

**ABSOLUTOS MORALES EN LA TEORÍA  
NEOCLÁSICA DE LA LEY NATURAL.  
LA PROHIBICIÓN DE DAÑAR DIRECTAMENTE  
UN BIEN HUMANO BÁSICO**

GABRIELA CAVIEDES  
Universidad de los Andes, Chile

RESUMEN: Este trabajo se propone mostrar cómo la Teoría Neoclásica de la Ley Natural fundamenta la existencia de normas morales absolutas, cuál es su relevancia para la filosofía moral, y qué críticas pueden ser formuladas a la argumentación de los autores. Ellos postulan que la ley natural, mediante normas, lleva a elegir y proteger bienes humanos básicos, correspondientes a los diversos aspectos de la naturaleza humana, evitando su destrucción, daño o impedimento. Aunque la mayoría de las normas morales admiten excepción, nunca lo hacen las que prohíben realizar un acto que siempre daña directamente un bien básico, pues tal acto no puede compatibilizarse con la propia autorrealización, y atenta contra la dignidad humana. La división del trabajo tomará la siguiente forma: en los primeros cuatro apartados se abordarán los conceptos clave para la defensa de una norma absoluta en la Teoría Neoclásica, en el quinto se enlazarán los conceptos al modo que los autores lo hacen para demostrar la existencia de absolutos morales y someter el consecuencialismo a crítica, y en el sexto se hará una breve revisión crítica de los argumentos presentados.

PALABRAS CLAVE: absoluto moral; teoría neoclásica de la ley natural; bien humano básico; consecuencialismo; dignidad humana.

***Moral absolutes in the New Natural Law Theory:  
the prohibition of directly damaging a basic human good***

ABSTRACT: This paper seeks to show how the New Natural Law Theory bases the existence of absolute moral norms, and its importance to moral philosophy. The authors of this theory argue that natural law, through certain moral norms, leads to choose and protect basic human goods, corresponding to multiple aspects of human nature, avoiding its destruction, damage or impeding. Although most of this norms have exceptions according to the circumstances, those negative norms that forbid to choose an action that always directly violates a basic human good are exceptionless, because such actions cannot be compatible with self-fulfillment and attacks human dignity. The division of this work shall be as it follows: in the first four sections, I will make an approach to the key concepts that, for the New Natural Law Theory, explain the truth of exceptionless moral norms; in the fifth, I will show how these authors demonstrate moral absolutes and criticize consequentialism, and in the sixth, I will make a brief critical review of the arguments presented.

KEY WORDS: Moral absolute; New Natural Law Theory; Basic human good; Consequentialism; Human dignity.

## 1. EL CONCEPTO DE NORMA MORAL ABSOLUTA

El cinco de julio de 1884 el yate «La Mignonette» se hundió durante una tormenta en alta mar<sup>1</sup>. Los naufragos Dudley, Stephens, Brooks, y un niño de unos diecisiete años llamado Parker lograron subir a un bote salvavidas. Luego de varios días sin comer ni beber, los tres mayores empezaron a revisar qué alternativas tenían para sobrevivir. Dudley planteó la idea de matar a Parker, porque se encontraba débil y enfermo, y de todos modos muy posiblemente moriría en pocos días. No consiguió la aprobación de Brooks, pero sí la de Stephens, y Parker fue asesinado para usar su carne y su sangre como alimento. Cuatro días más tarde, los tres sobrevivientes fueron rescatados. Su estado era deplorable. Tanto, que si no se hubiesen alimentado del cuerpo de Parker no habrían tenido probabilidad alguna de sobrevivir, y habrían muerto los cuatro antes de que llegara la embarcación que los salvó.

Moralmente, el caso «Regina versus Dudley y Stephens» plantea la siguiente disyuntiva: o bien el curso de acción que Dudley y Stephens eligieron es legítimo, puesto que mediante el sacrificio de una vida se salvaron tres, en vez de dejar que cuatro murieran sin hacer nada; o bien su acción es incorrecta y censurable, pues ni siquiera con el fin de conseguir la propia salvación de la vida y la de mis compañeros puedo terminar deliberadamente con la vida de un inocente. La primera alternativa implica defender la idea de que es lícito realizar cualquier tipo de acción, si ésta es considerada como un mal menor a través del cual se puede conseguir un estado mejor de resultados del que significaría su omisión. Tal postura es conocida en filosofía moral como consecuencialismo o proporcionalismo. Para esta doctrina «no se concibe que existan especies de acciones cuya malicia moral pueda determinarse con anterioridad al juicio de razón proporcionada o al cálculo de consecuencias»<sup>2</sup>. La postura filosófica que se opone al consecuencialismo sostiene, por el contrario, que existen algunas acciones que nunca deben ser libremente escogidas, y deben ser prohibidas mediante una norma moral que no admita excepción. La razón es que tales acciones siempre y en todo caso dañan la dignidad de una persona particular, y la dignidad humana siempre debe ser defendida como inviolable.

Existen muy pocas explicaciones en la historia de la ética que intenten demostrar, mediante una argumentación filosófica, la veracidad de normas absolutas que prohíban en todos los casos acciones que sean intrínsecamente malas. Las pocas explicaciones existentes se enmarcan en teorías iusnaturalistas, y se fundamentan en los escritos de Aristóteles, san Agustín, san Anselmo y santo Tomás de Aquino, pero casi ninguna de ellas es acabada ni exhaustiva. Elizabeth Anscombe notaba el desafío que tenía la filosofía moral moderna de retomar las argumentaciones de los clásicos contra el consecuencialismo, de una manera que diera cuenta de la naturaleza humana y del florecimiento de lo

<sup>1</sup> Sentencia del Queen's Bench de Inglaterra en *Regina v. Dudley and Stephens* (1884).

<sup>2</sup> MIRANDA, A. «El sentido de la regla ciceroniana *minima de malis eligenda* y el problema del uso profláctico del condón», *Teología y Vida* 54 (2013), pp. 157-170, p. 159.

humano basado en la virtud. Lo complejo era que debía abocarse a tal labor en una época en la que estos asuntos parecen no tener cabida<sup>3</sup>. Con todo, el asunto posee una gran relevancia en el iusnaturalismo y en la defensa de la inviolabilidad de la dignidad humana. Así pues, la Teoría Neoclásica de la Ley Natural (*New Natural Law Theory*), fundada por el autor americano Germain Grisez, se hizo cargo de la defensa filosófica de las normas morales absolutas, y diseñó un esquema que le permitiese retomar los argumentos clásicos y ponerlos en diálogo con la filosofía moral contemporánea. Es precisamente por esto último que el estudio del modo en que los autores de la Teoría Neoclásica elaboran este esquema reviste interés.

Como el desarrollo de la fundamentación de los absolutos morales en la Teoría Neoclásica de la Ley Natural no se encuentra exclusivamente en una sola obra, sino que es el resultado de varios postulados medulares en la teoría, es necesario revisar cuáles son las premisas de las que parten los autores, y en qué conceptos básicos se apoyan. Luego de explicar qué entendemos por absoluto moral, y por qué la Teoría Neoclásica determinó buscar una fundamentación, en los apartados tres y cuatro se revisarán los conceptos básicos que sostienen la argumentación. El apartado cinco los enlazará para mostrar el razonamiento de los autores, y el último formulará algunas objeciones internas al sistema ético de los neoclásicos, a la vez que rescata la relevancia general de su trabajo.

Lo primero que corresponde hacer es identificar el concepto de «norma moral absoluta» o «absoluto moral». Para una teoría basada en la ley natural, las normas morales pueden ser generales o específicas, y pueden o bien mandar realizar ciertas acciones, o bien prohibir la ejecución de otras. Las normas morales específicas que mandan realizar una acción, como por ejemplo «devuelve los objetos prestados» o «cuida a tus padres» siempre admiten excepción porque no existe ningún acto que sea siempre obligatorio o conveniente ejecutarlo, o bien que pueda estar siendo constantemente realizado<sup>4</sup>. Las normas morales que prohíben ejecutar cierto tipo de acciones por lo general admiten excepción dadas determinadas circunstancias. Así, por ejemplo, la norma «no pongas tu

---

<sup>3</sup> ANSCOMBE, E. «Modern Moral Philosophy», *Philosophy* 33, 124 (1958), pp. 1-19. En esos mismos años, Anscombe publicó dos textos más, en los que abordaba la cuestión de actos intrínsecamente malos en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y las bombas nucleares. Para esto, véase ANSCOMBE, E. «Mr. Truman's Degree», en *The Collected Philosophical Papers of Elizabeth Anscombe, vol. III: Ethics, Religions and Politics*, Oxford: Basil Blackwell, 1981, pp. 51-71; «War and Murder», en STEIN, W. *Nuclear Weapons: A Catholic Response*, Sheed & Ward, Nueva York, 1961, pp.42-52. El pensamiento de Anscombe en este asunto fue retomado y profundizado recientemente por Jennifer Frey, en su artículo «Revisiting Modern Moral Philosophy», publicado en *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 87 (2020), pp. 61-83.

