



La ley natural y los bienes que perfeccionan a la persona.

Completando la lista de la *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2: la aportación de Germain Grisez (1ª parte)

José María Antón, L.C.

Al enunciar en la *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2, las inclinaciones naturales del ser humano y sus correspondientes bienes –a los que corresponden diversos preceptos de la ley natural–, Santo Tomás no pretende redactar una lista completa, y en dos ocasiones termina la enumeración con un «y otras cosas semejantes», y con un «y todo lo demás relacionado con esto»¹.

¹ «Et secundum hoc, dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, *et similia* [...]. Et secundum hoc, ad legem naturalem pertinent ea quae ad huiusmodi inclinationem spectant, utpote quod homo ignorantiam vitet, quod alios non offendat cum quibus debet conversari, *et cetera huiusmodi quae ad hoc spectant*». De forma semejante, contra todo posible relativismo o subjetivismo, que termina destruyendo a la persona humana y la convivencia social, la encíclica *Veritatis Splendor* vuelve con frecuencia a «los contenidos de la ley natural», es decir, «el conjunto ordenado de los “bienes para la persona” que se ponen al servicio del “bien de la persona”, del bien que es ella misma y su perfección» (n. 79). «Los mandamientos [...] están destinados a tutelar el *bien* de la persona humana, imagen de Dios, a través de la tutela de sus *bienes particulares*» (n. 13). El respeto «de la dignidad de la persona humana [...] implica también, intrínsecamente, el respeto de algunos bienes fundamentales» para la persona (n. 48). «El acto es bueno si su objeto es conforme con el bien de la persona en el respeto de los bienes moralmente relevantes para ella» (n. 78). Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia (6 de agosto de 1993): AAS 85 (1993), 1133-1228, nn. 50, 80, 83, 84, 90, 92. Pero, de nuevo, aunque indica algunos de estos bienes, la encíclica no pretende proponer una lista completa.

Entre las numerosas y originales aportaciones de G. Grisez a la teología moral se encuentra su esfuerzo por desarrollar y completar la teoría de la ley natural² que el Aquinate apenas esbozó³, proponiendo, entre otras contribuciones, una lista exhaustiva de estos ‘bienes fundamentales para la persona’, que él llama ‘bienes humanos básicos’⁴. La finalidad de este artículo es presentar su pensamiento en este campo⁵.

² Grisez no suele hablar de ‘ley moral natural’, sino de ‘ley natural’, porque la ley natural, en su opinión, contiene preceptos que no son aún morales, pero que dirigen el obrar humano del hombre. Por mi parte trato de seguir su terminología. Cuando empleo la expresión ‘ley moral natural’ significa que me estoy refiriendo a los preceptos morales de la misma.

³ El interés de Grisez por Santo Tomás data del 1947, cuando entró en la Universidad John Carroll, de Cleveland, dirigida por los jesuitas. Allí recibió clases de Marshall Barman, discípulo de Etienne Gilson. Para seguir aprendiendo del Aquinate le pareció que lo mejor sería acudir a sus hermanos en religión. Así, en 1949, contra toda costumbre para aquellos años, tratándose de un seminario, cursó su Licenciatura en Filosofía en el centro de estudios de los dominicos de River Forest, Illinois. Luego, su disertación de doctorado en la Universidad de Chicago fue: ‘Oposiciones básicas en lógica’, donde comparaba a Aristóteles, Santo Tomás y Ockham acerca de la filosofía del conocimiento y de cómo se hace metafísica. Quería enseñar en una universidad del estado o no católica, donde los estudiantes no tienen la oportunidad de escuchar lo que él les podría transmitir, pero los prejuicios de estas instituciones respecto a profesores católicos creyentes le cerraron las puertas. Aunque su interés estaba en la metafísica, la Universidad Georgetown le ofreció en 1959 la única materia libre para enseñar, que era la ética, por lo que comenzó a meterse en este campo. Así, de ser filósofo de la lógica y de la metafísica por inclinación, se convirtió en moralista por necesidad. Grisez notó que la ética de Santo Tomás era una mina de oro, sólida y sugestiva, pero excavada sólo en los inicios y no desarrollada con detalle. Como teólogo más que como filósofo y en una época en que no había grandes problemas en la moral, su propuesta no era más perfecta que lo que necesitaba ser para su tiempo, pero no era suficiente para resolver los problemas de la sociedad moderna. Grisez pensó que quizás él podía aportar algo en este sentido. La oportunidad se presentó al inicio de los años sesenta con el debate en torno a la anticoncepción. Brotó así la intuición fundamental de que la moralidad consiste en la relación de los actos con el bien integral de la persona, es decir, con los bienes que son constitutivos de nuestro perfeccionamiento o realización –“*human fulfillment*”– en cuanto seres humanos (R. SHAW, *Pioneering the Renewal in Moral Theology*, en R.P. GEORGE, [ed.], *Natural Law & Moral Inquiry: Ethics, Metaphysics and Politics in the Work of Germain Grisez*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1998, pp. 249-253). Reenvío al esbozo biográfico-intelectual de nuestro autor que he presentado ya en: *Germain Grisez, una vida al servicio de la renovación de la moral*, en «Alpha Omega» 7 (2004), pp. 301-326.

