, buena y perfecta, la que impone y evidencia el contenido y normatividad de los primeros principios de la razón práctica para nuestro intelecto.⁸⁸

informan nuestros actos externos, y los significados de las palabras, no son perceptibles a los sentidos. Pero todos estos se dan en la experiencia.” GRISEZ, Germain, *Beyond the New Theism: A Philosophy of Religion* (Notre Dame: Indiana, University of Notre Dame Press, 1975); reimpresso con un nuevo prefacio, como: *God? A Philosophical Preface to Faith* (South Bend: Indiana, St. Augustine’s Press, 2005), pp. 233-234.

⁸³ Cfr. MATAVA, Robert J., ‘Is’ ‘ought’ and moral realism II: Toward a clearer understanding of the ontological and epistemological foundations of practical understanding, en SILAR, Mario; SCHWEMBER, Felipe (eds.), *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 212 (2009), pp. 145-156.

⁸⁴ FINNIS, John, cit. (n. 1), p. 88.

⁸⁵ Finnis se refiere a estos conocimientos previos como factuales, descriptivos o “teóricos”, y se caracterizan por no ser proposicionales ni reflexivos, sino que más bien son pre-proposicionales. Los primeros principios de la razón práctica y teórica se expresan en forma de proposiciones, por eso la necesidad de entender el significado de sus términos para captar su auto-evidencia. Para entenderlos, necesitamos la experiencia que nos proveen los sentidos, que nos permiten adquirir tanto el conocimiento especulativo como práctico. La idea que queremos resaltar aquí es que la comprensión práctica no se deriva lógicamente de ningún conocimiento, sea “factual” o especulativo en sentido propio, sino que, por la auto-evidencia de los principios básicos de la razón práctica, captamos su verdad sin necesidad de deducirla a partir de ningún hecho ni proposición. Por tanto, dicha captación evidencia originariamente proposiciones prácticas, no conclusiones derivadas de un previo proceso reflexivo. Cfr. MATAVA, Robert J., cit. (n. 83), pp. 150-156; FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 66-70; FINNIS, John, cit. (n. 5), pp. 22, 51; FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 87, 94; FINNIS, John, *Natural Law*, cit. (n. 35), p. 439.

⁸⁶ GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph; FINNIS, John, *Practical Principles*, cit. (n. 6), p. 109.

⁸⁷ FINNIS, John, cit. (n. 1), p. 88 nota n. 131.

⁸⁸ FINNIS, John, *Response*, en *Villanova Law Review*, 57 (2012) 5, p. 934.

Resulta ilustrativo el ejemplo propuesto por Finnis sobre la evidencia del bien del conocimiento y, por tanto, del principio práctico primario que lo expresa: “El principio de que la verdad (y el conocimiento) merece buscarse, no es de modo alguno innato, inscrito en la mente desde el nacimiento. Por el contrario, el valor de la verdad se hace obvio sólo para quien ha experimentado el impulso de preguntar, ha comprendido la conexión entre pregunta y respuesta, entiende que el conocimiento está constituido por respuestas correctas a preguntas determinadas, y advierte la posibilidad de preguntas ulteriores y la existencia de otros que preguntan y que como él mismo podrían gozar del beneficio de alcanzar respuestas correctas.”⁸⁹

Por tanto, precisando aún más, Finnis explica que lo innato o natural en el ser humano es la capacidad de comprensión de los primeros principios, no el contenido actual de los mismos.⁹⁰ Dicho de otro modo, la expresión de los primeros principios prácticos y, por tanto, los bienes que estos identifican, no son innatos. En consecuencia, lo innato en el ser humano es la capacidad del intelecto para aprehenderlos inmediatamente conforme adquirimos la experiencia sensible que los hace evidentes, aunque de forma pre-filosófica.

Esta capacidad, que Aquino también denomina metafóricamente como “luz intelectual”, consiste en aquella “por la cual podemos comprender estos principios tan pronto como tengamos la experiencia relevante del mundo y de nuestros apetitos sensibles (emocionales)”⁹¹. Por tanto, esta capacidad espontánea de comprensión supone y se realiza en base a no sólo nuestra experiencia de los apetitos sensitivos, sino también en base a las respuestas emocionales vividas al actuar. Finnis agrega que la comprensión se realiza gracias a nuestra experiencia (sensible) de las inclinaciones y a la conciencia respecto de las posibilidades de alcanzar los bienes hacia los que nos guían los primeros principios prácticos⁹². Finnis explica que esta conciencia de las posibilidades de obtención o de accesibilidad a los bienes humanos involucra una atención sobre los resultados probables de la acción misma decidida realizar⁹³. Como bien lo sintetiza Finnis:

“En realidad, de un extremo al otro de la razón(amiento) práctica, sólo está 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.”⁹⁴

De entre las diversas definiciones que Finnis ofrece de la capacidad que llama *insight*, podemos destacar aquella contenida en el *Postscript* de la segunda edición de su obra *Natural Law and Natural Rights*. Esta definición, entre otras cosas, demuestra que el concepto de

⁸⁹ FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 96.

⁹⁰ Y por ello, también son innatos los fines (bienes) hacia los que nos dirigen estos primeros principios, ya que constituyen propiamente sus objetos.

⁹¹ FINNIS, John, cit. (n. 1), p. 101.

⁹² FINNIS, John, *Natural Law: The Classical Tradition*, cit. (n. 79), p. 125; FINNIS, John, cit. (n. 2), p. 33.

⁹³ FINNIS, John, cit. (n. 48), p. 148.

⁹⁴ FINNIS, John, cit. (n. 2), p. 30.

verdad que está empleando es el de verdad práctica: “es una captación de que una posibilidad—una meta alcanzable, en condiciones favorables o no tan desfavorables, con la(s) acción(es)—es una oportunidad, en vistas a una ventaja, un beneficio, un aspecto de plenitud [*flourishing*], una *perfectio*.”⁹⁵

Finalizamos esta sección haciendo una referencia a la *sindéresis* (*synderesis*). Es un concepto que no tiene mayor relevancia en la argumentación de Finnis, pero sí en los autores clásicos de escuela tomista que escriben sobre filosofía moral. La *sindéresis* es la capacidad de conocer naturalmente, habitualmente y no deductivamente, los *communissima*.⁹⁶ Es el hábito del intelecto que contiene los preceptos de la ley natural, es la disposición natural en la que se funda la inteligencia para conocer esos principios. Es una habilidad dispositiva del intelecto para conocer los *communissima*, no una facultad especial, una potencia ni una intuición. Presupone la experiencia y la memoria, los sentidos, los conocimientos preliminares que posibilitan el ejercicio de la razón. Los primeros principios de la razón práctica son el objeto de la *sindéresis*. Más precisamente, Finnis sostiene que Aquino entiende por *sindéresis* la reserva adquirida del conocimiento práctico de los primeros principios prácticos, que posibilita su ejercicio venidero. Consiste en una capacidad innata de hacer uso frecuente de ese conocimiento en nuestra deliberación. Una vez comprendidos los *communissima*, estos quedan inscritos (*etched*) en nuestra mente, de allí que conformen una reserva (*stock*) para futuras elecciones.⁹⁷ Por tanto, la comprensión originaria (*insight*) de los primeros principios prácticos es posibilitada por la *sindéresis*, al ser ésta una cualidad cognoscitiva intrínseca de nuestra inteligencia. A su vez, siguiendo la caracterización final de Finnis (*stock*), podemos decir que es la comprensión originaria la que posibilita la *sindéresis*, ya que el conocimiento práctico es previo en su adquisición respecto de la conformación de esa reserva. Por lo tanto, la prevalencia de una u otra capacidad dependerá del significado que le asignemos a la *sindéresis*, sea como disposición natural de la inteligencia (previa al conocimiento práctico) o como el conjunto adquirido de conocimiento práctico disponible en nuestra inteligencia.

II. Consideraciones preliminares sobre el problema del conocimiento de la naturaleza humana en la ética.

Este apartado pretende servir de introducción al problema de la relevancia que tiene la ontología de la naturaleza humana en la metodología del iusnaturalismo de Finnis. Qué

⁹⁵ En su texto original: “*is grasp that a possibility—a goal achievable, in favourable or not too unfavourable circumstances, by action(s) —is an opportunity, for an advantage, a benefit, an aspect of flourishing, a perfectio.*” FINNIS, John, *Natural Law*, cit. (n. 35), p. 446. Cursiva en el original. Cfr. FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 87-88. Véase la nota n. 6.

⁹⁶ FINNIS, John, cit. (n. 1), p. 87. Sobre el origen, significado e importancia de este concepto en la obra del Aquinate, véase: ARMSTRONG, R. A., *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching* (The Hague, Martinus Nihoff, 1966), pp. 25-34; GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, cit. (n. 22), pp. 117-122, 129-130; STUMP, Eleonore, *Aquinas* (London and New York, Routledge, 2003), pp. 89-90; BROCK, Stephen L., cit. (n. 74), pp. 253-260.

⁹⁷ FINNIS, John, cit. (n. 1), p. 89, nota n. 138.

función tiene la metafísica en la adquisición del conocimiento práctico de los bienes humanos básicos, será una cuestión desarrollada gradualmente en este capítulo. En particular, veremos qué conexión existe entre la filosofía moral (i.e. ética) y la metafísica como ciencia eminentemente teórica. Por ahora, es conveniente realizar un breve planteamiento del problema a nivel histórico.