<sup>4</sup> Una norma de carácter afirmativo que no admita excepción es verdadera si y sólo si manda no un acto particular, sino más bien una disposición de la voluntad de carácter permanente. De ahí que los ejemplos de normas afirmativas que no admiten excepción sean reglas generales, como «amarás a Dios (por sí mismo) por sobre todas las cosas», «amarás al prójimo como a ti mismo», en tanto que la voluntad siempre debe estar dispuesta a ello en sus actos particulares.

vida en riesgo» era justificadamente susceptible de revisión para la enfermera polaca Irena Sendler, que, bajo el riesgo de ser descubierta por los nazis, se dedicó a rescatar niños judíos en plena Segunda Guerra. Ahora bien, para algunos iusnaturalistas hay un tercer tipo de normas que prohíben realizar ciertas acciones sin atender a las circunstancias que las rodeen. Estas normas, llamadas absolutos morales, no se refieren a normas «supremas, fundamentales, incondicionadas; llamarlas absolutas es decir tan sólo que carecen de excepciones»<sup>5</sup>.

Si bien la expresión «absoluto moral» es moderna, la noción no lo es. Canónicos autores de la tradición clásica se refirieron de diversos modos a la obligación moral de evitar realizar acciones que de suyo son malas<sup>6</sup>. Dice, por ejemplo, Aristóteles en un conocido pasaje de la *Ética* a Nicómaco:

«No toda acción ni toda pasión admite el término medio, pues hay algunas cuyo mero nombre implica la maldad, por ejemplo, la malignidad, la desvergüenza y la envidia; y entre las acciones el adulterio, el robo y el homicidio. Todas estas cosas y las semejantes a ellas se llaman así por ser malas en sí mismas (*légetai tó auta phaula einai*), no sus excesos ni sus defectos. Por tanto, no es posible nunca acertar con ellas sino que siempre se yerra. Y no está el bien o el mal, cuando se trata de ellas, por ejemplo, en cometer adulterio con la mujer debida y cuando y como es debido, sino que, en absoluto, el hacer cualquiera de estas cosas está mal (*poiein hotioun touton hamartánein estin*)»<sup>7</sup>.

Pero de entre los filósofos clásicos que trataron este asunto, para los autores de la Teoría Neoclásica de la Ley Natural el más iluminador es Tomás de Aquino. El pensamiento moral tomista subyace a todo el razonamiento filosófico de Grisez, Finnis y Boyle, motivo por el cual siempre será necesario recurrir a los textos del Aquinate en este trabajo.

## 2. LOS INICIOS DE LA TEORÍA DE GRISEZ: EL ARGUMENTO DE LA FACULTAD PERVERTIDA

La Teoría Neoclásica de la Ley Natural se gesta en la segunda mitad del siglo veinte a partir de los escritos de Germain Grisez. El autor estadounidense comienza en 1957 a dictar clases como profesor de ética en la Universidad de

<sup>5</sup> FINNIS, J., *Moral Absolutes: Tradition, Revision, and Truth*. The Catholic University of America Press, Washington DC, 1991, p. 3.

<sup>6</sup> Véase, por ejemplo: PLATÓN, *Critón* 48b-49e; San Agustín, *Contra Mendacium*, 15,31, S. Tomás de Aquino, *In II Sent.* d.40, a.2., sol, S. Alberto Magno, *In III Sent.*, d. 37-38.

<sup>7</sup> Cf. *E.N.* II, 6 1107a8. Si bien hay discusión acerca de si Aristóteles realmente afirma en este pasaje la existencia de actos malos de suyo, la lectura conjunta del mismo con *Ética Eudemia* II, 3 parece indicar que el Estagirita así lo consideró. Para la discusión, véase: Hardie, W. F. R., *Aristotle's Ethical Theory*, Oxford Clarendon Press, 1980, pp. 136-8; KACZOR, C., «Exceptionless Norms in Aristotle? Thomas Aquinas and the Twentieth-Century Interpreters of the Nichomachean Ethics», *The Thomist* 61.1 (1997), pp. 33-62; STRAUSS, L., *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago and London, 1953, pp. 160-162; FINNIS, J., *Reason in Action*, Oxford University Press, New York, 2011, cap. 12 «Moral Absolutes in Aristotle and Aquinas».

Georgetown. Fruto de sus estudios descubre la ética tomista, que a su juicio era un diamante en bruto: sólida y coherente, pero poco desarrollada. Santo Tomás podía darse el lujo de obviar ciertos pasos en su argumentación, porque el código ético del Medioevo occidental era afín a la moral cristiana. Pero el siglo veinte exigía un diagrama ético articulado de manera mucho más detallada y fundamentada de lo que Tomás había necesitado concebir. Así pues, las ideas de Grisez, enriquecidas e influenciadas también por las de su alumno y amigo Joseph Boyle, y las de su colega en Oxford, John Finnis, dan origen a la actual Teoría Neoclásica de la Ley Natural.

Los primeros esbozos de la teoría surgen a principios de los '60 a raíz del problema de la anticoncepción. Grisez, luego de leer la encíclica *Casti Conubii* del papa Pío XII<sup>8</sup>, decide buscar un argumento filosófico que mostrase la inmoralidad intrínseca de la contracepción. Se enfrenta entonces al *argumento de la facultad pervertida* (AFP). Este argumento postula que toda acción que frustra, impide, daña o de alguna manera pervierte el fin natural de una facultad humana es siempre mala. El AFP era tenido por muchos teólogos como el único argumento racional que podría explicar la maldad de la anticoncepción. Sin embargo, la deficiente estructura interna del argumento causó que al poco tiempo sus postulados perdieran popularidad, y los teólogos que inicialmente lo defendieron se inclinaron luego por descartar que las prácticas anticonceptivas fuesen inmorales.

El AFP se resume en el siguiente silogismo:

1. Premisa mayor: impedir que cualquier acto humano alcance su *fin natural* es intrínsecamente inmoral.
2. Premisa menor: la anticoncepción impide que la relación sexual alcance su *fin natural*.
3. Conclusión: luego la anticoncepción es intrínsecamente inmoral.

Tal como nota Grisez, el argumento tiene un doble problema<sup>9</sup>. En primer lugar, el término medio, a saber, *fin natural*, es equívoco: mientras que en la premisa menor debe entenderse como el efecto propio al cual se ordena naturalmente un acto físico (en este caso, la procreación), en la premisa mayor «fin natural» se refiere a aquel bien que se está moralmente obligado a buscar (consistente en el efecto propio del acto físico). Pero de estas dos proposiciones así explicadas no se sigue en realidad ninguna conclusión. Por lo demás, la premisa mayor, tal como el AFP la entiende, ya encierra en sí misma un problema.

---

<sup>8</sup> En el documento, el pontífice expresa con claridad que «ningún motivo, aun cuando sea gravísimo, puede hacer que lo que va intrínsecamente contra la naturaleza sea honesto y conforme a la misma naturaleza; y estando destinado el acto conyugal, por su misma naturaleza, a la generación de los hijos, los que en el ejercicio del mismo lo destituyen adrede de su naturaleza y virtud, obran contra la naturaleza y cometen una acción torpe e intrínsecamente deshonesto» (n.º 20).

<sup>9</sup> Cf. GRISEZ, G. *Contraception and the Natural Law*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1964, cap. II «Inadequate Arguments».

Para el argumento en cuestión, tal premisa quiere decir que es intrínsecamente inmoral ejercitar cualquier función humana si en ese ejercicio se ve frustrada la realización del fin natural de la potencia. Sin embargo, no se puede asumir sin más que las funciones humanas biológicas requieren ese nivel de respeto moral. Si se quisiera fundamentar ese juicio, una manera sería decir que, dado que Dios ha creado tales funciones y les ha dado su fin, entonces su estructura debe ser respetada. Pero no es obvio que Dios mande siempre respetar esas estructuras. De hecho, parece que, en general, no hay ninguna obligación moral de buscar los fines de las facultades naturales, ni tampoco puede concluirse dicha obligación a partir de la existencia fáctica de tales potencialidades. En efecto, el AFP incurre en la falacia naturalista denunciada por Hume, que consiste en derivar proposiciones normativas a partir de hechos.