⁴ La ley natural en Grisez ya ha sido objeto de numerosos estudios en artículos y libros, sea en alguna de sus partes, sea en cuanto sistema global. Existen, por ejemplo, varios libros y tesis doctorales sobre el ‘sistema moral’ de Grisez. Favorables a la propuesta de nuestro autor (aunque no dejen de aportar algunas sugerencias correctivas): A. ANSALDO, *El primer principio del obrar moral y las normas morales específicas en el pensamiento de G. Grisez y J. Finnis* (tesis de doctorado en Teología Moral), Pontificia Universidad Lateranense, Roma 1990; E. MOLINA, *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*, Eunate, Pamplona

Comenzaré (1) exponiendo la crítica de Grisez a la ‘teoría natural escolástica’ representada por Suárez, es decir, lo que no es la ley natural. Pasaré, entonces, a ver lo que nuestro autor entiende por ley natural. Los fundamentos son los bienes que perfeccionan a las personas, llamados ‘bienes humanos básicos’. Habrá que ver, por tanto, (2) el significado principal de ‘bueno’ y de ‘malo’. Analizaré seguidamente (3) la diferencia entre los bienes sensibles y los bienes inteligibles o humanos. A esas alturas se podrá ya comenzar a examinar los bienes humanos básicos, (4) distinguiéndolos de los bienes humanos instrumentales y viendo (5) cuáles son, sea mediante un método racional que teológico. En un segundo artículo expondré algunas observaciones críticas acerca del pensamiento del autor.

1. Crítica a la teoría de la ley natural escolástica

Antes de presentar su original concepción de la ley natural, Grisez critica la explicación desarrollada por Francisco Suárez, a la que llama ‘teoría de la ley natural escolástica’⁶. Según ésta, la norma moral

1996. En parte favorable y en parte opuesto: J.D. MINDLING, *Germain Grisez: Commitment and Choice* (tesis de doctorado en Teología Moral), Pontificia Academia Alfonsiana, Roma 1987. Sumamente críticos: R. HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1987; W.J. MOMMSEN, *Christliche Ethik und Teleologie. Eine Untersuchung der ethischen Normierungstheorien von Germain Grisez John Finnis und Alan Donagan*, Oros Verlag, Altenberge 1993; A. GAHL, *Practical Reason in the Foundation of Natural Law according to Grisez, Finnis and Boyle* (extracto de la tesis de doctorado en Filosofía), Pontificio Ateneo de la Santa Cruz, Roma 1994; M. CAREY, *Freedom and Finality: Thomas Aquinas and the Moral Revolution of Germain Grisez* (tesis de doctorado en Teología Moral), Pontificia Universidad de Santo Tomás, Roma 1997 (como el título indica, se trata de un estudio comparativo de Grisez y el Doctor Angélico). El libro de Molina y el de Hittinger son el fruto de sus tesis doctorales.