La naturaleza humana como el fundamento de la ética ha sido fuertemente puesto duda, en especial desde los comienzos del siglo XX. En efecto, G. E. Moore acuñó la famosa “falacia naturalista” en su libro *Principia Ethica* (1903), donde critica la definición del bien en términos de atributos naturales. La falacia se presentaría al intentar definir lo bueno como una propiedad de las cosas existentes en la realidad, siendo que lo bueno en sí no se identifica con ellas. Por tanto, se advierte una confusión metodológica entre dos cuestiones diversas, ya que se intentaría responder a la pregunta sobre qué es lo bueno propiamente tal con cualidades naturales que son sólo manifestaciones parciales de esa bondad. Como se ha destacado por diversos autores, ésta crítica no estaba dirigida directamente en contra de la filosofía de escuela Tomista, sino que del utilitarismo, que definía el bien según el atributo natural del placer o el hecho del deseo universal de bienestar. Además de los utilitaristas y hedonistas, Moore critica las doctrinas éticas evolucionistas (Spencer) y “metafísicas” (estoicas, Spinoza, Kant, Hegel). Eso sí, hay que tener presente que Moore defiende la existencia de determinados objetos o cosas que deberíamos valorar en razón de su bondad intrínseca. Es más, esa bondad sería la única propiedad que podría justificar nuestras acciones de manera razonable.⁹⁸

La concepción empirista del sujeto moral inaugura la perspectiva sistemática sobre la función instrumental de la razón respecto de los sentimientos, opuesta a la función normativa que antes se le adscribía. David Hume ya había identificado la falacia naturalista en su libro *A Treatise on Human Nature* (1739-1740), con el argumento que ha sido conocido como la “ley de Hume”.⁹⁹ Dicho argumento alega la imposibilidad de derivar afirmaciones o conclusiones valorativas o morales desde meras premisas de hecho. No se puede derivar, según Hume, ninguna conclusión moral de sólo afirmaciones de cómo es mundo. En otras palabras, una conclusión moral sólo puede derivarse de premisas que a su vez presenten elementos valorativos. El predicado del imperativo moral (deber, bien), no puede derivarse exclusivamente de afirmaciones sobre el ser. Sería ilegítimo, por tanto, pasar de enunciados en modo puramente indicativo a conclusiones en modo imperativo. La lógica del discurso

⁹⁸ Cfr. MOORE, G. E., *Principia Ethica* (1903, revised edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1993), xxxvii + 313 pp., Moore acuña la “falacia naturalista” en la página 62 de esta edición, y la desarrolla y aplica a lo largo del libro a partir de su formulación en el primer capítulo. Sobre la relevancia de la falacia naturalista, véase: MASSINI CORREAS, Carlos I., *La falacia de la falacia naturalista* (Mendoza, EDIUM, 1995), pp. 17-22; ANDORNO, Roberto, *El paso del “ser” al “deber ser” en el pensamiento iusfilosófico de John Finnis*, en *Persona y Derecho*, 34 (1996), pp. 16-20; KRAUT, Richard, *Against absolute goodness* (New York, Oxford University Press, 2011), capítulos 1 y 2; JENSEN, Steven J., *Knowing the Natural Law: From precepts and inclination to deriving oughts* (Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2015), pp. 1-3.

⁹⁹ HUME, David, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740, editado por David F. Norton y Mary J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2000), libro III, parte I, sección I, pp. 293-302; GARRETT, Don, *Hume* (London and New York, Routledge, 2015), pp. 249-257.

moral exigiría extrema claridad en el desarrollo de la argumentación si se quiere evitar esta confusión.

Entre los autores, hay diversas disputas interpretativas sobre este pasaje. Existe la duda de si la intención de Hume fue sostener simplemente que el problema destacado radica en una falta de rigor en los razonamientos sobre filosofía moral, que hacen inexplicables las derivaciones desde una a otra clase de afirmaciones, o si dicha derivación es lógicamente imposible.¹⁰⁰

La complejidad de éste pasaje se encuentra, como ya aludimos, en la función que se le asigna a la razón en la motivación y justificación para la acción. De allí que la comprensión del “deber” presente múltiples problemas. En efecto, la controversia va más allá de la lógica del discurso moral. Corrientemente utilizamos la noción de “deber” ligada a una razón, finalidad o sentido directivo inteligible que guía y prescribe la realización de una acción. En este sentido, notamos que la diferencia fundamental está en cómo entendemos a la razón (si juega rol alguno) y su implicación en el mandato para actuar. El profesor MacIntyre distingue entre el deber moral y los imperativos, y resulta de utilidad comprender sus diferencias para captar la profundidad de la discusión en comentario¹⁰¹.

El deber moral se expresa como un imperativo sustentado en razones inteligibles para la acción. En cambio, los simples imperativos son prescripciones que no contienen razones inteligibles para su realización. Por tanto, y por el mismo motivo de no tener este fundamento racional, sus prescripciones no son comunicables, ya que no pueden ser defendidas sustantivamente como aplicables a toda persona ubicada en la misma situación. Así, el seguimiento de los imperativos sería una decisión estrictamente individual y formal, cuya causa última estaría en el deber (instrumental) sustentado en un sentimiento. Según MacIntyre, el motivo por el cual el deber deja de estar sustentado en razones se explicaría conforme el individualismo se va agudizando, lo cual oscurece la normatividad de los bienes que otorgan sentido inteligible a nuestros actos. La falta de ideales compartidos y la desaparición de las funciones sociales aceptadas vacían las reglas morales tradicionales.¹⁰² Esta noción de deber, entendido como un imperativo vacío de razones inteligibles para la acción, evidentemente no puede ser deducida de ninguna proposición meramente fáctica, esto es, sin ningún significado intrínsecamente inteligible.¹⁰³

Como Finnis ha destacado, Hume no sostiene ninguna concepción explícita de lo que entiende por razones justificadoras, sino que trata la cuestión de la obligación como un problema respecto de los motivos que mueven a las personas a actuar. Por tanto, no realiza la diferencia fundamental entre obligación y las causas motivantes.¹⁰⁴ La explicación de esto

¹⁰⁰ BAILLIE, James, *Hume on morality* (London and New York, Routledge, 2000), p. 126.

¹⁰¹ MACINTYRE, Alasdair, cit. (n. 53), pp. 169-170.

¹⁰² *Ibid.*, p. 170.

¹⁰³ Sobre cómo Hume transgrede su propia lógica, lo que no devalúa la relevancia de su argumento para la historia de la ética, véase: FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (4), pp. 70-75, en especial la p. 71 n. 43; MACINTYRE, Alasdair, cit. (n. 53), pp. 170-173; RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Ética general* (6ª edición, Pamplona, EUNSA, 2010), pp. 65-70, en especial la p. 67.

¹⁰⁴ FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 87.

se encuentra en el hecho de que Hume no considera seriamente la existencia de la razón práctica y de sus primeros principios.¹⁰⁵ Ahora bien, el mérito principal de Hume en esta materia está en haber destacado influyentemente, aunque sea de manera confusa, la imposibilidad de derivar desde verdades puramente especulativas conclusiones de naturaleza práctica o normativa.¹⁰⁶

En efecto, Hume se opone principalmente a la determinación de lo moralmente bueno por vía de una especulación puramente metafísica esencialista, como se encuentra en la obra de autores tales como Francisco Suárez, Gabriel Vásquez, Hugo Grocio y, especialmente, de Samuel Clarke.¹⁰⁷ Como ya dijimos, esta crítica de Hume es más profunda que una mera llamada de atención sobre la lógica de las conclusiones aportadas por la filosofía moral, ya que involucra una idea explícita y controvertida sobre la función de la razón humana en el ámbito de la acción. Para Hume la razón no tiene ningún significado práctico, sino que meramente dirige el impulso recibido del apetito o inclinación, ayudándonos a encontrar los medios para lograr los fines dispuestos por nuestras pasiones. La razón, en este sentido, tiene un rol estrictamente técnico, ya que no se ocupa de discernir entre lo bueno y lo malo, ni entre virtud y vicio. Son los sentimientos los que determinan la moralidad.¹⁰⁸

Para Hume, la razón es inerte, fría y desapasionada, sin capacidad de motivar a la acción. La función de la razón es afirmar cuestiones de hecho o respecto de relaciones con las circunstancias y situaciones referentes a las personas, no movernos a la acción.¹⁰⁹ Por tanto, de existir una razón práctica, ésta se fundamentaría en deseos pre-rationales que circunstancialmente, de hecho, resulta que tenemos. El correlato y objeto de los deseos humanos que motivan a la acción es la satisfacción, no la perfectibilidad.¹¹⁰ El problema aquí es la explicación de la relación entre los deseos y la comprensión (práctica). Hume propone la siguiente cadena de argumentación:

“Parece evidente que los fines últimos de los actos humanos no pueden en ningún caso explicarse por la *razón*, sino que se encomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin dependencia alguna de las facultades intelectuales. Preguntad a un hombre *por qué hace ejercicio*, y os responderá que *porque desea conservar la salud*. Si le preguntáis entonces *por qué desea la salud*, inmediatamente os contestará que *porque la enfermedad es dolorosa*. Si lleváis

¹⁰⁵ Como explica Finnis, en la postura de Hume: “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”. FINNIS, John, cit. (n. 2), p. 20. Cursivas en el original.

¹⁰⁶ FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 74-75; RHONHEIMER, Martin, *Ley Natural*, cit. (n. 11), pp. 32-33.