Grisez ofrece numerosos ejemplos de la insostenibilidad del AFP. Si su tesis es cierta, habría que condenar no sólo la anticoncepción, sino todo acto que impida el fin natural de la función que ha sido creada por Dios. Pero nadie piensa que sea moralmente indebido, y menos todavía intrínsecamente malo, masticar un chicle sin azúcar, aunque no se lleve a cabo el fin propio de la digestión, a saber, proveer de nutrientes al organismo. Tampoco se considera ilícito usar tapones en los oídos, ni extraer el exceso de leche materna<sup>10</sup>. Ni siquiera cabe condenar el vómito inducido, al modo como se hacía en el *vomitorium* romano, porque lo que hace repugnante esa antigua práctica no es la inducción misma de la regurgitación, sino la gula a la cual se subordina. De hecho, sería moralmente correcto, incluso necesario, provocarse el vómito si se ha ingerido por error una sustancia venenosa o dañina para el organismo.

Dada la debilidad del AFP, Grisez busca entonces un nuevo esquema que le permita defender la inmoralidad intrínseca del uso de anticonceptivos. Este mismo esquema le abre luego la puerta para mostrar la validez de normas morales absolutas en general, en tanto considera que todas ellas suponen de alguna manera un daño a la dignidad de la persona.

### 3. LOS BIENES HUMANOS BÁSICOS

Desde los albores de su teoría, Grisez ha reconocido que para comprender cualquier teoría ética es crucial la correcta elaboración de una explicación de bienes humanos.

Una explicación consistente de principios normativos existenciales debe mostrar cómo están fundados en bienes humanos. Si no lo están, no hay respuesta adecuada posible a la pregunta «¿por qué debo ser moralmente

<sup>10</sup> Este ejemplo es importante, en cuanto que la acción de amamantar se asemeja al acto sexual en un doble sentido: por su importancia para la supervivencia humana y porque se lleva a cabo correctamente cuando se deposita «una valiosa secreción glandular en el receptáculo natural apropiado» (GRIZEZ, G., *Contraception and the Natural Law*, p. 30).

bueno?». La respuesta no es que Dios así lo manda, por la obligación moral de obedecer los mandatos divinos, cosa que, aunque es con razón aceptada por los creyentes, no es autoevidente. Hay que decir que nada clarifica la fuerza de las normas morales, fuera de la relación de la moralidad con los bienes humanos<sup>11</sup>.

Lo primero que cabe preguntarse es el significado central de «bien» y «mal». El mal es privación de algo que debería estar presente, mientras que el bien es plenitud de ser<sup>12</sup>. La maldad de lo que es malo proviene de la destrucción, daño, distorsión de la integridad del ser, mientras que la bondad de las cosas buenas consiste en la actualización de las potencias. Las criaturas, si bien no tienen la plenitud del ser desde sus inicios, tienen la capacidad para llegar a ser todo lo que pueden según su condición y especie. En ese sentido tienden a su autorrealización: llegar a ser cada vez más, a través de su desarrollo. Así, el bien de cada criatura es el fin al cual tiende<sup>13</sup>.

Las criaturas no racionales tienen sus fines dados por naturaleza. Su bien está prefigurado en ellas, y todos sus movimientos están orientados a ese fin. El ser humano, en cambio, es un ser racional y por tanto libre, y aunque su último fin está dado también por naturaleza, los bienes-fines intermedios que lo lleven a él debe proponérselos a sí mismo<sup>14</sup>. Actuará moralmente bien si dirige sus propios actos conforme a su fin, y moralmente mal si dichos actos lo alejan de él. En otras palabras: el bien actuar moral debe corresponder al actuar conforme a la propia realización.

Ahora bien, a la ética le concierne en primer término el bien del hombre, luego es parte de su labor identificar cuáles son los elementos que contribuyen a la realización humana. Pues bien, ¿qué es entonces aquello que perfecciona al hombre en cuanto hombre? ¿Cuál es el tipo de bienes o valores que contribuyen a su realización? Existen muchas cosas que pueden ser bienes para el hombre, pero interesan sólo aquellos que por sí mismos constituyen su perfección. Grisez, siguiendo las distinciones de bienes que identifica santo Tomás<sup>15</sup>, observa que deben ser bienes intrínsecos a la persona, es decir, que correspondan a lo que la persona es, no a cosas que tiene, porque un bien que realice a la persona en cuanto tal debe ser deseado por sí mismo y no en vistas de otra cosa, como los bienes útiles<sup>16</sup>.

Los bienes que perfeccionan al hombre en tanto hombre deben también ser *inteligibles* en vez de sensibles, es decir, su captación proviene del ejercicio de la razón práctica, no del estímulo de la percepción sensorial<sup>17</sup>. Se dice que algo es «bueno» cuando sabe bien en la boca, cuando calma la sed, o alivia el calor.

<sup>11</sup> Cf. GRISEZ, G., *Christian Moral Principles*, Franciscan Press, Chicago, 1983, p. 115.

<sup>12</sup> Cf. S. TOMÁS DE AQUINO, S. *Th* I, q.5, a.1; q.17 a.4 ad 2.

<sup>13</sup> *Id.*, *Suma contra gentiles* III, c. 2-3.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> Cf. S. *Th* I, q.5, a.6; 1-2, q. 2, aa. 1-3.

<sup>16</sup> Cf. GRISEZ, G., *Christian Moral Principles*, p. 121.

<sup>17</sup> Para la distinción entre bienes sensibles e inteligibles, véase GRISEZ, G., SHAW, R., *Fulfillment in Christ*, University of Notre Dame Press, Indiana, 1991, pp. 52-53.

Pero este sentido de lo bueno se refiere a un tipo de bien meramente sensible. Se distingue entre bien sensible e inteligible del mismo modo que hay diferencia entre el dolor y la enfermedad, o el placer y la salud. A menudo ambos tienden a mezclarse y confundirse, o incluso puede que se den juntos, como ocurre en la salud, que se percibe sensorialmente («¡me siento bien!») y al mismo tiempo se comprende como buena racionalmente. Sin embargo, es fundamental distinguir estos dos tipos de bienes para evitar tomar por bien humano básico lo que sólo podría ser un placer sensorial que acompaña a una acción desordenada.

Ahora, ¿cómo capta el hombre esos bienes básicos? De modo análogo a la captación del ente como primer objeto del entendimiento especulativo, la primera noción que capta el entendimiento práctico, en una primera y básica instancia de experiencia con el entorno, es la de bien.

En la experiencia tenemos tendencias que se hacen sentir; apuntan hacia sus objetos apropiados. Estas inclinaciones son parte de nosotros mismos, y así sus objetos son bienes humanos. Antes de que la inteligencia entre en acción, el hombre actúa espontáneamente y aprende por experiencia. Así, tenemos en la experiencia la base sobre la cual la razón puede formar patrones de acción que seguirán o frustrarán las inclinaciones que percibimos<sup>18</sup>.

De un modo inderivado, evidente, los bienes humanos básicos son inmediatamente captados como el fin hacia el cual hay que tender. En otras palabras, la razón práctica capta estos bienes en tanto objetos de las tendencias naturales, sin necesidad de realizar ningún tipo de inferencia ni juicio. El agente no está pensando todavía en dichos bienes como aquello que debe buscar por ser moralmente correcto. Sólo los capta como algo hacia lo que tiende naturalmente. El objeto de tales tendencias son los bienes humanos básicos.

Si bien Finnis reconoce que la elaboración de una «lista» de bienes básicos no es un asunto simple (pues resulta fácil terminar en reducciones arbitrarias de bienes), los autores de la Teoría Neoclásica logran enumerar ocho bienes humanos básicos<sup>19</sup>:

1. En tanto que somos seres orgánicos animados, la *vida*, incluyendo la salud, seguridad, integridad física, y cualquier forma de conservación y mantención vital.

<sup>18</sup> Cf. GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, I-II, question 94, article 2», *Natural Law Forum* 10 (1965), pp. 168-201, p. 180.

<sup>19</sup> La enumeración que sigue está basada principalmente en GRISEZ, G. *Difficult Moral Questions*, pp. 853-854; «Are There Exceptionless Moral Norms?», *The Pope John Paul Centre*, Braintree, Massachusetts 1990; y en FINNIS, J., BOYLE, J., GRISEZ, G., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Clarendon Press, Oxford, 1987, pp. 278-280. El orden y la lista de bienes humanos básicos ha sufrido variaciones a lo largo de la elaboración de la teoría, pero la que presento aquí, sobre la base de textos relativamente nuevos, es la última.

