

John Finnis, Robert P. George y la nueva teoría del Derecho natural

Francisco J. Contreras | Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad de Sevilla



Imagen: John Finnis y Robert P. George

La llamada “nueva teoría del Derecho natural” (cuyos representantes más conocidos son John Finnis, Germain Grisez, Joseph Boyle y Robert P. George) se entiende a sí misma como un proyecto restaurador de la inspiración originaria de la tradición iusnaturalista aristotélico-tomista. Según Finnis, la mayor parte de las teorías del Derecho natural elaboradas entre los siglos XVII y XX se nutren más de las reelaboraciones de Gabriel Vázquez y Francisco Suárez que de la genuina fuente aristotélico-tomista¹.

1 “It is Grisez’s [and, therefore, Finnis’s] contention that a caricature of Thomistic natural law has been accepted as good money for a long time, that this caricature owes far more to Vázquez and Suárez than it does to Thomas [Aquinas], and that this caricature is open to a number of devastating criticisms which are ineffective against the

Y el iusnaturalismo suareciano, en opinión de Finnis², es racio-voluntarista. De un lado, la razón identificaría ciertos comportamientos como coherentes con la naturaleza racional del hombre (y por tanto³ moralmente correctos) y otros como incoherentes con ella (y por tanto moralmente incorrectos): éste sería el elemento racionalista. De otro, Dios ordena que el hombre practique lo moralmente correcto (es decir, lo que favorece el pleno desarrollo de la naturaleza

view of Thomas Aquinas properly understood” (McINERNEY, Ralph, “The principles of natural law”, *American Journal of Jurisprudence* (1987), p. 6).

2 Cf. FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights* [1980], Clarendon Press, Oxford, 1988, pp. 45-46.

3 En este “por tanto” radican los problemas, pues implica, en opinión de Finnis, falacia naturalista.

humana) y se abstenga de lo incorrecto: éste sería el elemento voluntarista. Según Suárez, sólo hay obligación moral allí donde un superior ordena algo a un inferior.

Según Finnis, **el iusnaturalismo suareciano resulta insatisfactorio** por dos razones. En primer lugar, porque **incurre en falacia naturalista: convierte sin más el ser** (coherencia o no de los comportamientos con “la naturaleza racional del hombre”) **en deber ser** (corrección o incorrección moral)⁴. En segundo lugar, porque supone una desfiguración del verdadero iusnaturalismo tomista: según Finnis, Santo Tomás habla sobre todo de “bienes” o “fines” intrínsecamente deseables, y no de la rectitud moral de aquellos comportamientos que sean coherentes con la naturaleza humana.⁵

4 Finnis, por tanto, toma en serio la crítica de Hume y Moore de la “falacia naturalista” (imposibilidad de derivar proposiciones de deber ser a partir de proposiciones de ser). En su opinión, en la obra de Santo Tomás se encuentran “los materiales” para construir una teoría iusnaturalista que no incurra en falacia naturalista. Finnis reconoce que Santo Tomás no terminó de perfilar dicha teoría: el propio Finnis pretende, pues, culminar lo que Santo Tomás dejó incompleto: “The reason for making the attempt [to “complete” what Aquinas left undone] is that a theory of practical reasonableness, of forms of human good, and of practical principles, such as the theory Aquinas abumbrated but left insufficiently elaborated, is untouched by the objections which Hume (and after him the whole Enlightenment and the post- Enlightenment current of ethics) was able to raise against the tradition of rationalism eked out by voluntarism. That tradition presented itself as the classical or central tradition of natural law theorizing, but in truth it was peculiar to late scholasticism [Vázquez-Suárez]” (FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 46-47). “The most popular image of natural law has to be abandoned. The corresponding and most popular objection to all theories of natural law [namely, that it suffers from “naturalistic fallacy”] has to be abandoned too” (FINNIS, John, op. cit., p. 33).

5 “Aquinas’s treatment of all these issues is saturated with the interrelated notions, “end” and “good”; the terms “obligation”, “superior”, and “inferior” scarcely appear, and the notion of conformity to nature is virtually absent. In Suárez and Vázquez the terms “end” and “good” are almost entirely gone, replaced by “right” and “wrong” and cognate notions” (FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 46).

Finnis pretende, pues, saltar por encima del interludio desfigurador representado por Suárez y la mayoría de los iusnaturalistas modernos, para **enlazar con la fuente original de un iusnaturalismo aristotélico-tomista que, en su opinión, no incurre en falacia naturalista**. Según Finnis, la razón no indaga primero la naturaleza humana y a continuación declara moralmente correctos los comportamientos coherentes con ella, favorecedores de su plena realización, etc. Más bien, **la razón práctica capta directamente la deseabilidad intrínseca de ciertos bienes** o fines (propondrá una lista de siete: el conocimiento, la vida, la amistad, el juego, etc.)⁶.