¹⁰⁷ FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 70-80; MACKIE, John Leslie, *Hume's Moral Theory* (London, Routledge, 1980), pp. 51-57; para una defensa de la postura de Clarke frente a los ataques de Hume, véase las pp. 44-50.

¹⁰⁸ Cabe agregar que Hume define la virtud como “cualquier acción mental o cualidad que le da al espectador un grato sentimiento de aprobación; y el vicio, lo contrario.” HUME, David, *Investigación sobre los principios de la moral* (traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2006), p. 185.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 183, 186 y 192.

¹¹⁰ FINNIS, John, cit. (n. 5), pp. 29 y 44.

vuestras inquisiciones más allá y deseáis que os dé una razón de *por qué odia el dolor*, es imposible que jamás pueda daros ninguna. Se trata de un fin último, y no puede ser referido a ningún otro objeto.”¹¹¹

Finnis ofrece una reinterpretación de Hume, ya que considera que en el fondo éste autor confunde a la razón (práctica) con las pasiones. Es la razón la que tiene la capacidad de respuesta y motivación para la acción que Hume asigna a éstas últimas. Los argumentos del filósofo escocés son contradictorios, ya que afirma que la finalidad de alcanzar juicios estables y universalizados otorga una razón suficiente para regular nuestros sentimientos de una determinada manera, lo cual revierte su argumentación a favor de la postura planteada por Finnis (el bien de la razonabilidad práctica).¹¹²

Nos parece que Finnis estaría de acuerdo con la opinión del profesor Frederick Copleston respecto de que: “en cierto sentido, santo Tomás destacó más que los empiristas ingleses clásicos el papel que la percepción sensible desempeña en el conocimiento. Pues si bien no excluyó la introspección o reflexión como fuente de conocimiento, no la menciona como una fuente paralela a la percepción sensible. En su opinión, la introspección o reflexión no es la fuente primigenia en el mismo sentido en que lo es la percepción sensible. Su punto de vista era que yo me doy cuenta de mi existencia como un yo, a través de actos concretos en los que percibo cosas materiales distintas de mí, y en tanto tengo una conciencia concomitante de esos actos como míos.”¹¹³ La relevancia de la experiencia para la adquisición del conocimiento en la obra de Finnis ya ha sido puesta en evidencia en el apartado anterior, pero estas conclusiones sirven para reafirmar la interpretación que nuestro autor realiza sobre las ideas del Aquinate en materia de teoría del conocimiento.

III. La prioridad epistémica de los primeros principios prácticos y la prioridad ontológica de la naturaleza humana.

La razón humana, con el acto cognitivo del razonamiento, busca sustancialmente el orden.¹¹⁴ Los diversos órdenes se pueden distinguir según las distintas formas en que la razón misma

¹¹¹ HUME, David, cit. (n. 106), p. 191. Cursivas en el original.

¹¹² En palabras de Hume: “cuando [un hombre] aplica a otro hombre los epítetos de *vicioso*, *odioso* o *depravado*, entonces está hablando otro lenguaje y expresa sentimientos que espera que coincidan con los de quienes le escuchan. En este caso debe, por tanto, apartarse de su privada y particular situación, y escoger un punto de vista que sea común a él y a los demás; debe poner en marcha algún principio universal de la especie humana y tocar una cuerda a cuyo son toda la humanidad pueda armonizarse y orquestarse. Por lo tanto, si lo que quiere decir es que el hombre en cuestión posee cualidades cuya tendencia es perniciosa para la sociedad, entonces ha escogido este punto de vista común y ha tocado ese principio humanitario en el que, siquiera en cierto grado, coinciden todos los hombres.” Cfr. HUME, David, cit. (n. 106), pp. 164-165. Cursivas en la obra original; FINNIS, John, *Reason, universality, and moral thought* (1971), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, pp. 125-129.

¹¹³ COPLESTON, Frederick C., cit. (n. 70), p. 30.

¹¹⁴ Grisez fundamenta esto de manera un tanto críptica en el contexto de su argumento cosmológico a favor de la existencia de Dios: “La comprensión está concernida con *qué* es algo y con el significado [*meaning*]; el conocimiento proposicional está concernido con lo que resulte de *ese* algo y con la verdad. El razonar está concernido con el *por qué*, esto es, con la explicación de la unidad de las distintas entidades, la cual consiste en la relación de una entidad a la otra. La unidad de entidades distintas es orden; por tanto, es peculiar a la razón el conocer orden.” GRISEZ, Germain, cit. (n. 82), p. 232.

está relacionada (ordenada) con su objeto de investigación. Para nuestro autor existen cuatro clases irreductibles de ciencias, siendo la ciencia del orden que podemos generar en nuestra deliberación, elección, y acciones voluntarias la que llamamos filosofía moral. Por tanto, esas ciencias se relacionan con los órdenes de la realidad con que nuestra razón se vincula, a saber, el orden natural, lógico, el de las elecciones auto-determinantes y moralmente significativas y el orden técnico.¹¹⁵

Para adquirir conocimiento de cualquiera de estas ciencias de manera adecuada, debemos iniciar la reflexión siguiendo, valga la redundancia, un orden de cognición. Coherente con su naturaleza, Finnis denomina éste orden “principio epistemológico”. El planteamiento lógico del principio es el siguiente: “La naturaleza de X es conocida al comprender las capacidades de X, las cuales son conocidas al comprender las actividades de X, las cuales son conocidas al comprender sus objetos.”¹¹⁶ Con esta explicación, advertimos que este principio es esencial para cualquier investigación científica, al ser de aplicación general y analógica en cada tipo de ciencia según sus objetos de estudio propios.

Como es habitual, Finnis sigue en esta materia lo dicho por Germain Grisez, el cual encuentra el antecedente de la distinción (ontológica) de los cuatro órdenes de la realidad en el comentario sobre la *Ética Nicomáquea* de Aristóteles escrito por santo Tomás de Aquino, titulado *Expositio in libros ethicorum Aristotelis* (libro 1, lección 1).¹¹⁷

Adicionalmente, en la temática sobre el principio metodológico de la ética es donde más se refleja la influencia de Bernard Lonergan en la obra de nuestro autor. En efecto, Finnis mismo reconoce que descubrió dicho principio en el libro *Method in Theology* (1972).¹¹⁸

¹¹⁵ Los cuatro órdenes referidos están constituidos por: “(1) ciencias sobre asuntos y relaciones {ordo} no afectados por nuestro pensamiento, i.e. sobre el ‘orden de la naturaleza {rerum naturalium}’ estudiado por la ‘filosofía natural’, que incluye a las ‘ciencias naturales’ {[scientia] naturalis}, las matemáticas, y la metafísica. (2) las ciencias sobre el orden que podemos traer a nuestro propio pensamiento, i.e. lógica en su sentido más amplio; (3) las ciencias sobre el orden que podemos traer a nuestra deliberación, elección, y acciones voluntarias, i.e. las ciencias morales, económicas, y políticas resumidamente llamadas *philosophia moralis*; (4) las ciencias sobre la multitud de artes prácticas, las tecnologías o técnicas que, al traer orden a toda clase de materia externa a nuestro pensar y voluntad, producen ‘cosas constituidas por la razón humana.’” FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 21-22. Con la misma secuencia y relevancia expuesta en este trabajo, véase: FINNIS, John, *Derecho Natural y Razonamiento Jurídico*, cit. (n. 43), pp. 18-21; FINNIS, John, *Natural Law: The Classical Tradition*, cit. (n. 79), p. 94. Ya encontramos esta distinción en *Natural Law and Natural Rights* (1980), pero con otro orden y en contextos más limitados. En particular, Finnis la plantea a propósito de la temática de la comunidad y las relaciones unificantes y de los (des)órdenes, y respecto de la explicación de la existencia. Cfr. FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 166-169; 404-413; FINNIS, John, *Natural Law*, cit. (n. 35), pp. 135-139, 157, 378-388, 457.

¹¹⁶ FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 29, 53.

¹¹⁷ GRIZEZ, Germain, cit. (n. 82), p. 398. Finnis cita esta obra del Aquinate como *In Decem Libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio y Sententia Libri Ethicorum* en: FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), p. 7; FINNIS, John, cit. (n. 1), p. xvi. En español encontramos la edición preparada por la Universidad de Navarra: AQUINO, Tomás de, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (traducción al castellano de Ana Mallea, estudio preliminar y notas por Celina A. Lértora, Pamplona, EUNSA, 2000).

¹¹⁸ Aunque Finnis destaca que Lonergan logra articular este principio, plantea sus dudas respecto de si éste autor lo empleó coherentemente en sus desarrollos sobre la deliberación, elección y acción. Cfr. FINNIS, John, cit. (n. 88), p. 935; LONERGAN, Bernard, *Method in Theology* (London, Darton, Longman and Todd, 1972), xii + 405 pp; LONERGAN, Bernard, cit. (n. 34), 390 pp.

Siendo el objeto del presente trabajo el desarrollar las ideas de Finnis en torno al conocimiento práctico, nos concentraremos en la ciencia que conocemos como filosofía moral o ética. Veremos la aplicación específica de este principio en el ámbito de la acción humana, y cómo los objetos de esos actos dirigen nuestra reflexión hacia el conocimiento de nuestra naturaleza.¹¹⁹ Ya nos referimos a los bienes humanos básicos como razones (básicas) para la acción, por lo que aquí tendremos que vincular lo dicho con la estructura del principio de cognición. La bondad de los bienes humanos está en los beneficios que su realización promete o anticipa como una oportunidad de perfección intrínsecamente deseable. La razón está naturalmente atraída por esos bienes. Ahora bien: ¿Cómo conocemos cuáles son los bienes humanos básicos o los objetos de los actos humanos? ¿Necesitamos saber que algo es un bien (teóricamente) antes de buscar participar en él mediante la acción?