2. En tanto seres racionales, el *conocimiento de la verdad* especulativa y práctica, y la *apreciación de la belleza o experiencia estética*, entendida como experiencia interna de la belleza externa.
3. En tanto seres simultáneamente racionales y animales, capaces de transformar el mundo y crear una cultura, la excelencia al realizar actividades como el *trabajo* y el *juego*.
4. En tanto seres naturalmente sociables, la *justicia y amistad* o *sociabilidad*, que es la armonía interpersonal, básica para una vida en sociedad, y la búsqueda del bien del ser querido.
5. En tanto individuos que buscamos una armonía interna y paz interior, la *autointegración*.
6. La *razonabilidad práctica*, que es el orden y la armonía entre propósito y acción, entre deliberación, elección y ejecución.
7. La *religión*, en tanto reconocimiento y relación con una fuente sobrehumana de sentido, principios y realidad.
8. Finalmente, dado que somos seres sexualmente diferentes y complementarios, el bien del *matrimonio*, según el cual los cónyuges se donan tanto física como espiritualmente. En este bien está incluida la capacidad de ser padres, la procreación y la crianza de las nuevas personas que nacen de esta unión.

Una característica particularmente relevante de los bienes humanos básicos es que cada uno de ellos es único, deseable, fundamental. Finnis busca dejar este punto muy en claro:

En primer lugar, cada uno es una forma de bien igualmente evidente. En segundo lugar, ninguno puede ser reducido analíticamente a ser sólo un aspecto de alguno de los otros. En tercer lugar, cada uno, cuando nos concentramos en él, puede razonablemente ser considerado como el más importante. De ahí que no haya una jerarquía objetiva entre ellos [...]. Ninguno es más fundamental que cualquiera de los otros, porque en cada uno de ellos cabe razonablemente centrar la atención, y cada uno, cuando se centra en él la atención, reclama un valor prioritario. De ahí que no haya una prioridad objetiva *de valor* entre ellos<sup>20</sup>.

Los bienes humanos básicos son *incommensurables*, porque todos tienen razón de bienes últimos deseables por sí mismos. Cada uno, tomado en sí mismo, es una razón última para la acción. En otras palabras, si se considera cada uno de manera aislada, se pueden comprender como fines últimos por los cuales se escoge un curso de acción determinado, sin necesidad de buscar otro fin ulterior. Así pues, la inteligibilidad de cada bien básico en tanto motivo de acción no deriva de ninguna otra razón, sino que cada uno se capta de modo evidente como algo deseable en sí mismo. Establecer una jerarquía de valor entre este tipo de bienes humanos implicaría negarles (al menos a los que se encontraran

---

<sup>20</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Nueva York, 2011, pp. 92-93.

en el tramo inferior de la jerarquía) su calidad de básicos, dado que algunos dependerían de otros, y en ese caso dejarían de ser queridos por sí mismos.

Es evidente que la vida del hombre implica una constante jerarquización de valores. Pero para los neoclásicos es necesario distinguir entre una jerarquía de valores subjetiva y una jerarquía objetiva. La jerarquía de valores subjetiva es justa y necesaria dado que, aunque todos estos bienes humanos básicos son formas de perfeccionamiento humano, no todos pueden realizarse por completo y por igual, porque una vida no bastaría para ello. A lo largo del tiempo, las personas descubren gradualmente los infinitos modos en que cada bien puede ser realizado. Pero del hecho de que las distintas personas, por sus diversas características o situaciones personales, deban o quieran elegir realizar unos bienes en vez de otros no se sigue que tales bienes tengan una jerarquía objetiva determinable<sup>21</sup>.

#### 4. LA TEORÍA DE LA LEY NATURAL

La doctrina de los bienes humanos básicos está estrechamente ligada a la interpretación que estos autores hacen de la teoría tomista de la ley natural. En efecto, la ley natural inscrita en el corazón de cada hombre consta de ciertas normas y principios, cuyo fin principal es velar por la protección y búsqueda de dichos bienes, y evitar su destrucción, daño o impedimento. La Nueva Teoría de la Ley Natural ofrece una explicación del modo en que la razón práctica opera al captar esos principios.

Según la lectura que los autores hacen de los textos de santo Tomás, el primer principio de la ley natural, o primer principio de la razón práctica, reza: «el bien ha de hacerse y perseguirse, y el mal ha de evitarse»<sup>22</sup>. Todos los demás preceptos se basan en él, de modo que la razón práctica capta naturalmente todas las cosas ora como realidades que perseguir, ora como realidades que evitar. El primer principio se capta de modo evidente e inmediato, en aquella misma primera instancia de experiencia con el entorno en que el entendimiento práctico capta las cosas que son buenas para el agente como algo que ha de ser buscado, y las cosas que son malas como algo que ha de ser evitado. Ahora, para Grisez, sostener que el primer principio es «evidente» no quiere decir que el predicado esté contenido en el sujeto, sino que su significado no deriva de ningún otro principio. Por el contrario, todo lo demás deriva de él. Por otro lado, que el primer principio sea evidente e inderivado tampoco significa que su conocimiento se dé por connaturalidad o intuición (entendiendo por esta

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 93-94.

<sup>22</sup> Grisez propone esta traducción a la frase latina *bonum est faciendum et malum est vitandum* en «The First Principle ...». Según el autor, es necesario distinguir el carácter prescriptivo («el bien *ha de ser* realizado y el mal, evitado») de este primer principio del carácter normativo («*haz* el bien y evita el mal») que habían intentado darle los autores neoescolásticos.

palabra la recepción pasiva del conocimiento de los principios). Los principios de la ley natural son evidentes, pero no se intuyen. Sólo se captan inmediatamente tras la relación con el entorno<sup>23</sup>.

El primer principio de la razón práctica no se refiere en concreto a ningún bien en particular, como sí lo hacen los demás preceptos básicos de la ley natural. Éstos son igualmente inderivados, inmediatos y evidentes, y algo más específicos que el primer principio precisamente por referirse a bienes determinados. Tales principios proceden de las tendencias naturales cuyo objeto son los bienes humanos básicos. Son concreciones del primer principio de la razón práctica, y toman la forma de «el bien humano básico X ha de ser perseguido, y lo que se le oponga ha de ser evitado»; «el bien humano básico Z ha de ser perseguido, y lo que se le oponga ha de ser evitado»<sup>24</sup>.

Siguiendo a santo Tomás, la Teoría Neoclásica afirma que existen muchos preceptos de ley natural, porque son muchas las inclinaciones naturales. Pero eso no significa que sean una multiplicidad de normas, cada una de las cuales apunta hacia un lado diferente. Todas estas normas son parte de una única ley natural en tanto que los objetos de las inclinaciones sólo se llenan de sentido bajo la luz de la razón práctica, que determinará de qué manera concreta tales fines han de ser logrados. En efecto, cada precepto básico de ley natural otorga una guía que le indica a la razón práctica que debe orientar su actuar en la búsqueda de determinados bienes, pero aún no le indica cómo hacerlo para obtenerlos. Hacen falta normas ulteriores más concretas.

## 5. ABSOLUTOS MORALES Y CRÍTICA AL PROPORCIONALISMO

Supongamos que se acerca a pedirme consejos una mujer que trabaja como matrona en un hospital en el que han comenzado a practicarse abortos. Ella está convencida de la maldad intrínseca de la interrupción del embarazo, pero sus cinco hijos dependen de su salario. Muy mala consejera sería yo si me limitara a indicarle que el bien ha de ser buscado y perseguido, y el mal ha de ser evitado. Como es lógico, el primer principio de la razón práctica es demasiado vago e insuficiente como plan para dirigir las acciones porque ningún precepto básico de ley natural, que sólo promueve la búsqueda de un bien que es objeto de una tendencia, indica qué es lo que en concreto está moralmente bien o moralmente mal. Es necesario formular normas morales que indiquen con mayor claridad qué es lo que debe elegirse y qué es lo que debe evitarse. Teniendo este punto en consideración, los autores de la Teoría Neoclásica formulan entonces el *principio de moralidad*, cuya función es proveer las bases para guiar las elecciones morales.

<sup>23</sup> Cf. GRISEZ, G., «The First Principle...».

<sup>24</sup> Cf. GRISEZ, G., *Christian Moral Principles*, pp. 180-183.

Este principio determina que «al actuar voluntariamente buscando realizar los bienes humanos y evitar lo que se les opone, se debe elegir, o de cualquier otro modo querer, sólo aquellas posibilidades cuyo querer es compatible con una búsqueda de la realización humana integral»<sup>25</sup>. La diferencia esencial en relación con el primer principio de la razón práctica es que este principio incluye una referencia a la elección. Sólo entra en juego cuando se está realizando un acto moral, condición que el primer principio de la razón práctica no requería. Por otra parte, el primer principio de moralidad aparece como la clave que ordena los bienes humanos básicos en un todo armónico en vistas a una realización humana completa, dado que cada uno de ellos es constitutivo del bien integral del hombre. Así, una acción moral será buena si y sólo si es coherente con el plan total de realización humana.