Los principios del Derecho natural (entendido por Finnis como una teoría de los bienes intrínsecamente deseables), portanto, “no son inferidos de proposiciones metafísicas sobre la naturaleza humana, [...] o sobre “la función del ser humano”, ni tampoco son inferidos de una concepción teleológica de la naturaleza [...]. No son inferidos o derivados a partir de nada”⁷. La nueva teoría del Derecho natural ha sido sometida a numerosas críticas por parte de autores de inspiración iusnaturalista (Robert P. George ofreció un excelente resumen de tales ataques –sin compartirlos– en su trabajo “Natural Law and Human Nature”)⁸. Russell Hittinger ha indicado que **el iusnaturalismo debe incluir, por definición, la idea de la “normatividad de la naturaleza”**; las credenciales iusnaturalistas de la teoría de Finnis y Grisez (en la que falta, según Hittinger, una “interrelación sistemática entre la razón práctica y la filosofía de la naturaleza”)⁹ resultarían, así, seriamente cuestionadas. En una línea similar, Ralph McInerny señala que Finnis y Grisez profesan una concepción “humeana” según la cual “el conocimiento del mundo resultaría irrelevante para la razón

6 Vid. FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, cit., pp. 81-97.

7 FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 33.

8 GEORGE, Robert P., *Natural Law and Human Nature*, en GEORGE, Robert P., *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Clarendon Press, Oxford, 1992, pp. 31-41.

9 HITTINGER, Russell, *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame University Press, Notre Dame (Ind.), 1987, p. 8.

práctica”¹⁰, y que sería incompatible con el nervio de la tradición iusnaturalista.

Otro notable crítico fue **Henry Veatch; en su opinión, es imposible defender el Derecho natural si uno no se libera del dogma de la falacia naturalista**: “O se encuentra una vía para llegar desde los hechos a las normas, o se renuncia simplemente a ser un filósofo iusnaturalista”¹¹. Veatch estima que defender el Derecho natural hoy día exige situarse gallardamente a contracorriente de todas las modas filosóficas: “¡Uno debe estar dispuesto a romper, no sólo con la sofística [el relativismo], sino también con el contractualismo hobbesiano, con el deontologismo kantiano, con el llamado “naturalismo” de la ciencia moderna y [...] con todo lo que está de moda en la filosofía de Oxbridge [Oxford-Cambridge]!”¹².

John Finnis, Germain Grisez y Robert P. George respondieron en forma interesante a la crítica neoescolástica. De un lado, afirman que las acusaciones de Veatch se dirigen en buena parte contra un “hombre de paja”¹³, pues en realidad ellos siempre han

sostenido que **los “bienes básicos” son tales porque constituyen formas de “florecimiento humano”, de realización de la naturaleza humana**¹⁴. Por ejemplo, Finnis había afirmado en *Natural Law and Natural Rights* que “si la naturaleza del hombre fuera diferente, también lo serían sus deberes: las formas básicas de bien captadas por el entendimiento práctico son **lo que es bueno para los seres humanos dada la naturaleza que tienen**”¹⁵.

Cabría preguntarse: si Finnis afirma que “los bienes básicos son tales porque realizan la naturaleza humana”, ¿no está incurriendo en contradicción respecto a su ya conocida tesis según la cual las proposiciones [morales] relativas a los bienes básicos no son inferibles a partir de proposiciones [metafísicas] relativas a la naturaleza humana? Y la respuesta sería: no necesariamente, pues cuando afirmamos que los bienes básicos realizan la

facts of nature; to those who believe in a wall of separation dividing “is” from “ought” and facts from values [...]. Veatch’s objections, therefore, are not properly directed to either Germain Grisez or to myself. [...] Neither of us has published anything which might reasonably be interpreted, in its context, as involving any such view” (FINNIS, John, *Natural Law and the “Is”-“Ought” Question: An Invitation to Professor Veatch*, *Catholic Lawyer*, 26, Autumn 1981, p. 266).

14 “[B]eing aspects of the fulfillment or persons, these goods correspond to the inherent complexities of human nature” (GRIZEZ, Germain - FINNIS, John - BOYLE, Joseph, *Practical principles, moral truth and ultimate ends*, cit., p. 107).