Las ciencias que estudian los cuatro órdenes de la realidad consisten, a su vez, en cuatro clases distintivas de teoría. La irreductibilidad de los órdenes explica por qué el iusnaturalismo de Finnis no es alcanzado por la “ley de Hume”.¹²⁰ Los primeros principios de la razón práctica, esto es, de la ley natural, no son deducidos de ningún otro conjunto de principios ni tipo de ciencia, ya que son por definición inderivados. Aunque los *communissima* son estudiados por la filosofía moral, esa ciencia inicia sus desarrollos a partir de la experiencia práctica de la captación de los mismos. La ética no reflexiona sobre su objeto en abstracto, sino que inevitablemente presupone el conocimiento práctico originario de los primeros principios. La ética reflexiona sobre el acto de la razón práctica, a partir de su normatividad. Todo esto se explica por el carácter prescriptivo o directivo que el primer principio de la razón práctica –“el bien ha de hacerse y perseguirse, y el mal evitarse” (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*)– otorga al pensamiento práctico.¹²¹ El conjunto de los primeros principios de la razón práctica son, ya sabemos, determinaciones o especificaciones del primer principio, siendo éste su fundamento. Al pensar en hacer algo, estamos obligados a pensar según la estructura de dicho primer principio, esto es, en términos

¹¹⁹ Finnis reitera en múltiples escritos la aplicación fundamental de este principio para investigar la realidad dinámica y activa del ser humano. Según nos informa Finnis, las fuentes principales de las que se sirve para conceptualizar el principio epistémico se encuentran en las obras de Aristóteles, santo Tomás de Aquino y Bernard Lonergan. Cfr. FINNIS, John, cit. (n. 5), pp. 20-25; FINNIS, John, *Practical Reasoning*, cit. (n. 6), p. 169; FINNIS, John, *Is and Ought in Aquinas*, cit. (n. 48), pp. 146-148; FINNIS, John, *Natural Law*, cit. (n. 69), p. 204; FINNIS, John, *Prudence about ends* (1997), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, p. 179; FINNIS, John, *Aquinas*, cit. (n. 1), pp. 29-34, 53, 90-94, 102; FINNIS, John, *Natural Law: The Classical Tradition*, cit. (n. 79), p. 98; FINNIS, John, cit. (n. 2), pp. 24-25, 33; FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, cit. (n. 35), pp. 416-417, 439-440; FINNIS, John, *Introduction*, cit. (n. 6), pp. 5-6; FINNIS, John, *Natural Law Theories*, cit. (n. 16), sección 1.1.1; FINNIS, John, *Aquinas Moral, Political, and Legal Philosophy*, cit. (n. 14), secciones 1.1, apartado (v), y 2.5; FINNIS, John, *Response*, cit. (n. 88), pp. 931-933; FINNIS, John, *Reflections and Responses*, cit. (n. 23), pp. 469-471, 527.

¹²⁰ Finnis no explica en profundidad en qué consiste la irreductibilidad de cada orden ni cómo específicamente se relacionan el uno con el otro considerando los principios inderivados que les son propios. El planteamiento más desarrollado lo encontramos en la obra de Grisez, quien además titula cada uno de los cuatro órdenes, distinguiendo entre el orden físico, intencional, existencial y cultural. GRISEZ, Germain, cit. (n. 82), pp. 230-240. También es conveniente revisar: BOYLE, Joseph M., GRISEZ, Germain; TOLLEFSEN, Olaf, *Free Choice: A Self Referential Argument* (Notre Dame: Indiana, University of Notre Dame Press, 1976).

¹²¹ *ST I-II*, q. 94, art. 2c. Sobre esta materia, véase la nota n. 21.

de hacer y alcanzar lo bueno y evitar lo malo. El contenido de este principio se encuentra en los bienes humanos que expresan los diversos principios básicos de la razón práctica.

La filosofía moral es una ciencia que estudia el orden en la deliberación y en las acciones morales significativas y, por tanto, los criterios de moralidad. Ya sabemos que para Finnis los primeros principios de la razón práctica son los primeros principios de toda acción humana, y que se distinguen por ser auto-evidentes. Como tales, nos dirigen hacia sus objetos, los fines o bienes humanos. Los primeros principios en el pensamiento práctico, con los respectivos bienes (razones) que identifican, constituyen “las premisas para la deliberación.”¹²²

Si los primeros principios de la razón práctica son las premisas de toda deliberación, ya tenemos una respuesta respecto del inicio del proceso cognitivo que explica el principio epistémico. Aunque la razón no se ocupa sólo de deliberar, el conocimiento práctico de los bienes humanos y la filosofía moral que lo desarrolla, como ha sido presentado en este trabajo, es epistémicamente primario al conocimiento del orden físico que estudian las ciencias naturales. Este orden de la naturaleza es impuesto, presenta una especie de necesidad en su ser, no es generado ni afectado por nuestra razón y acción, sino que únicamente podemos limitarnos a considerarlo y constatarlo, aunque sea discursivamente. Las ciencias naturales que estudian dicho orden son parte de un género más amplio de ciencia, la filosofía natural. Además de las ciencias naturales, que obviamente entendemos que se incluyan como las ciencias que estudian el orden natural, las matemáticas y la metafísica también se dedican a develar este orden. Esta sería una primera interpretación de las ideas de Finnis.

Concretamente, Finnis sostiene que el conocimiento que podemos adquirir de este orden físico, en particular el conocimiento metafísico, es último en el orden cognitivo propio del conocimiento científico de los cuatro órdenes de la realidad. En otras palabras, Finnis parece postular que lo primario para el ser humano es la comprensión de los primeros principios de la razón práctica. Lo anterior, se manifiesta en el hecho de que podemos ser moralmente rectos sin poseer ciencia alguna, aun la propia de la filosofía moral.¹²³ El conocimiento del ser, de la naturaleza, no puede más que desarrollar aquel saber que es primario. John Finnis, en un escrito en coautoría con Germain Grisez y Joseph Boyle, explica esto como sigue: “Iniciando desde los primeros principios prácticos, que las personas humanas no seleccionan ni inventan, ellos *desarrollan* [*develop*] la posibilidad de su plenitud. En este desarrollo, el conocimiento práctico *anticipa* la plenitud posible—lo que ha de

¹²² FINNIS, John, cit. (n. 1), pp. 95-96. En concordancia con esta idea, resulta ilustrativo considerar lo dicho por Aristóteles: “El principio de la acción es, pues, la elección —como fuente de movimiento y no como finalidad—, y el de la elección es el deseo y la razón por causa de algo. De ahí que sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter. La reflexión de por sí nada mueve, sino la reflexión por causa de algo y práctica; pues ésta gobierna, incluso, al intelecto creador, porque todo el que hace una cosa la hace en vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (ya que es fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque el hacer bien las cosas es un fin y esto es lo que deseamos. Por eso, la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente y tal principio es el hombre.” ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea*, cit. (n. 19), VI, 2: 1139a31-1139b9.

¹²³ FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 85 y 109.

ser—hacia cuya realización guía a la acción. El *conocimiento* teórico de esta plenitud posible comienza y crece sólo conforme ella es desplegada [*unfolded*] y actualizada.”¹²⁴

Cabe preguntarse en este punto si esta representación del pensamiento de Finnis es totalmente compatible con la generalidad de sus argumentos, o si sólo es una interpretación parcial y simplificada. Considerando el contexto de las ciencias que nos proveen los cuatro órdenes de la realidad, una adecuada interpretación de los mismos exige destacar la relevancia de la naturaleza irreductible de cada orden para responder si lo recién dicho es coherente con lo escrito por Finnis.

Existe una segunda interpretación posible. Si entendemos que la prioridad cognoscitiva del orden existencial (i.e. objeto de la filosofía moral) se limita a su ámbito de conocimiento propio, esto es, a los primeros principios de la razón práctica y sus desarrollos posteriores, evitamos convertir a este conocimiento en el inicio de toda reflexión (teórica) o ciencia distinta a la filosofía moral. Descubrimos lo que es bueno para el ser humano, qué es lo que lo perfecciona, gracias a la captación de los primeros principios de la razón práctica, que se presentan espontáneamente —naturalmente— en nuestro intelecto una vez adquirida la experiencia necesaria para comprender sus contenidos proposicionales o sus términos. La comprensión inderivada de que algo es bueno (perfectivo) para nosotros es simultánea a la captación de su deseabilidad o normatividad (*prosequendum*). El orden que investiga la filosofía moral, reiteramos, tiene su origen en esa captación o conocimiento eminentemente práctico.