Pero, aunque el primer principio de moralidad resulta más directivo que el primer principio de la razón práctica, aún es demasiado general y oscuro. Todavía es necesario descubrir especificaciones más concretas del primer principio que aclaren qué se debe hacer aquí y ahora, y que muestren cómo relacionar una elección concreta con la posibilidad de una realización humana integral. Estas especificaciones del primer principio de moralidad son los *modos de responsabilidad*<sup>26</sup>. Se llaman así «porque conforman la voluntad en vistas a la responsabilidad moral inherente a ella»<sup>27</sup>. Así pues, los modos de responsabilidad son proposiciones que buscan guiar al hombre hacia su realización completa, excluyendo las acciones que pongan a la voluntad en contra de lo que es su deber buscar: la realización integral<sup>28</sup>. Los modos de responsabilidad son cuatro, y están formulados de la siguiente manera<sup>29</sup>:

<sup>25</sup> Cf. GRISEZ, G., *Difficult Moral Questions*, p. 857: «The first principle of morality can be formulated: *in voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities whose willing is compatible with a will toward integral human fulfillment*». Véase también: FINNIS, J., BOYLE, J., GRISEZ, G., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*; FINNIS, J., *Moral Absolutes*, p. 45.

<sup>26</sup> Grisez los llama «modos de responsabilidad». Finnis, «exigencias básicas de la razonabilidad práctica» (cf. *Natural Law and Natural Rights*, cap. V). A veces, cuando escriben juntos, les llaman «principios morales intermedios» (véase por ejemplo, FINNIS, J., BOYLE, J., GRISEZ, G., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, cap. X.5), pero por lo general tienden a la denominación original de Grisez. Aquí sigo el mismo criterio.

<sup>27</sup> Cf. GRISEZ, G., *Difficult Moral Questions*, p. 858.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> Esta enumeración está parafraseada de GRISEZ, G., *Difficult Moral Questions*, pp. 858-860. En otras obras (como por ejemplo *Christian Moral Principles*, pp. 205-228, o *Fulfillment in Christ*, pp. 86-98), Grisez enumera ocho modos. Finnis nombra siete en *Natural Law and Natural Rights*, cap. V. Sigo la versión de los cuatro modos por ser la más moderna y la más acotada. Grisez escribe como nota al pie en *Difficult Moral Questions*: «El primero de los cuatro modos mencionados aquí corresponde al séptimo modo en *Christian Moral Principles*, el segundo aquí al primero y (en parte) el cuarto allí, el tercero aquí al tercero y (en parte) al cuarto allí, y el cuarto aquí al octavo allí» (p. 858), y luego: «Los modos de responsabilidad tratados en *Christian Moral Principles*, 205-8, están incompletos. Más aún, el segundo se reduce al quinto, y el sexto, a mi juicio, se reduce a dos o más de los restantes. En *Christian*

- 1) *La elección guiada por sentimientos de hostilidad (como la rabia y el odio) que tenga por objeto una acción que dañe, destruya o impida un bien humano básico, es inconsistente con la realización humana integral.* Este modo se viola cuando la persona actúa por venganza. Buscar el mal por mal no es de ninguna manera un modo razonable de conseguir la plenitud de bien personal; por el contrario, el odio y el rencor sólo pueden traer más daño y más destrucción. Así, por ejemplo, la deliberada planificación que un padre, loco de dolor por el asesinato de su hija de nueve años, realiza para llevar a cabo la muerte más dolorosa posible del infanticida, es un ejemplo de transgresión de este modo. Algunas de las virtudes que se siguen de la fidelidad a este modo son la paciencia, el perdón, la gentileza<sup>30</sup>.
- 2) *Cuando se tienen razones para llevar a cabo una acción que persigue un bien humano básico, no hay que dejar de realizar dicha acción movido por sentimientos de languidez o pereza* (sentimientos irracionales, no la necesidad real de descanso, pues éste forma también parte importante del bien de la autointegración). Dejar de lado un bien humano básico o evadir una acción conforme a él es incompatible con la razón que en primer lugar había movido a la voluntad a buscar ese bien, y por tanto se viola el primer principio de moralidad. El segundo modo de responsabilidad invita a responder adecuadamente a la búsqueda incansable del bien y del perfeccionamiento humano. Las personas diligentes, laboriosas y constantes siguen adecuadamente el segundo modo de responsabilidad.
- 3) *Cuando se experimentan deseos o miedos, se tienen razones para resistirlos, y ninguna para actuar conforme a ellos, hay que evitar elegir según tales sentimientos.* Este modo de responsabilidad tiene dos aristas<sup>31</sup>: uno, evitar actuar siguiendo un entusiasmo momentáneo, de manera que no haya realmente una razón sino sólo la búsqueda de una satisfacción sentimental; y dos, no cambiar el curso de acción movido únicamente por sentimientos de aversión hacia males sensibles. Violaría este modo de responsabilidad tanto el temerario que se lanza al ataque movido por el ardor patrio antes de que el general dé la orden, como el cobarde que huye de noche del campamento para volver con su familia. Así, este modo llama simultáneamente a la templanza y a la fortaleza.
- 4) *Nunca hay que elegir destruir, impedir o dañar un bien humano básico, aun cuando ello sirva para la instanciación de otro bien, puesto que los bienes básicos son incommensurables.* Este modo de responsabilidad busca prohibir cualquier acción que intente destruir un bien humano básico como medio para obtener otro.

---

*Moral Principles* los modos de responsabilidad fueron distinguidos y articulados de tal manera que pudieran corresponder a las Bienaventuranzas (véase *Christian Moral Principles* 609-11. 627-59); aunque sigo convencido de la contundencia de los otros elementos de la explicación de *Christian Moral Principles* acerca de la relación entre la moralidad cristiana y la ley natural, ahora veo que la relación entre los modos de responsabilidad y las Bienaventuranzas, si bien real, es más compleja de lo que pensaba» (p. 862).

<sup>30</sup> Cf. GRISEZ, G., *Christian Moral Principles*, p. 216.

<sup>31</sup> Distingo estos dos aspectos para integrar aquí los modos tres y cuatro de *Christian Moral Principles*, según el mismo Grisez indica.

Aun habiendo formulado el primer principio de moralidad y los modos de responsabilidad, todavía resta elaborar normas morales específicas pues, como es evidente, ninguno de los principios anteriores hace las veces de reglas que manden o prohíban actos concretos.

El corazón [de la derivación de normas morales específicas] es una deducción que puede ser formulada en un silogismo categórico. En el caso más simple, la premisa normativa es un modo de responsabilidad que excluye una determinada manera de querer con respecto a los bienes relevantes. La otra premisa es una descripción de un tipo de acción, que es suficiente para dejar claro que una acción de ese tipo no puede ser querida excepto en el modo excluido. La conclusión es que la realización de ese tipo de acción es moralmente mala. Las acciones que no están excluidas por ningún modo son moralmente permisibles, aquellas cuya omisión violaría algún modo son moralmente obligatorias<sup>32</sup>.

Las normas morales específicas surgen de la relación, establecida en un silogismo, entre un modo de responsabilidad y una especie de acción. Lo que permite entrelazarlas en dicho silogismo, el término medio del raciocinio, es la relación o la actitud de la voluntad respecto a los bienes humanos básicos y a su conjunto en tanto perfección humana integral. Mientras los modos de responsabilidad excluyen algún tipo de actitud de la voluntad con respecto a tales bienes, las acciones concretas tienen significado moral precisamente en tanto implican dicha actitud. Así pues, una norma moral específica se deriva al evaluar: (1) si la voluntad, en una acción X, se relaciona directa o indirectamente con los bienes humanos básicos<sup>33</sup>; (2) qué indican los modos de responsabilidad con respecto a esa relación. Si esa relación es excluida por los modos, entonces la acción es moralmente mala. Si esa relación no es excluida, sino incentivada o permitida por los modos, entonces la acción es moralmente buena o permisible<sup>34</sup>.

Pongamos un ejemplo: Jack, un agente de la CIA, necesita obtener información relevante de parte de un terrorista. Tal información le permitirá evitar un ataque a la Casa Blanca, y por tanto salvar a sus compatriotas. Tiene atrapado al terrorista, pero éste no parece querer colaborar. Entonces se le ocurre someterlo a descargas de electricidad crecientes en intensidad para conseguir que hable. Al hacerlo, Jack sitúa su voluntad directa e intencionalmente en contra del bien humano básico de la autointegración, de la vida y de la salud, a pesar de que busque concretar el bien de la armonía en sociedad. Pero el cuarto

<sup>32</sup> Cf. FINNIS, J., BOYLE, J., GRISEZ, G., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, p. 291.