15 FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 34.

10 MCINERNEY, Ralph, *Ethica Thomistica*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 1982, pp. 54-55.

11 VEATCH, Henry B., *Natural Law and the Is-Ought Question*, en VEATCH, Henry B., *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, Catholic University of America Press, 1990, p. 295.

12 VEATCH, Henry B., *Natural Law and the Is-Ought Question*, cit., pp. 297-298.

13 “Henry Veatch’s “sharp questions” are directed to those who deny that morals have any basis in nature or the



Imagen: Universidad de Oxford

naturaleza humana estamos en el **plano ontológico** (el de la realidad de las cosas), y cuando afirmamos que las proposiciones (de deber-ser) relativas a los bienes básicos pueden ser inferidas de las proposiciones relativas a la naturaleza humana estamos en el **plano epistemológico** (el del orden en que las cosas pueden ser conocidas)¹⁶. Robert P. George lo explica bien: “Los críticos neoescolásticos de Finnis [...] parecen haber supuesto, gratuitamente, que cualquiera que mantenga que nuestro conocimiento de los bienes humanos no es derivado de nuestro previo conocimiento de la naturaleza humana debe sostener también que los bienes humanos no están basados en la naturaleza. Pero esta suposición no es sensata. No existe la menor incoherencia en sostener que (1) nuestro conocimiento del valor intrínseco de ciertos fines o propósitos es adquirido mediante **actos no inferenciales del entendimiento**, en los cuales captamos verdades autoevidentes, y también que (2) esos fines o propósitos son intrínsecamente valiosos [...] porque **son intrínsecamente perfeccionadores de [la naturaleza de] los seres humanos**”¹⁷.

Robert P. George es discípulo de Finnis y el representante más notorio de lo que podríamos llamar “segunda generación” de la Nueva Teoría del Derecho Natural. De entre sus numerosas aportaciones, me parecen especialmente jugosas las que atañen a la cuestión del “**perfeccionismo**” (le dedicó su obra *Making Men Moral*)¹⁸.

El **perfeccionismo** es la tesis según la cual **el Estado y el Derecho pueden legítimamente contribuir a “hacer buenos a los hombres”**, esto es, ayudarles a hacer lo moralmente correcto, a practicar la virtud y así alcanzar la vida buena. *A contrario*, el anti-perfeccionismo sería aquella perspectiva filosófica que, como indica Joseph Raz, “rechaza la idea de que el Estado tenga derecho a imponer una determinada

concepción del bien a sus habitantes”. El gobierno, **según los antiperfeccionistas**, “debería ser ciego a la verdad o falsedad de los ideales morales o de las concepciones del bien”; “**los gobiernos deben ser neutrales entre las concepciones del bien de las diversas personas**”¹⁹. El Estado antiperfeccionista puede, ciertamente, ejercer la coacción para impedir que algunos ciudadanos atenten contra la vida, la integridad física, la libertad o la propiedad de otros. Pero el homicidio, el robo o la agresión no son castigados en tanto que conductas inmorales, sino en tanto que incompatibles con los derechos de otros ciudadanos.

El perfeccionismo fue la posición por defecto del pensamiento occidental hasta el siglo XIX. En la actualidad parecen haberse invertido las tornas. Robert P. George ha ofrecido **argumentos muy jugosos a favor de un perfeccionismo prudente y a la altura de los tiempos**. Un perfeccionismo que, reconociendo que es de suyo imposible la **imposición** coactiva de la virtud (pues los actos realizados bajo coacción carecen de valor moral), opte preferentemente por la **incentivación** de las formas de vida virtuosas.

Will Kymlicka, remitiéndose a John Rawls, formuló una objeción al perfeccionismo que merece reflexión. No es cierto, dice Kymlicka, que todos los antiperfeccionistas sean relativistas: muchos son **cognoscitivistas éticos** y consideran, por tanto, que hay formas de vida valiosas y otras que no lo son, y que la libertad sólo es valiosa si es invertida en la elección de las primeras. Discrepan de los perfeccionistas, sin embargo, en la convicción de que el Estado sea una entidad competente para fomentar la elección de lo bueno. En su opinión, debe permitirse la “**libre competencia**” –**sin interferencia estatal- entre formas de vida**, y confiar en que triunfarán las más valiosas: “Los modos de vida valiosos se sostendrán

16 “[F]or bad philosophical reasons, we confuse a principle’s lack of derivation with a lack of justification or a lack of objectivity [...]” (FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights*, cit., p. 70).