En este sentido, Finnis sintetiza lo dicho de la siguiente manera: “La aplicabilidad del axioma [principio epistémico] al campo de la existencia humana, libertad, y acciones es suficientemente claro. Los objetos de las acciones humanas son los bienes inteligibles identificados [*picked out*] y hacia los que nos dirigen los primeros principios de la razón práctica. Cuando son realizados mediante acciones libremente elegidas en circunstancias propicias, estos bienes contribuyen a conformar el florecimiento de los seres humanos y sus comunidades. Ese florecimiento es la manifestación de capacidades humanas en su máxima expresión [*at their fullest*]. Es el adecuado despliegue [*unfolding*] y revelación total de la naturaleza humana.”¹²⁵

Considerando las ideas anteriores, podemos afirmar que el principio epistémico en comento explica cómo se inicia nuestro conocimiento de los bienes humanos. En otras palabras, explica el orden epistémico natural desde los objetos no instrumentales de los actos humanos (bienes humanos), y cómo se participa en ellos mediante la realización de una acción que busca alcanzarlos. Las acciones humanas realizan y revelan las capacidades

¹²⁴ FINNIS, John, *Practical Principles*, cit. (n. 6), p. 118. Cursivas en el original. Véase la nota n. 6 sobre la noción de verdad práctica en el pensamiento de Grisez y Finnis.

¹²⁵ En su idioma original: “*And the axiom’s applicability to the field of human existence, freedom, and action is clear enough. The objects of human action are the intelligible goods picked out and directed to by practical reason’s first principles. These goods when realized by freely chosen actions in propitious circumstances go to make up the flourishing of human beings and their communities. That flourishing is the manifesting of human capacities at their fullest. It is the adequately full unfolding and disclosing of human nature.*” FINNIS, John, *Introduction*, cit. (n. 6), p. 5.

inherentes a nuestro ser, las perfeccionan al participar en los bienes intrínsecamente deseables cuya normatividad primariamente conocemos gracias a los *communissima*. A su vez, nuestras capacidades posibilitan la realización de nuestro ser o naturaleza, entendida como plenitud existencial. Nuestra naturaleza determina ontológicamente qué capacidades, acciones y objetos (fines, deberes) podemos libremente realizar en cuanto realidades personales con nuestras acciones. La comprensión de esa naturaleza en el campo de la filosofía moral tiene su fuente en el conjunto de principios prácticos primarios que llamamos *communissima*, que captamos en nuestra experiencia moral. En efecto: “La explicación de la *fuerza* [*source*] de la ley natural se centra en primer lugar en los dinamismos experimentados de nuestra naturaleza, y luego en los principios inteligibles que delimitan los aspectos de la plena realización humana, los valores básicos captados por el entendimiento humano.”¹²⁶

En palabras de Finnis: “las formas básicas de bien son oportunidades de *ser*; mientras más plenamente participa un hombre en ellos más es él lo que puede ser. Y para este estado de ser plenamente lo que uno puede ser, Aristóteles adoptó el término *physis*, que fue traducido al latín como *natura*. Así Tomás de Aquino dirá que estas exigencias [básicas de la razonabilidad práctica] son exigencias no sólo de la razón y de la bondad, sino también (por implicación) de la naturaleza (humana).” Y prosigue, aludiendo a la idea de una naturaleza en un sentido amplio, esto es, no solo la del ser humano: “El hecho de que los seres humanos tienen un cierto rango de impulsos, tendencias, o inclinaciones; y el hecho de que éstos tengan una cierta correspondencia, paralelismo, o “ajuste” con los estados de cosas que cualquier persona inteligente consideraría que constituyen la plena realización humana; y el hecho de que sin una dirección razonable las inclinaciones provocarían la ruina individual y comunitaria (“sanciones naturales”); y el hecho de que ciertos estados de cosas, leyes, condiciones o principios psicológicos, biológicos, climáticos, físicos, mecánicos y similares, afecten la realización del bienestar humano de maneras susceptibles de ser discutidas –todos éstos son hechos de un orden, externo a nuestro propio entendimiento, que nuestro entendimiento sólo puede descubrir. Este orden es llamado a menudo el orden de la naturaleza.”¹²⁷

Como ya se puede advertir, en esta materia Finnis sostiene que debemos distinguir entre el orden ontológico, esto es, de la esencia o naturaleza que fundamenta los objetos intrínsecamente deseables en los que participamos mediante la acción, y el modo de conocer esos objetos. La naturaleza subyace, se manifiesta y conforma los primeros principios de la razón práctica, pero primero conocemos los bienes humanos hacia los que aquellos nos dirigen. Es decir, llegamos a conocer qué capacidades son inherentemente humanas y qué clase de seres somos gracias a la captación originaria de los bienes humanos. La naturaleza humana –el orden del ser– puede ser adecuadamente conceptualizada por la ciencia de la filosofía moral, pero dicha investigación es teórica y subsiguiente a tal conocimiento práctico inicial. Como bien lo ha señalado el profesor Ángel Rodríguez: “si la experiencia

¹²⁶ FINNIS, John, *Ley Natural*, cit. (n. 4), pp. 426-427.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 134, 405-406. Cursivas en el original. El espaciado es nuestro.

moral es la fuente irrenunciable de la reflexión ética, la experiencia es también fuente de ilusiones y errores, no porque sea engañosa en sí misma, sino por las pretensiones personales, sociales, ideológicas, etc. que a veces la fuerzan y distorsionan. Tales errores han de ser y son de hecho corregidos por la Ética, pero ésta no dispone de otros medios, para operar esas correcciones, que una mejor lectura de la experiencia misma a la luz de los primeros principios prácticos y mediante la reflexión, el estudio, el diálogo, etc.”¹²⁸ Por tanto, aunque ontológicamente la bondad de todos los bienes (humanos) depende de la naturaleza (humana) o del ser que ellos perfeccionan, necesariamente conocemos primero dichos bienes, por el carácter auto-evidente de los *communissima*.

La interrelación de los cuatro órdenes, en especial entre el orden físico o de la naturaleza (primer orden) y el orden existencial que estudia la filosofía moral, es explicado por Grisez como sigue, en un texto que ya contiene implícito el principio epistémico: “El orden físico incluye el organismo humano. La persona corpórea conoce, actúa, simboliza (hace uso de símbolos) [*symbols (makes use)*]. El conocimiento comienza a partir de la sensación y experiencia. Pero el conocimiento humano también incluye la *negación* que excluye la verdad de una proposición y las razones que son suficientes para probar una determinada conclusión. Estas no son relaciones físicas; no están formuladas en leyes naturales. Los actos humanos presuponen emociones y deseos, intereses naturales y capacidades. Pero los actos humanos ocurren sólo si uno tiene la capacidad de realizar elecciones libres, de moldear [*shape*] nuestra vida personal, y de formar comunidades según compromisos. Simbolizar presupone materiales y poderes y metas que finalmente son naturales. Pero simbolizar también presupone inventividad o creatividad o usos establecidos según las cuales la naturaleza es apropiada y dominada, poseída y hecha para servir.”¹²⁹

Una vez adquirido el conocimiento práctico que la razón práctica hace posible, con los supuestos ya destacados, tal conocimiento comienza a integrar o se hace accesible para los conocimientos de naturaleza especulativa de los que disponemos. Por tanto, el actual conocimiento práctico que poseamos se constituye, posteriormente a su captación inderivada, en un conocimiento o saber de naturaleza científica en su más amplio sentido. Esta idea pone de relieve la interdependencia de cada una de las ciencias ya referidas, y es coherente con la tesis de que cada ciencia inicia la investigación de su orden de la realidad en base a los principios auto-evidentes que le son propios.¹³⁰

Dicho esto, encontramos una afirmación un tanto desconcertante en el libro *Aquinas* (1998) de Finnis, que apoyaría nuestra primera interpretación:

¹²⁸ En este sentido, Rodríguez agrega que: “Decir que la Ética Filosófica en muchos casos no hace más que justificar o precisar lo que ya se tiene por cierto en el plano práctico-normativo, no es una verdadera objeción. Lo criticable sería, por el contrario, que la Ética no fuera consciente de sus presupuestos prefilosóficos. El desconocimiento de estos presupuestos es el error característico de todas las formas de racionalismo ético.” RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, cit. (n. 101), ambas citas en la p. 54. Mayúsculas en el original.

¹²⁹ GRISEZ, Germain, cit. (n. 82), pp. 235-236. Cursiva en el original. El espaciado es nuestro.

¹³⁰ FINNIS, John, cit. (n. 48), p. 147 nota n. 7.

“Los metafísicos—cuyo conocimiento viene último en la secuencia propia para adquirir conocimientos científicos—pueden hacer uso del conocimiento que recogen [*glean*] a partir de ciencias epistemológicamente previas tales como la ética (*philosophia moralis*).”¹³¹

Si lo que quiso hacer presente nuestro autor fue simplemente el hecho de la irreductibilidad del objeto de conocimiento de cada ciencia relativa a los diversos órdenes de la realidad, al ser inderivados aunque interrelacionados, quizá en este pasaje dice más de lo que pretendía decir.

Al igual que en la temática de los bienes humanos, aunque Finnis sostiene haber descubierto el principio epistémico (metodológico) de la ética en la obra de Lonergan, no sigue a dicho autor de manera exacta. Finnis explicita, corrige y completa las ideas Lonergan, las hace suyas, y las aplica en el contexto del conocimiento (auto-evidente) de los primeros principios de la razón práctica.¹³² Cabe destacar que al escribir por primera vez sobre el principio en estudio en *Fundamentals of Ethics* (1983), Finnis no citó directamente *Method in Theology* en esa temática, aunque sí las fuentes de éste último libro respecto de la noción del mismo.¹³³

¹³¹ En su idioma original: “*Metaphysicians—whose knowledge comes last in the proper sequence for acquiring scientific knowledge—can deploy the knowledge they glean from epistemologically prior sciences such as ethics (philosophia moralis).*” FINNIS, John, cit. (n. 1), p. 92.