<sup>33</sup> Este aspecto es fundamental. Un absoluto moral sólo prohíbe realizar acciones que dañan de modo directo un bien humano básico, es decir, que buscan como fin o como medio su destrucción. No se prohíbe su daño indirecto, es decir, la destrucción de un bien como consecuencia indeseada de una acción legítima.

<sup>34</sup> Cf. GRISEZ, G., *Christian Moral Principles*, pp. 254-256. GRISEZ, G., SHAW, R., *Fulfillment in Christ*, pp. 113-115. FINNIS, J., BOYLE, J., GRISEZ, G., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, pp. 291-294.

modo de responsabilidad no permite que la voluntad elija en contra de un bien humano básico cualquiera, aun cuando se instancie otro bien por medio de ello. Por lo tanto, esta acción, la de la tortura, es moralmente mala.

La mayoría de las normas que derivan de los modos de responsabilidad no son absolutas, sino que están abiertas a una ulterior especificación, teniendo en cuenta las circunstancias y volviendo a revisar los modos de responsabilidad<sup>35</sup>. La relación entre el primer principio de moralidad, los bienes humanos básicos y los modos de responsabilidad da lugar a normas generales, pero siempre pueden ser refinadas en vistas a estos mismos tres elementos. Por ejemplo: una norma que cuide el bien humano básico de la salud y de la vida como «no expongas tu vida al peligro», es válida y verdadera en la mayoría de los casos. Pero si Juan ha sido llamado a la guerra para defender a su país, es parte de sus obligaciones asistir, aunque su vida esté en riesgo, dado que la defensa de la patria es una concreción del bien de la vida armónica en sociedad y de la justicia<sup>36</sup>. Sin embargo, existen algunas normas, pocas y específicas, que sí son absolutas. Esto ocurre cuando, independientemente de las especificaciones y circunstancias que puedan añadirse a la acción particular, ésta siempre resulta ser incompatible con la apertura a la realización humana integral, porque de una u otra manera siempre atenta directamente contra un bien humano básico. Ahora bien, como todas las normas morales suponen una defensa de los bienes básicos, su violación o daño directo supone un daño a la dignidad humana, puesto que, como los bienes básicos no son cosas aparte de las personas sino aspectos de su ser completo, dañarlos supone infligir también un daño a un aspecto fundamental de la persona. De ahí que, a juicio de los autores, las normas absolutas protejan la dignidad humana: porque prohíben en todos los casos el daño a un aspecto esencial de la persona<sup>37</sup>. La elaboración de este tipo de normas proviene del primer, del tercer y del cuarto modo de responsabilidad<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> Cf. GRISEZ, G., SHAW, R., *Fulfillment in Christ*, pp. 115-118.

<sup>36</sup> Aunque Juan asista a la guerra y deje de lado la norma que le prohíbe exponer su vida por circunstancias determinadas, no está atentando directamente contra ella, puesto que su intención no es quitarse la vida sino defender a su patria. En ese sentido, el soldado no está eligiendo dañar el bien humano básico de su propia vida como medio para instaurar la armonía en sociedad. Aun estando dispuesto a morir en el campo de batalla no viola la norma que prohíbe el suicidio, pues la muerte no es buscada ni deseada, sino prevista y tolerada como un mal *praeter intentionem*.

<sup>37</sup> Cf. GRISEZ, G., SHAW, R., *Fulfillment in Christ*, p. 118.

<sup>38</sup> Cf. FINNIS, J., BOYLE, J., GRISEZ, G., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, p. 299, aunque aquí se dice que provienen del séptimo y octavo modo, dado que se utiliza la enumeración antigua de los ocho modos de responsabilidad. Como se aclaró en la nota 26, el primer modo equivale al séptimo en la enumeración antigua, y el cuarto al octavo modo. Los autores sólo mencionan estos dos modos como orígenes de los absolutos morales. Sin embargo, añadido el tercer modo dado que para éste y el primero resulta válido el mismo razonamiento en lo referente a la derivación de normas morales absolutas. Por lo demás, la inclusión del tercer modo permite abarcar de mejor manera acciones que ni el primer modo ni el cuarto son capaces de explicar cabalmente (como el adulterio, por ejemplo).

### 5.1. Absolutos morales que derivan del primer y del tercer modo

Comenta Finnis en *Moral Absolutes* que una elección que tenga en cuenta la destrucción de un bien humano básico sólo puede provenir de un sentimiento que «encadena a la razón»<sup>39</sup>. En efecto, dado que cada bien básico constituye un aspecto de la realización de la persona, la razón no puede sino elegir una acción que lo busque o lo proteja, mientras que una acción que lo destruya o lo dañe es motivo suficiente para que no se pueda optar razonablemente por esa acción. Pero de hecho constantemente se llevan a cabo acciones que violan esos bienes, luego debe haber algún tipo de valor que haga que tales acciones destructivas se vean preferibles. El valor en cuestión es un bien sensible, un sentimiento, que puede ser de deseo de las ventajas que se obtendrán de la destrucción del bien humano básico (o que se perderán con la protección de éste), o de aversión de los males que se sufrirán en caso de no destruirlo. Volvamos al caso del padre de la niña asesinada, cuyo plan de acción es llevar a cabo la muerte del criminal. Su motivo: el deseo de satisfacer su sed de venganza (que él muy bien puede disfrazar como «restablecimiento de la justicia»<sup>40</sup>), deseo de causar al agresor un daño semejante al que él causó. Ese deseo no es más que un sentimiento, y como tal, no tienen ningún asidero en la razón. Entran, pues, en la deliberación del padre dos valores muy distintos entre sí: un sentimiento irracional (deseo de venganza) versus un motivo racional de acción (la vida de un ser humano). Si estos valores son puestos en la balanza, se puede llegar a una irracional conclusión: que uno es un bien mayor (digamos, la satisfacción del deseo) y el otro, un mal menor (la muerte del asesino). La conclusión es irracional por dos motivos: en primer lugar, porque el valor-sentimiento no es una *razón* para actuar, dado que no es una razón en absoluto. Y, en segundo lugar, porque para poder comparar dos elementos, éstos deben ser similares en algún aspecto. No se puede establecer racionalmente una comparación evaluativa entre dos valores que no tienen ningún común denominador, ninguna semejanza entre sí. Esto es lo que ocurre al poner el sentimiento a un lado de la balanza y a un motivo racional en el otro lado. Como no tienen punto de

<sup>39</sup> Cf. FINNIS, J., *Moral Absolutes*, pp. 54-55. La explicación que sigue está basada en ese texto.

<sup>40</sup> Al disfrazar un motivo que responde a un sentimiento como uno que se presente como bien humano básico, los valores en pugna pasan a ser bien básico versus bien básico, y no bien básico versus sentimiento. Como éste último es más burdo que el primero, el agente se convence a sí mismo de la relevancia de su decisión. «Restablecer la justicia» es un motivo ciertamente más noble y razonable que «satisfacer la sed de venganza». Sin embargo, como explica Tomás de Aquino, quienes obran buscando colmar el deseo de venganza, «no obran en razón de un bien ni por la conducción de su razón, sino que obran en razón de una pasión, a causa de la cual apetecen la venganza» (*Comentario a la Ética a Nicómaco* n.576). El Aquinate piensa que es necesario castigar a quien ha causado una injuria a otro, sin embargo, esto «le compete sólo a aquel a quien esté confiado el cuidado de conservar la comunidad» (*S.Th.* II-II, c. 64, a.3). Así pues, aplicar penas afflictivas corresponde a la autoridad pública, pero en ningún caso a personas particulares.

comparación, sólo quedará uno de ellos disponible para la deliberación. Por lo tanto, o bien se actuará impulsado por el sentimiento, dejando de lado por completo la razón, o bien se dejará de lado el sentimiento, en cuyo caso la misma disyuntiva será apartada como irracional, y sólo quedará el valor humano básico y el deber de no dañarlo.

Así, el mandato del primer principio de moralidad, según el cual se debe actuar racionalmente (y no siguiendo un sentimiento) en vistas a la plenitud de la perfección humana queda concretado mediante las normas morales absolutas que provienen del primer o del tercer modo de responsabilidad.