17 GEORGE, Robert P., *Natural Law and Human Nature*, cit., p. 35.

18 GEORGE, Robert P., *Making Men Moral*, Oxford University Press, Oxford-Nueva York, 1993.

19 RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, Oxford, 1986, p. 108. En un sentido similar: “The anti-perfectionist principle claims that implementation and promotion of ideals of the good life, though worthy in themselves, are not a legitimate matter for governmental action. [...] Such a doctrine is a doctrine of restraint. [...] Beyond that there is the deep-felt conviction that it is not within the rights of any person to use the machinery of state in order to force his conception of the good life on other persons” (*The Morality of Freedom*, cit., pp. 110-111).

por sí mismos en el mercado cultural, sin necesidad de la ayuda del Estado, porque, en condiciones de libertad, las personas son capaces de reconocer el valor de los modos de vida, y, en consecuencia, van a apoyarlos”²⁰.

A este planteamiento cabe responder con dos argumentos. El primero es que la total neutralidad estatal es imposible: allí donde haya imposición fiscal, por ejemplo, habrá que determinar qué actividades eximir de impuestos y cuáles gravar; allí donde haya un Derecho de familia, habrá que escoger qué tipo de unidad familiar (¿monógama o polígama?, ¿heterosexual o también homosexual?, ¿indisoluble o disoluble, y con qué requisitos para la disolución?) promover, etc. Robert P. George ha mostrado en qué forma el Estado incentiva o desincentiva constantemente determinadas conductas y actitudes: la legislación de los años 60, por ejemplo, deslegitimó la conducta racista en EE.UU.²¹; en la actualidad, las

20 KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea*, Ariel, Barcelona, 1990, p. 240. “La libertad de expresión y asociación permite que cada grupo dé a conocer y haga lo posible para alcanzar su modelo de vida, y aquellos modos de vida que no tienen valor encontrarán dificultades para ganar adeptos” (KYMLICKA, Will, op.cit., p. 242).

21 “It is an evident fact that laws regularly, and often profoundly, affect notions in society about what is morally acceptable, forbidden and required. [...] For example, American society is very different today from what it was thirty-five years ago [that is, in 1957] because many people’s moral views and attitudes toward race have changed dramatically. Any account of this transformation

leyes LGTB reglamentan cada vez más coercitivamente las actitudes frente a la homosexualidad; las campañas de salud pública **incentivan la práctica deportiva, desaconsejan el tabaco o el “sexo con riesgo”**, etc. Y las modificaciones del Derecho de familia –por ejemplo, la introducción del “no fault divorce” o del matrimonio gay- indudablemente tienen un impacto en las costumbres y en las convicciones morales.

Y el segundo es que la “competencia en igualdad de condiciones” es de suyo imposible, pues la competición está desequilibrada: los estilos de vida no virtuosos juegan, por así decir, con la ventaja de lo superficialmente atractivo y lo poderosamente tentador. **El vicio es más seductor que la virtud. El estilo de vida hedonista y permisivo siempre tendrá las de ganar** –si se le permite “competir libremente”- frente al modo de vida virtuoso, austero, templado²². De ahí que el segundo sólo pueda tener alguna esperanza de victoria si recibe “ayuda del árbitro”. La virtud no puede derrotar al vicio en buena lid.

that failed to note the significance of both the decision of the Supreme Court of the United States in *Brown v. Topeka Board of Education* in 1954 and the Federal Civil Rights Act of 1964 in shaping American perceptions of the morality of, say, forced segregation or interracial marriage would seem naïve” (GEORGE, Robert P., *Making Men Moral*, cit., pp. 2-3).

22 La base histórica para esta desconfianza en la capacidad de la virtud para “vencer en buena lid” al vicio y la relajación de las costumbres es, por supuesto, la experiencia de las sociedades occidentales en el último medio siglo.



Imagen: Joseph Raz

Robert P. George concede que **el Derecho no puede “hacer buenos a los hombres” directamente**: “Las leyes pueden ejercer coacción sobre la conducta externa, pero no sobre los actos internos de la voluntad; por tanto, pueden obligar a las personas a realizar los valores morales”²³. También reconoce que, en lo que se refiere a la educación moral de las personas, la responsabilidad primaria corresponde a las familias, las iglesias, las asociaciones culturales y otras entidades de la sociedad civil, no al Estado.

Ahora bien, no cabe ignorar algo que también apunta Joseph Raz²⁴: **las familias, iglesias, etc. pueden resultar insuficientes²⁵, revelarse impotentes para transmitir las virtudes** en una atmósfera cultural en la que abunde la incitación al vicio. Es algo que conocen los padres que fracasan en la transmisión de instrucciones morales a hijos adolescentes a los que la publicidad, la cultura popular, etc. bombardean con el mucho más atractivo mensaje de “disfruta a tope, aprovecha el momento, sólo se vive una vez”, etc.²⁶. El Estado es más poderoso que cualquiera de esas entidades, y puede ser razonable atribuirle un papel secundario o subsidiario –es decir, complementario

23 GEORGE, Robert P., *Making Men Moral*, cit., p. 44.

24 “In most cases there is no other body nor any other social process which can achieve what government action fails to” (RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, cit., pp. 428-429).