¹³² Para entender las diferencias entre el pensamiento de Finnis y Lonergan, véase: LAWRENCE, Frederick G., *Finnis on Lonergan: A Reflection*, en *Villanova Law Review*, 57 (2012) 5, pp. 849-871.

¹³³ Cfr. FINNIS, John, cit. (n. 5), p. 21, notas número 22 y 23, y p. 25; LONERGAN, Bernard, *Método en teología*, cit. (n. 34), p. 98 notas número 44 y 45. Lonergan alude a este principio de la siguiente manera: “en Aristóteles las ciencias son concebidas, no como autónomas, sino como prolongaciones de la filosofía y como determinaciones ulteriores de los conceptos fundamentales provenientes de la filosofía. Ocurre así, que mientras la psicología aristotélica manifiesta una intelección profunda de la sensibilidad y de la inteligencia humanas [sic], sus conceptos básicos se derivan, sin embargo, no de la consciencia intencional, sino de la Metafísica. Así, por ejemplo, «alma» no significa «sujeto», sino el «acto primero de un cuerpo orgánico», ya sea una planta, un animal o un hombre. De manera semejante, la noción de «objeto» no se deriva de una consideración de los actos intencionales; por el contrario, así como hay que concebir las potencias [i.e. capacidades] considerando sus actos, así hay que concebir los actos considerando sus objetos, es decir, sus causas eficientes o finales. Como en la psicología, también en la física los conceptos básicos son metafísicos. Así como un agente es principio de movimiento en el que mueve, así la naturaleza es principio de movimiento en lo movido. Pero el agente es agente porque está en acto. La naturaleza es materia o forma, y más bien forma que materia. La materia es pura potencia. El movimiento es acto incompleto, es decir, el acto de lo que aún está en potencia.” (p. 98) El espaciado es nuestro. Como ya dijimos, Finnis no cita *Method in Theology* al hablar del principio epistémico en *Fundamentals of Ethics*, sino que nos remite a un artículo de Lonergan que resume y comenta sus ideas planteadas en *Insight: A Study of Human Understanding* (1957). Este artículo es aún más explícito en su formulación sobre el principio: “Hay una común [*standard*] distinción Aristotélica y Tomista entre lo que es primero *quoad se* [objetivamente, en el orden del ser] y lo que es primero *quoad nos* [subjetivamente, para nosotros, en el orden del conocer]. Si uno pregunta qué es primero *quoad se*, por causas ontológicas, la esencia del alma fundamenta las potencias, las potencias fundamentan los actos, y los actos fundamentan el conocimiento de los objetos. Pero si uno pregunta qué es primero *quoad nos*, por razones cognoscitivas, el orden es el inverso: el conocimiento de los objetos fundamenta el conocimiento de los actos, el conocimiento de los actos fundamenta el conocimiento de las potencias, el conocimiento de las potencias fundamenta el conocimiento de la esencia del alma. Al mostrar esto, entonces, el ontológico y el cognitivo no son alternativas incompatibles sino procedimientos interdependientes. Si uno está asignando causas ontológicas, uno debe comenzar desde la metafísica; si uno está asignando razones cognoscitivas, uno debe comenzar desde el conocimiento. Así como uno no puede asignar causas ontológicas sin tener razones

Un ejemplo de recepción concreta del principio epistémico formulado por Finnis en su aplicación al campo de la ética, en un autor que no es un colaborador habitual de Finnis y que no forma parte de la “nueva escuela del derecho natural”, la encontramos en la obra de Martin Rhonheimer.¹³⁴

Como esperamos que haya quedado claro en este trabajo, la lógica de tal principio ya se encontraba implícita, pero no por eso ausente en su aplicación, en los argumentos de Finnis presentados en su obra *Natural Law and Natural Rights*, por lo que *Fundamentals of Ethics* en gran medida solo explicita lo ya dicho por Finnis en ese libro.¹³⁵

cognoscitivas; tampoco puede haber razones cognoscitivas sin las correspondientes causas ontológicas.” LONERGAN, Bernard, *Collection: Papers by Bernard Lonergan* (1967), ahora, en CROWE, Frederick E.; DORAN, Robert M. (eds.), *Collected Works of Bernard Lonergan* (Toronto, University of Toronto Press, 1993), IV, pp. 143-144. Cursivas en el original. Como se puede apreciar, Finnis modifica insustancialmente la terminología instaurada por Lonergan, esto es, cambia lo que éste último entiende por *quoad nos* u orden cognoscitivo, por orden epistemológico o principio epistémico, lo cual es sinónimo de cognoscitivo. Eso sí, Lonergan habla de esencia y alma, y Finnis prefiere hablar de la naturaleza humana como culmen epistémico y ontológico. *Ut supra* nota n. 115.

¹³⁴ Cfr. RHONHEIMER, Martin, *Practical Reason, Human Nature, and the Epistemology of Ethics*, cit. (n. 11), pp. 873-887; RHONHEIMER, Martin, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica* (traducción al castellano por José Carlos Mardomingo, 2ª edición, Madrid, Rialp, 2007), pp. 192-197, 278, 313-314. A modo ejemplar: “la esencia de las cosas no nos es conocida en sí misma; la conocemos en virtud de las facultades que surgen de esa esencia y de los actos de dichas facultades, pues sólo en ellos se revela como esencia la naturaleza subyacente.” (p. 193).

¹³⁵ A modo de ejemplo: “para Tomás de Aquino la manera de descubrir qué es moralmente recto (virtud) y desviado (vicio) no es preguntar qué está de acuerdo con la naturaleza humana, sino qué es razonable. Y esta investigación nos conducirá, al final, hasta los primeros principios *inderivados* de razonabilidad práctica, principios que no hacen ninguna referencia a la naturaleza humana, sino sólo al bien humano. Del principio al fin de sus exposiciones sobre ética, las categorías primarias para Tomás de Aquino son lo “bueno” y lo “razonable”; lo “natural” es, desde el punto de vista de su ética, un apéndice especulativo añadido a modo de reflexión metafísica, *no* un instrumento con el cual moverse hacia o desde los *prima principia per se nota* prácticos.” FINNIS, John, cit. (n. 4), p. 69. Cursivas en el original.

CONCLUSIÓN

Para Finnis la ruptura o diferencia fundamental entre las teorías modernas y clásicas de derecho natural se encuentra en el reconocimiento y aplicación del principio epistemológico aquí desarrollado. Por tanto, la aproximación a los bienes humanos y la relación que aquellos tienen con nuestra naturaleza determina uno u otra calificación. Si se sigue el orden lógico del principio aludido en las investigaciones sobre filosofía moral, se estará respetando un orden que no es arbitrario ni artificial, sino necesario, innato y natural para nuestra inteligencia respecto de esa comprensión. Para Finnis, la teoría clásica del derecho natural respeta esta lógica inherente a nuestra estructura racional, por lo que se adscribe como un continuador de la misma.¹³⁶

La relevancia jurídica de las ideas expuestas en este trabajo no sólo se explica por la respuesta sobre el origen de la normatividad moral y jurídica que Finnis defiende en base a su concepción de la razón práctica. En efecto, aunque esa sola idea nos parece meritoria de destacarse, Finnis realiza algunas constataciones fundamentales sobre el razonamiento propio de un abogado y de un juez, que se derivan lógicamente de las ideas fundacionales y más bien abstractas aquí expuestas. Para Finnis, el derecho desde una perspectiva sustantiva tiene “su existencia como criterios directivos para las deliberaciones en conciencia de quienes tienen la responsabilidad de decidir (hacer justicia) según derecho. Desde este punto de vista “interno”, los hechos sociales de posición aportan muy poco y demasiado. Muy poco porque, en los casos de *desarrollo* jurídico del tipo que he esbozado, estos hechos, aunque no son irrelevantes, deben completarse con las normas morales a aplicar por verdaderas. Y demasiado porque, a veces, las fuentes fáctico-sociales producen normas tan viciadas desde el punto de vista moral que incluso los jueces que han jurado seguir el derecho deben rechazarlas a favor de reglas alternativas más coherentes con los principios morales (plena razonabilidad práctica) y con todas aquellas otras partes del derecho puesto que son coherentes con los principios morales.”¹³⁷

La filosofía moral es la especialidad de Finnis, pero ello no debiese evitar que la misma metafísica que utiliza en sus desarrollos sobre ética, notoria en el lenguaje que utiliza, conlleven una falta de advertencia en sus presupuestos explicativos. Finnis reconoce este vacío, al admitir que sus obras presuponen posiciones metafísicas no siempre defendidas de manera detallada.¹³⁸ Una cosa es explicar la autonomía de la filosofía moral por su origen en

¹³⁶ FINNIS, John, *Natural Law: The Classical Tradition*, cit. (n. 79), pp. 95-98.

¹³⁷ FINNIS, John, *Sobre la incoherencia del positivismo jurídico* (traducción de C. Pereira Sáez, 2000), ahora, en LEGARRE, Santiago, MIRANDA, Alejandro; ORREGO, Cristóbal (eds.), *La lucha por el derecho natural: Actas de las Jornadas en Homenaje a John Finnis. A los 25 años de la publicación de Natural Law and Natural Rights*, en *Cuadernos de Extensión Jurídica*, 13 (2006), p. 51. Cursiva en el original.