## 5.2. *Absolutos morales que derivan del cuarto modo*

El cuarto modo de responsabilidad manda nunca hacer un mal, o elegir directa e intencionalmente dañar un bien humano básico para conseguir otro. Siguiendo la expresión del precepto paulino, nunca hay que hacer males para que vengan bienes<sup>41</sup>. Pues bien, supongamos que usted es un reportero enviado por algunos días a Irak a dar cuenta de la situación. Cuando ya está por terminar su viaje, va a parar por error a una plaza algo alejada de la ciudad. En ella divisa a un grupo de terroristas armados que tienen a cinco niños cristianos menores de siete años bajo su poder, y están a punto de ejecutarlos ante sus padres. El líder del grupo ese día está de un particular buen humor; así que, para desgracia suya, lo avista y se le acerca con la siguiente propuesta: si usted, extranjero ajeno a todo el asunto, toma el arma que le está alcanzando y mata al primer niño de la fila, el mayor de los cinco, entonces los otros cuatro quedarán libres. Aprovecha para comentarle que el niño seleccionado es huérfano de padre y madre.

Para el consecuencialista la decisión es evidente y de sentido común: usted *debe* matar al primer niño para poder conservar la vida de los otros cuatro pequeños y además ahorrar el dolor de ocho adultos. Para el proporcionalista, un acto moralmente bueno pasa por realizar un cálculo que evalúe cuál será el mejor estado final de resultados, y la muerte de sólo uno, sin consecuencias dolorosas para terceros, es un estado de resultados evidentemente mejor que la muerte de cinco, con el agravante del dolor irreparable de ocho.

El principio de acción de la propuesta consecuencialista es plausible, y más aún, clama ser autoevidente. «Allí donde tengas dos opciones malas, elige siempre el mal menor». ¿Y si no qué? ¿Elegir el mal mayor? Resultaría absurdo siquiera detenerse a considerarlo, sabiendo que está en las propias manos el infligir un daño menor<sup>42</sup>.

La defensa de los absolutos morales basados en el cuarto modo de responsabilidad es más compleja, puesto que la comparación se da entre dos bienes humanos básicos, ambos motivos reales de acción. Pero esta comparación tampoco resulta racional. La crítica más decisiva que Grisez, Finnis y Boyle le

<sup>41</sup> ROM. 3, 4-8.

<sup>42</sup> Cf. GRISEZ, G., SHAW, R., *Fulfillment in Christ*, p. 63.

hacen al consecuencialismo es que una teoría ética que elabore ese tipo de cálculos utilitarios considerando cuál de los bienes que están en juego es superior, niega la posibilidad de realizar elecciones libres. Las dos suposiciones de las que el consecuencialismo parte, a saber, que hay una elección importante que realizar, y que tal elección ha de resolverse evaluando cuál es el bien mayor o el mal menor, son incompatibles, y por tanto la teoría es incoherente.

La razón es la siguiente: para poder realizar efectivamente una elección entre dos alternativas diferentes, (A) y (B) es necesario que ambas tengan el mismo estatus, o la misma razón de bien. Si la alternativa (A) es captada como evidentemente mejor que la otra entonces no hay ninguna elección que hacer, pues la voluntad se inclinará necesariamente hacia esa alternativa. No existe ningún motivo real para elegir (B), pues (A) presenta toda la razón de bien que posee (B) más alguna otra cosa buena, y en tal caso la deliberación es totalmente fútil<sup>43</sup>. Si se quiere afirmar que la voluntad elige libremente una de dos alternativas, es necesario sostener que ambas tienen una razón de bien equivalente<sup>44</sup>.

Ahora bien, cuando se da realmente el caso en que hay una elección significativa que hacer, se tienen en juego dos bienes equivalentes: dos bienes humanos básicos. En este caso tampoco puede llevarse a cabo una medición de bienes, porque no son mensurables. Si se quisiera llevar a cabo un balance, habría que compararlos siempre en el mismo sentido. Habría que decir que uno es mejor que otro, pero no en diferentes aspectos sino en el mismo. Pero en realidad no hay ningún parámetro que pueda determinar qué bien es superior a otro, dado que no se puede establecer una jerarquía objetiva entre ellos.

El balance de beneficios y daños, por lo tanto, funciona en situaciones en las cuales no hay ninguna elección racionalmente guiada que sea necesaria o posible. Pero cuando tales elecciones son necesarias, el proporcionalismo no es de ninguna ayuda. Porque de todas las alternativas se puede decir algo a favor y algo en contra, pero los bienes y males, beneficios y daños, de las alternativas no pueden ser medidos unos contra otros. No hay un común denominador para juzgar, como lo haría el proporcionalismo, que el bien prometido por una alternativa supera el prometido por las otras. Y sólo cuando ese es el caso —cuando no podemos realmente ver el «mejor bien» o el «mal menor»— tenemos una elección racionalmente guiada que hacer, y por tanto necesitamos de una norma moral que determine lo que es razonable. En este punto el proporcionalismo no tiene nada útil que decir<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cf. FINNIS, J., BOYLE, J., GRISEZ, G., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, pp. 238-272; FINNIS, J., *Moral Absolutes*, pp. 51-54; GRISEZ, G., SHAW, R., *Fulfillment in Christ*, pp. 66-71.

<sup>44</sup> Por esto, notan los autores, los fundadores del consecuencialismo, Jeremy Bentham y Stuart Mill, niegan el libre albedrío (cf. FINNIS, J., BOYLE, J., GRISEZ, G., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, p. 256, nota al pie: «es muy significativo que los fundadores de la metodología ética explícitamente consecuencialista negaran que existen elecciones libres (en el sentido de «elección» que usamos aquí). Véase e.g. BENTHAM, *Principles of Morals and Legislation* ([1789] 1982), II (ch. I, para. 1), 134 (ch. XI, para. 27-8); Mill, *A System of Logic* [1843], chs, ii y xi»).

<sup>45</sup> Cf. GRISEZ, G., SHAW, R., *Fulfillment in Christ*, pp. 68-69.

El razonamiento consecuencialista es irracional y absurdo todavía por otro motivo. Y es que en realidad no hay razones para pensar que la protección del bien humano básico (A) se sigue como consecuencia o como efecto de mi acto de violar el bien humano básico (B). De hecho, lo único que se consigue es violar este último, no proteger el primero. Si se llega a producir el «rescate» del bien (A), será en todo caso producto de causas externas y ajenas al propio actuar. Por lo tanto, hay que decir que:

Elegir un acto que en sí mismo simplemente daña un bien básico es por eso comprometerse uno mismo quiéralo o no en un acto de oposición a un valor inconmensurable (un aspecto de la personalidad humana) que uno trata como si fuese un objeto dotado de un valor medible que podría ser superado por objetos conmensurables dotados de un valor mayor (o acumulativamente mayor). Hacer esto [...] nunca puede ser justificado por la razón [...]. La razón exige que todo valor básico sea al menos respetado en todas y cada una de las acciones<sup>46</sup>.

## 6. RETOMAR LA DISCUSIÓN

Como es lógico, la propuesta de los neoclásicos está lejos de ser pacífica. Los autores han recibido críticas referidas a diversas aristas de su planteamiento, desde su interpretación del primer principio de la ley natural tal como la plantea santo Tomás<sup>47</sup>, hasta los problemas que surgen de considerar los bienes humanos básicos como inconmensurables<sup>48</sup>. Esta objeción es atendible, y no ha sido adecuadamente resuelta<sup>49</sup>. Se formula como sigue: ¿Cómo es que no puede preferirse un bien, digamos un bien tan elemental como el de la vida, a otro, al

<sup>46</sup> FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, p. 120.

<sup>47</sup> Cf., por ejemplo, HITTINGER R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987; LISSKA, A., *Aquinas' Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Clarendon Press, Oxford, 1996; McINERNEY, R., «Grisez and Thomism» en *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, BIGGAR, N. y BLANCK, R. (eds.), Ashgate Publishing Company, Aldershot, 2000; PORTER, J., *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, W. B. Eerderman Publishing Company, Michigan, 2005, pp. 127-31; WEINREB, L., *Natural Law and Justice*, Harvard University Press, Cambridge, 1987, pp. 108-115; WESTERMAN, P., *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*, Brill, Nueva York, 1998;

<sup>48</sup> Cf. Wright R. G., «Does Free Speech Jurisprudence Rest on a Mistake?: Implications of the Commensurability Debate», *Loyola of Los Angeles Law Review* 23 (1990), pp. 763-790; Westerman, P., *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*, Brill, Nueva York, 1998, pp. 244-247.