25 No en último lugar, porque, al menos en Europa, las familias son cada vez más frágiles y las iglesias están cada vez más vacías. Kymlicka dice que los liberales deben confiar en la sociedad civil (familias, asociaciones, etc.) como agente “perfeccionador”: “La discusión de ambos puntos de vista debiera plantearse como una elección, no entre perfeccionismo y neutralidad, sino entre perfeccionismo social y perfeccionismo estatal” (KYMICKA, Will, op.cit., p. 242). Sin embargo, los sociólogos constatan una clara tendencia de debilitamiento, no sólo de las familias y las iglesias, sino también de las asociaciones cívicas, vecinales, etc. Robert Putnam lo documentó, en relación a la sociedad norteamericana, en: PUTNAM, Robert, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon & Schuster, Nueva York, 2000.

26 “Even people who themselves stand fast in the face of powerful temptations may find their best efforts to instill in their children a sense of decency and moral integrity thwarted by a moral environment filled with activities and images or representations which, in the unfashionable but accurate phrase of the common law, “tend to corrupt and deprave”” (GEORGE, Robert P., op.cit., pp. 45-46).

respecto al desempeñado por las familias, etc. - en la pedagogía moral. George va más lejos que Raz: la responsabilidad del Estado en la preservación de una “ecología moral” saludable puede llegar a la prohibición –y no ya mera desincentivación- de determinadas actividades moralmente tóxicas, como la prostitución o la producción y difusión de pornografía: “La gente se vuelve moralmente mala sucumbiendo al vicio, y **puede ser protegida de la influencia corruptora de vicios poderosamente seductores mediante leyes que los prohíban** [...] e impidan su generalización en la sociedad. [...] Tales leyes pueden proteger a la gente frente a fuertes tentaciones e inducciones al vicio. En la medida en que las leyes sobre moral ayuden a preservar la calidad moral del entorno, están protegiendo a la gente del daño moral. [...] Una buena ecología moral beneficia a las personas incentivando y apoyando su esfuerzo por ser buenas; una ecología moral degradada hace daño a las personas ofreciéndoles oportunidades e inducciones a cosas que son perversas”²⁷.

Para saber más

CONTRERAS, Francisco José (ed.), *El sentido de la libertad: Historia y vigencia de la idea de ley natural*, Stella Maris, 2014.

FINNIS, John, *Natural Law and Natural Rights* [1980], Clarendon Press, 1988.

FINNIS, John, *Natural Law and the “Is”-“Ought” Question: An Invitation to Professor Veatch*, Catholic Lawyer, 26, Autumn 1981.

FINNIS, John, *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, 1998.

FINNIS, John, *Human Rights and Common Good: Collected Essays*, Oxford University Press, 2011.

FINNIS, John, *Reason in Action: Collected Essays*, Oxford University Press, 2011.

GEORGE, Robert P. (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Clarendon Press, 1992.

GEORGE, Robert P., *Making Men Moral: Civil Liberties and Public Morality*, Oxford University Press, 1993.

27 GEORGE, Robert P., op.cit., pp. 44-45.

GEORGE, Robert P., *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, 1999.

GEORGE, Robert P., *The Clash of Orthodoxies*, Intercollegiate Studies Institute, 2001.

GEORGE, Robert P., *Embryo: A Defense of Human Life*, Doubleday, 2008.

GEORGE, Robert P., *What Is Marriage? Man and Woman: A Defense*, Encounter Books, 2012.

GEORGE, Robert P., *Conscience and Its Enemies: Confronting the Dogmas of Liberal Secularism*, Intercollegiate Studies, Institute, 2013.

GEORGE, Robert P. – DUKE, George (eds.), *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, Cambridge University Press, 2017.

HITTINGER, Russell, *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame University Press, 1987.

KYMLICKA, Will, *Filosofía política contemporánea*, Ariel, 1990.

MCINERNEY, Ralph, *Ethica Thomistica*, The Catholic University of America Press, 1982.

MCINERNEY, Ralph, *The principles of natural law*, American Journal of Jurisprudence (1987).

RAZ, Joseph, *The Morality of Freedom*, Clarendon Press, 1986.

VEATCH, Henry B., *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy*, Catholic University of America Press, 1990.