¹³⁸ Finnis nombra los siguientes presupuesto metafísicos en su argumentación: “por ejemplo, los cuatro tipos de orden, la realidad y perdurabilidad de las elecciones libres, la distintividad [*distinctness*] de la especie humana, la naturaleza de la vida humana corporal como distinta de otros aspectos básicos de la plenitud humana, la existencia de un creador incausado, los principios de un juicio empírico sólido, entre otros.” El texto original: “for example, the four types of order, the reality and lastingness of free choice, the distinctness of the human

los *communissima*, pero para arribar a esa conclusión y para hacer inteligible su verdad, se necesita realizar un desarrollo progresivo desde la ética a la metafísica. Por tanto, creemos que es necesario precisar los términos utilizados por nuestro autor en estudio en un marco teórico más amplio que el de la ética, ya que si no se realiza no se comprenderán sus desarrollos de manera cabal. Aun cuando el arco discursivo de Finnis sigue básicamente esta lógica natural desde la ética a la metafísica, ya en el plano de la filosofía moral como ciencia teórica, que es desde dónde escribe necesariamente Finnis, necesitamos explicar en profundidad cada concepto no auto-evidente u obvio. Sabemos que el sentido común hace innecesarias muchas explicaciones, pero en este ámbito es la misma auto-evidencia la que necesita argumentarse, aun corriendo el riesgo de ser reiterativo, insistente o excesivamente fastidioso. Lo anterior nos parece importante de resaltar, en especial cuando Finnis pretende presentar argumentos que considera relevantes y ampliamente incomprendidos, como lo serían la aplicación del principio epistémico al ámbito de la ética y los cuatro órdenes con los que nuestra inteligencia se relaciona.

En este sentido, nos parece más conveniente el orden expositivo presentado por la profesora Eleonore Stump en su obra sobre el pensamiento de santo Tomás de Aquino.¹³⁹ En ella, desarrolla la temática de la naturaleza del ser humano partiendo por el estudio del alma, luego explicando los fundamentos de nuestra capacidad de cognición y los mecanismos según los cuales adquirimos conocimiento, arribando finalmente a la materia sobre la libertad, acción, intelecto y voluntad. Esa integración nos parece que se encuentra en Finnis, pero no en ese orden y no con el nivel de profundidad presentado por esta autora. Este orden de tratamiento no alteraría necesariamente las conclusiones de Finnis, sino que creemos que las haría más comprensibles. La necesidad de un mayor desarrollo metafísico en la obra de Finnis ha sido fuertemente sostenida por el profesor David S. Oderberg, y compartimos su opinión:

“La reconexión de la metafísica y la ética debe estar en el corazón del proyecto de la ley natural. No solo debe la teoría de la ley natural avanzar en el frente aplicado, debe también profundizar sus fundamentos conceptuales y localizarse dentro de áreas más amplias de interés filosófico.”¹⁴⁰

Valoramos el hecho de que Finnis contribuya a rescatar el antiguo adagio metafísico *agere sequitur esse*, esto es, el obrar, la actividad u operación sigue, y manifiesta así, el ser. Lo que se nos presenta normativamente como bueno es conforme a la naturaleza por el orden que la razón demanda con sus exigencias auto-evidentes. Ya lo había dicho santo Tomás de Aquino: llamamos a la sustancia “naturaleza” cuando se la considera como un centro de

species, the nature of human bodily life as distinct from the other basic aspects of human flourishing, the existence of an uncaused creator, the principles of sound empirical judgment, and so forth.” FINNIS, John, Practical Reasoning in Law: Some clarifications (1990), ahora, en EL MISMO, Philosophy of Law: Collected Essays (Oxford, Oxford University Press, 2011), IV, p. 353.

¹³⁹ STUMP, Eleonore, cit. (n. 96), capítulo II, pp. 189-306.

¹⁴⁰ ODERBERG, David S., *The Metaphysical Foundations of Natural Law*, en ZABOROWSKI, H. (ed.), *Natural Moral Law in Contemporary Society* (Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2010), p. 75.

actividad, y la llamamos “esencia” cuando se la considera como definible.¹⁴¹ La verdad de aquél adagio nos parece que se hace notoria al basarse en la experiencia moral común a todo ser humano con uso de razón, aunque sabemos que esa afirmación requiere de aun más desarrollos e integración con otras ciencias que los que ha podido ofrecer Finnis. Por supuesto, esta no puede ser la labor de una sola persona, pero nos parece que Finnis ha avanzado bastante en ese camino.

ELENCO DE FUENTES

I. Libros.

1. ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* (traducción al castellano de Julio Pallí Bonet, Barcelona, Gredos, 2008), 304 pp.
2. ARISTÓTELES, *Metafísica* (introducción, traducción al castellano y notas por Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994), 583 pp.
3. AQUINO, Tomás de, *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles* (traducción al castellano de Ana Mallea, estudio preliminar y notas por Celina A. Lértora, Pamplona, EUNSA, 2000).
4. BAILLIE, James, *Hume on morality* (London and New York, Routledge, 2000), viii + 213 pp.
5. BOYLE, Joseph M., GRISEZ, Germain; TOLLEFSEN, Olaf, *Free Choice: A Self Referential Argument* (Notre Dame: Indiana, University of Notre Dame Press, 1976).
6. COPLESTON, Frederick C., *El pensamiento de santo Tomás* (1955, traducción al castellano por Elsa Cecilia Frost, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1960¹⁰), 340 pp.
7. FINNIS, John, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory* (Oxford, Oxford University Press, 1998), xxii + 385 pp.
8. FINNIS, John, *Fundamentals of Ethics* (Washington D. C., Georgetown University Press, 1983), x + 163 pp.
9. FINNIS, John, *Ley Natural y Derechos Naturales* (traducción al castellano de Cristóbal Orrego Sánchez, con la colaboración de Raúl Madrid Ramírez, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000), 455 pp.

¹⁴¹ COPLESTON, Frederick C., cit. (n. 70), p. 105.

10. FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights* (2ª edición, Oxford, Oxford University Press, 2011), xvi + 494 pp.
11. FINNIS, John, *Philosophy of Law: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), IV, xii + 509 pp.
12. FINNIS, John, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, xii + 365 pp.
13. GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *Objetividad ética* (Valparaíso, EDEVAL, 1995), 157 pp.
14. GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *Razón práctica y derecho natural. El iusnaturalismo de Tomás de Aquino* (Valparaíso, EDEVAL, 1993), xiv + 310 pp.
15. GARRETT, Don, *Hume* (London and New York, Routledge, 2015), xxiii + 360 pp.
16. GÓMEZ-LOBO, Alfonso, *Los bienes humanos. Ética de la ley natural* (traducción al castellano de María Alejandra Carrasco, Santiago de Chile, Mediterráneo, 2006), 174 pp.
17. GRISEZ, Germain, *Beyond the New Theism: A Philosophy of Religion* (Notre Dame: Indiana, University of Notre Dame Press, 1975); reimpresso con un nuevo prefacio, como: *God? A Philosophical Preface to Faith* (South Bend: Indiana, St. Augustine's Press, 2005), xxvi + 418 pp.
18. GRISEZ, Germain; SHAW, Russell, *La Vida Realizada en Cristo* (traducción al castellano de Charles J. Merrill, Madrid, Ediciones Palabra S. A., 2009), 443 pp.
19. GRISEZ, Germain; SHAW, Russell, *Ser persona. Curso de ética* (traducción al castellano de Manuel Alcázar García, Madrid, Ediciones Rialp, 1993), 233 pp.
20. HUME, David, *A Treatise of Human Nature* (1739-1740, editado por David F. Norton y Mary J. Norton, Oxford, Oxford University Press, 2000), 626 pp.
21. HUME, David, *Investigación sobre los principios de la moral* (traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza, 2006), 231 pp.
22. IRWIN, Terence, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study: From Socrates to the Reformation* (Oxford, Oxford University Press, 2007), I, xxvii + 812 pp.
23. JENSEN, Steven J., *Knowing the Natural Law: From precepts and inclination to deriving oughts* (Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2015), pp. 3-6; 256 pp.
24. KEOWN, John; GEORGE, Robert P. (eds.), *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis* (Oxford, Oxford University Press, 2013), xxii + 615 pp.