<sup>49</sup> ROBERT P. George intentó hacerse cargo de la objeción de Wright en *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, Nueva York, 1999, pp. 92-101. Es George quien pone el ejemplo del niño que se ahoga en una cancha de golf, reformulando el ejemplo aducido por Wright: salvar la vida de un amigo que corre peligro de muerte y olvidar el grato momento de paz en que se disfruta de una taza de café.

parecer no tan elemental, como el del juego? ¿Cómo no interrumpir e incluso suspender, por ejemplo, un partido de golf con tal de salvar la vida de un niño que se ahoga en una de las lagunas de la cancha? Si los bienes son realmente inconmensurables, entonces habría que afirmar que la elección entre ambas opciones, a saber, (A) continuar con el partido de golf, instanciación del bien básico del juego, y (B) salvar la vida del niño, instanciación del bien básico de la vida, es arbitraria, y no hay ningún deber moral de elegir alguna de las dos. Al parecer, al sostener a ultranza dicha inconmensurabilidad se pone el sentido común en riesgo, y en orden a salvaguardar nuestras intuiciones morales sería necesario establecer alguna diferencia entre bienes básicos.

Por otro lado, cabe también preguntarse cuáles son exactamente los actos que transgreden un bien humano básico que son perversos por su objeto. En efecto, no queda muy claro cuáles son los actos que atentan directamente contra ciertos bienes básicos, y lo que por ello se puede entender, no parece que sea siempre intrínsecamente malo. ¿Puede ser considerada absoluta la norma «no hagas trampa en el juego», «no impidas la contemplación del arte», o «no trabajes de manera desprolija»? En general, resulta bastante difícil pensar qué normas absolutas podrían resultar del entorpecimiento o impedimento de bienes como el juego, la apreciación estética, la amistad o el trabajo.

Si bien es cierto que el asunto de la inconmensurabilidad juega un papel en este ámbito, me parece que el problema va un poco más allá aún. Si se mantiene la tríada de aseveraciones, a saber, (1) existen ocho bienes humanos básicos que (2) son absolutamente inconmensurables e igual de fundamentales, (3) cuya violación, impedimento, obstaculización u destrucción directa es siempre y en todos los casos moralmente inaceptable, nos veríamos obligados: (i) o bien a condenar de modo absoluto una cantidad considerable de acciones que pueden ser perfectamente legítimas (ii) o a callar ante, o evitar hablar de los casos concretos y reales — que es lo que precisamente parecen hacer nuestros autores —, lo cual es impropio de una teoría ética cuyo objeto es la praxis humana, consistente en situaciones determinadas.

Lo interesante de todo esto, sin embargo, es precisamente que, gracias a su teoría, las críticas y las respuestas a éstas, los autores de la Teoría Neoclásica han logrado rescatar la discusión acerca de la validez filosófica de normas que prohíben de modo absoluto la elección de ciertas acciones que son desordenadas por su objeto. Y digo «rescatar», porque luego del éxito masivo que obtuvo la ética consecuencialista de Bentham y Stuart Mill, a cuyo arrastre se suma el fracaso del argumento de la facultad pervertida y la falta de explicaciones alternativas que defendiesen la existencia de tales normas fuera del ámbito estrictamente teológico, la existencia antaño obvia de acciones intrínsecamente malas amenazaba con caer en el olvido para la filosofía contemporánea. El problema de esto, como lo vio Anscombe, es que el avance progresivo de una mentalidad utilitaria desemboca casi con total seguridad en la violación de la dignidad de ciertas personas, sobre todo las más desvalidas, so pretexto de conseguir un estado de bienestar para la mayoría. Esto es lo que una defensa de la doctrina de absolutos morales intenta impedir. Tal como Grisez indica, como los bienes

humanos básicos son aspectos de la totalidad de la persona, las normas que protegen de modo absoluto la vida y otros bienes básicos, protegen consecuentemente la dignidad inherente de cada ser humano<sup>50</sup>.

De ahí que, en definitiva, la gran ventaja de retomar una argumentación como la presentada consista en buscar un resguardo inquebrantable para la dignidad de todos los seres humanos, intentando impedir que dicha dignidad pueda ser objeto de un cálculo que la aniquile.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anscombe, G.E.M (1958). «Modern Moral Philosophy», en *Philosophy* 33, 124, pp. 1-19.
- (1981). *The Collected Philosophical Papers of Elizabeth Anscombe, vol. III: Ethics, Religions and Politics*. Oxford: Basil Blackwell.
- Aristóteles (1960). *Ética Eudemia (Ethikón Eudemion)*, en *Aristotelis Opera*, W. de Gruyter et Socios. Berlín.
- (1994). *Ética a Nicómaco*, traducción al español de María Araujo y Julián Marías. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Biggar, N. y Blanck, R, (eds.) (2000). *The Revival of Natural Law. Philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*. Aldershot: Ashgate Publishing Company.
- Finnis, J. (1991). *Moral Absolutes, Tradition, Revision, and Truth*. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- (2011). *Natural Law and Natural Rights*. Nueva York: Oxford University Press.
- (2011). *Reason in Action*. Nueva York: Oxford University Press.
- Finnis, J., Boyle, J., Grisez, G. (1987). *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*. Oxford: Clarendon Press.
- Frey, J. (2020). «Revisiting Modern Moral Philosophy», *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 87, pp. 61-83.
- García-Huidobro, J., Miranda, A. (2013). «Finnis y Grisez ante el argumento de la facultad pervertida», en Etcheverry, J. B. (editor), *Ley, moral y razón. Estudios sobre el pensamiento de John M. Finnis a propósito de la segunda edición de Ley natural y derechos naturales*. México D. F.: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 177-188.
- Grisez, G. (1964). *Contraception and Natural Law*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company.
- (1997). *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1: *Christian Moral Principles* (1983), vol. 3: *Difficult Moral Questions* (1997). Chicago: Franciscan Press.
- (1965). «The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa Theologiae, I-II, question 94, article 2», *Natural Law Forum* 10, pp. 168-201
- (1978). «Catholic Faith and Intrinsically Evil Acts», en *Proceedings of the First Convention on the Fellowship of Catholic Scholars*, pp. 27-38.
- (1990). «Are There Exceptionless Moral Norms?» en *The Pope John Center*. Massachusetts: Braintree.

<sup>50</sup> Cf. GRISEZ, G., SHAW, R., *Fulfillment in Christ*, p. 118.

- Grisez, G. (1991). Shaw, R., *Fulfillment in Christ*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- (1988). *Beyond the New Morality. The Responsibilities of Freedom*. Indiana: University of Notre Dame Press.
- Hardie, W. F. R. (1980). *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Hittinger R. (1987). *A Critique of the New Natural Law Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Kaczor, C. (1997). «Exceptionless Norms in Aristotle? Thomas Aquinas and the Twentieth-Century Interpreters of the Nichomachean Ethics», *The Thomist* 61.1, pp. 33-62.
- Lisska, A. (1996). *Aquinas' Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*. Oxford: Clarendon Press.
- May, W. (2003). *Moral Absolutes: Catholic Traditions, Current Trends and the Truth*, 2.a ed. Milwaukee: Marquette University Press.
- Miranda, A. (2013). «El sentido de la regla ciceroniana *minima de malis eligenda* y el problema del uso profláctico del condón», *Teología y Vida* 54, pp. 157-170.
- Platón (2006). *Critón*, traducción A. Gómez-Lobo. Santiago: ed. Universitaria.
- Porter, J. (2005). *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*. Michigan: W. B. Eerderman Publishing Company.
- Stein, W. (1961). *Nuclear Weapons: A Catholic Response*. Nueva York: Sheed & Ward.
- Strauss, L. (1953). *Natural Right and History*. Chicago ad London: University of Chicago Press.
- Tomás de Aquino (2002). *Suma Teológica*. Madrid: BAC.
- (1951). *Suma Contra Gentiles III*, traducción al español de M.M. Bergodá. Buenos Aires: ed. Club de Lectores.
- (1994). *Cuestiones Disputadas Acerca de Lo Malo*, traducción al español de H. Giannini y M. I. Flishfisch. Santiago: Editorial Universitaria.
- (2002). *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo II*, edición preparada por J. Cruz. Pamplona: Eunsa.
- (2001). *Comentario a la Ética a Nicómaco de Aristóteles*, traducción al español de A. Mallea. Pamplona: Eunsa.
- Weinreb, L. (1987). *Natural Law and Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- Westerman, P. (1998). *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*. Nueva York: Brill.
- Wright R. G. (1990). «Does Free Speech Jurisprudence Rest on a Mistake?: Implications of the Commensurability Debate», *Loyola of Los Angeles Law Review* 23.

Centro de Investigación Social Signos  
Universidad de los Andes, Santiago de Chile

GABRIELA CAVIEDES

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]<sup>51</sup>

<sup>51</sup> Revisado y actualizado con posterioridad para la edición.