25. KRAUT, Richard, *Against absolute goodness* (New York, Oxford University Press, 2011), capítulos 1 y 2.
26. KRAUT, Richard, *Aristotle: Political Philosophy* (Oxford, Oxford University Press, 2002), capítulos 2 y 3.
27. LONERGAN, Bernard, *Collection: Papers by Bernard Lonergan* (1967), ahora, en CROWE, Frederick E.; DORAN, Robert M. (eds.), *Collected Works of Bernard Lonergan* (Toronto, University of Toronto Press, 1993), IV, xviii + 349 pp.
28. LONERGAN, Bernard, *Insight: A Study of Human Understanding* (1957), ahora, en CROWE, Frederick E.; DORAN, Robert M. (eds.), *Collected Works of Bernard Lonergan* (Toronto, University of Toronto Press, 1997), III, xxvii + 875 pp.
29. LONERGAN, Bernard, *Method in Theology* (London, Darton, Longman and Todd, 1972), xii + 405 pp.
30. LONERGAN, Bernard, *Método en teología* (traducción al castellano de Gerardo Temolina, 4ª edición, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2006), 390 pp.
31. LONERGAN, Bernard, *Understanding and Being: The Halifax Lectures on Insight* (1980), ahora, en MORELLI, Elizabeth A.; MORELLI, Mark D. (eds.), *Collected Works of Bernard Lonergan* (Toronto, University of Toronto Press, 2005), V. xix + 467 pp.
32. MACINTYRE, Alasdair, *Historia de la ética* (traducción al castellano de Roberto Juan Walton, 2ª reimpresión, Barcelona, Paidós, 1982), 259 pp.
33. MACKIE, John Leslie, *Hume's Moral Theory* (London, Routledge, 1980), 166 pp.
34. MASSINI CORREAS, Carlos I., *La falacia de la falacia naturalista* (Mendoza, EDIUM, 1995), 145 pp.
35. MAY, William E., *An Introduction to Moral Theology* (2ª edición, Huntington, Our Sunday Visitor, 2003), 314 pp.
36. MCINERNEY, Ralph, *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice* (Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1992), 245 pp.
37. MOORE, G. E., *Principia Ethica* (1903, revised edition, Cambridge, Cambridge University Press, 1993), xxxvii + 313 pp.
38. ODERBERG, David S.; CHAPPELL, Timothy (eds.), *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law* (New York, Palgrave Macmillan, 2004), viii + 272 pp.
39. PEIRCE, Charles Sanders, *Conferencias en Harvard sobre el pragmatismo* (1903), ahora, en HOUSER, Nathan; KLOESEL, Christian (eds.), *Obra filosófica reunida* (traducción al

castellano por Darin McNabb, revisión de la traducción por Sara Barrena, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2012), II: (1893-1913), pp. 193-310.

40. RHONHEIMER, Martin, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica* (traducción al castellano por José Carlos Mardomingo, 2ª edición, Madrid, Rialp, 2007), 452 pp.

41. RHONHEIMER, Martin, *Ley Natural y Razón Práctica. Una visión tomista de la autonomía moral* (traducción al castellano por María Yolanda Espiña Campos, 2ª edición, Pamplona, EUNSA, 2006), 576 pp.

42. RHONHEIMER, Martin, *Sexualidad y Responsabilidad: La anticoncepción como problema ético*, en EL MISMO, *Ética de la Procreación* (traducción de José Mardomingo y José Ramón Pérez-Arangüena, Madrid, Rialp, 2004), 282 pp.

43. RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel, *Ética general* (6ª edición, Pamplona, EUNSA, 2010), 311 pp.

44. SHIELDS, Christopher, *Aristotle* (2ª edición, London, Routledge, 2014), 505 pp.

45. STUMP, Eleonore, *Aquinas* (London and New York, Routledge, 2003), xx + 611 pp.

46. VIGO, Alejandro, *Aristóteles: Una Introducción* (Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2007), xi + 275 pp.

II. Artículos de libros y revistas.

1. ANDORNO, Roberto, *El paso del “ser” al “deber ser” en el pensamiento iusfilosófico de John Finnis*, en *Persona y Derecho*, 34 (1996), 9-32.

2. BROCK, Stephen L., *La ley natural, la comprensión de los principios y el bien universal* (2011), ahora, en EL MISMO, *El alma, la persona y el bien. Estudios antropológicos desde la metafísica de Tomás de Aquino* (traducción al castellano de Carlos R. Domínguez y Liliana B. Irizar, Bogotá, San Pablo, 2014), pp. 245-285.

3. BROCK, Stephen L., *Practical Truth and Its First Principles in the Theory of Grisez, Boyle, and Finnis*, en *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 15 (2015) 2, pp. 303-329.

4. FINNIS, John, *Derecho Natural y Razonamiento Jurídico*, en *Persona y Derecho*, 33 (traducción al castellano de Carlos I. Massini Correas, 1995), pp. 9-39.

5. FINNIS, John, *Natural Law* (1996), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, pp. 199-211.

6. FINNIS, John, *Natural Law: The Classical Tradition* (2002), ahora, en EL MISMO, *Philosophy of Law: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), IV, pp. 91-156.

7. FINNIS, John, *Foundations of practical reason revisited*, en *The American Journal of Jurisprudence*, 50 (2005), pp. 109-131.
8. FINNIS, John, *Introduction*, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, pp. 1-15.
9. FINNIS, John, *Is and ought in Aquinas* (1987), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, pp. 144-155.
10. FINNIS, John, *On creation and ethics* (1989), ahora, en EL MISMO, *Religion and Public Reasons: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), V, pp. 179-188.
11. FINNIS, John, *Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man* (1984), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, pp. 159-172.
12. FINNIS, John, *Practical Reasoning in Law: Some clarifications* (1990), ahora, en EL MISMO, *Philosophy of Law: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), IV, pp. 353-374.
13. FINNIS, John, *Prudence about ends* (1997), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, pp. 173-186.
14. FINNIS, John, *Reflections and Responses*, en KEOWN, John; GEORGE, Robert P. (eds.), *Reason, Morality, and Law: The Philosophy of John Finnis* (Oxford, Oxford University Press, 2013), pp. 459-584.
15. FINNIS, John, *Response*, en *Villanova Law Review*, 57 (2012) 5, pp. 925-955.
16. FINNIS, John, *Revisando los fundamentos de la razón práctica*, en *Persona y Derecho*, 64 (traducción al castellano de Carlos I. Massini Correas, 2011), pp. 15-42.
17. FINNIS, John, *Reason, universality, and moral thought* (1971), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, pp. 125-129.
18. FINNIS, John, *Scepticism's self-refutation* (1977), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, pp. 62-80.
19. FINNIS, John, *Self-Referential (or Performative) Inconsistency: It's Significance for Truth* (2005), ahora, en EL MISMO, *Reason in Action: Collected Essays* (Oxford, Oxford University Press, 2011), I, pp. 81-91.
20. FINNIS, John, *Sobre la incoherencia del positivismo jurídico* (traducción de C. Pereira Sáez, 2000), ahora, en LEGARRE, Santiago, MIRANDA, Alejandro; ORREGO, Cristóbal (eds.), *La lucha por el derecho natural: Actas de las Jornadas en Homenaje a John Finnis. A los*

25 años de la publicación de Natural Law and Natural Rights, en *Cuadernos de Extensión Jurídica*, 13 (2006), pp. 45-61.

21. GARCÍA-HUIDOBRO, Joaquín, *Sobre la verdad práctica en Tomás de Aquino* (1994), ahora, en EL MISMO, *Objetividad ética* (Valparaíso, EDEVAL, 1995), pp. 87-116.

22. GRISEZ, Germain, *El Primer Principio de la Razón Práctica. Un Comentario al Art. 2 de la Q. 94 de la I-II de la Suma Teológica de Sto. Tomás*, en *Persona y Derecho*, 52 (traducción al castellano de Diego Poole, 2005), pp. 275–337.

23. GRISEZ, Germain, *Natural Law and Natural Inclinations: Some Comments and Clarifications*, en *New Scholasticism*, 61 (1987), pp. 307–20.

24. GRISEZ, Germain; BOYLE, Joseph; FINNIS, John, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, en *The American Journal of Jurisprudence*, 32 (1987), pp. 99-151.

25. GRISEZ, Germain, *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*, en *Natural Law Forum*, 10 (1965), pp. 168-201.

26. GRISEZ, Germain, *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, 1-2, Question 94, Article 2*, en KENNY, Anthony (ed.), *Aquinas: A Collection of Critical Essays* (Garden City: New York, Doubleday & Company, 1969), pp. 340-382.

27. IRWIN, Terrence, *Aquinas, Natural Law, and Aristotelian Eudaimonism*, en KRAUT, Richard (ed.), *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics* (Oxford, Blackwell Publishing, 2006), pp. 323-341.

28. LAWRENCE, Frederick G., *Finnis on Lonergan: A reflection*, en *Villanova Law Review*, 57 (2012) 5, pp. 849-871.

29. MATAVA, Robert J., *'Is' 'ought' and moral realism II: Toward a clearer understanding of the ontological and epistemological foundations of practical understanding*, en SILAR, Mario; SCHWEMBER, Felipe (eds.), *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad*, en *Cuadernos de Anuario Filosófico*, 212 (2009), pp. 145-156.

30. ODERBERG, David S., *The Structure and Content of the Good*, en ODERBERG, David S.; CHAPPELL, Timothy (eds.), *Human Values: New Essays on Ethics and Natural Law* (New York, Palgrave Macmillan, 2004), pp. 127-165.

31. ODERBERG, David S., *The Metaphysical Foundations of Natural Law*, en ZABOROWSKI, H. (ed.), *Natural Moral Law in Contemporary Society* (Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2010), pp. 44-75.

32. RHONHEIMER, Martin, *Practical Reason, Human Nature, and the Epistemology of Ethics. John Finnis's Contribution to the Rediscovery of Aristotelian Ethical Methodology in Aquinas's Moral Philosophy: A Personal Account*, en *Villanova Law Review*, 57 (2012) 5, pp. 873-887.

33. SIMPSON, Peter, *Practical Thinking: Some Comments on Finnis and Aquinas* (1990), ahora, en EL MISMO, *Vices, Virtues, and Consequences. Essays in Moral and Political Philosophy* (Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2001), pp. 124-136

III. Consultas electrónicas.

1. FINNIS, John, *Aquinas Moral, Political, and Legal Philosophy*, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer, 2014 Edition), ZALTA, Edward N. (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/aquinas-moral-political/>>. [consulta: 22 mayo, 2014]

2. FINNIS, John, *Natural Law Theories*, en *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer, 2014 Edition), ZALTA, Edward N. (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2014/entries/natural-law-theories/>>. [consulta: 3 junio, 2014]