⁵ Una versión bastante más breve de este estudio es el artículo: J.M. ANTÓN, «Los bienes fundamentales para la persona. La aportación de Germain Grisez», en J.J. PÉREZ-SOBA – J. DE DIOS LARRÚ – J. BALLESTEROS (eds.), *Una ley de libertad para la vida del mundo. Actas del congreso internacional sobre la ley natural (Madrid, 22-24 de noviembre de 2006)*, Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2007, 457-477.

⁶ Para este tema Grisez señala como obra principal de Francisco Suárez: *De legibus ac de Deo legislatore*, cuyos pasajes más relevantes se pueden encontrar en F. SUÁREZ, *Selections from Three Works*, en J. B. SCOTT (ed.), *The Classics of International Law*, 20, Clarendon Press, Oxford 1944 (cf. G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 1: *Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago 1983 [reimpreso en 1997], p. 112, nota 19 [citado desde ahora como *Christian Moral Principles*]; con más referencias bibliográficas sobre otros autores en los que se observa el influjo de Suárez o que concuerdan con el juicio de Grisez sobre este autor). En ocasiones Grisez emplea también, como expresiones sinónimas: «conventional natural-law theory» (cf. G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, The

básica es la misma naturaleza humana en su complejidad interna (los seres humanos son animados, sensibles y racionales) y en sus relaciones externas (como criaturas, prójimos y soberanos de la creación inferior). Para saber si una acción es buena o mala bastaría compararla con la naturaleza humana, de forma que aparezca su conformidad o su no conformidad con la misma.

Se percibe la naturaleza humana, por consiguiente, como una norma moral efectiva porque se ve como una indicación de la voluntad de Dios, Creador de nuestra naturaleza. La obligación de obrar de acuerdo a nuestra naturaleza viene expresada como: “sigue tu razón”; “actúa de acuerdo con la naturaleza humana”; “haz el bien y evita el mal”. La fuerza de esta obligación deriva de que es la voluntad soberana de Dios. De todas formas, no se trata de una disposición completamente arbitraria, pues Dios, al prescribirnos seguir lo que va de acuerdo con nuestra naturaleza, nos manda lo que nos conviene⁷.

Grisez critica que se está efectuando un paso lógico ilícito de la naturaleza humana, como una realidad dada, a lo que debe o no debe ser elegido o, en otras palabras, de lo que existe de hecho a lo que debería ser moralmente. Se trata de una falacia lógica, que aparece claramente al exponer estos razonamientos en forma de silogismo: en las premisas se entienden los términos ‘naturaleza’ o ‘natural’ con un sentido descriptivo, pero en la conclusión se emplean con un significado

Bruce Publishing Company, Milwaukee 1964, pp. 46-52) y «*classical moral theology*» (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 106), indicando que es la desarrollada después del Concilio de Trento y que duró hasta el Vaticano II (cf. G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, Vol. 2: *Living a Christian Life*, Franciscan Press [Quincy University], Quincy [Illinois] 1993, pp. xiii-xiv; citado en adelante como: *Living a Christian Life*). En el artículo: *Tres errores comunes al hablar de la anticoncepción y la crítica que de ellos ofrece G. Grisez*, en «Alfa y Omega» 6 (2003), pp. 239-252, analicé la crítica de Grisez a una argumentación que pretenda deducir la normas morales a partir del conocimiento especulativo de la naturaleza humana, tal como es dada y observada de forma teórica. Esto es común a varias formas de entender la ley natural, incluida la de Suárez. Se trata, en el fondo, del clásico problema del paso del ‘ser’ al ‘deber ser’. Grisez defiende, justamente, la originalidad de la ‘razón práctica’ frente a la ‘razón especulativa’. Se trata de dos funciones originalmente diversas en cuanto a sus puntos de partida y sus primeros principios.

⁷ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 103-105. Grisez distingue entre la teoría de Suárez y otra menos desarrollada que concibe las normas morales como requerimientos arbitrarios impuestos por Dios. La primera ofrece: i) una razón por la que Dios nos manda lo que debemos hacer y ii) un camino –aunque equivocado– para conocerlo (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 101-102, 104, 107). Se puede leer un análisis más extenso y profundo del pensamiento de Francisco Suárez y Gabriel Vázquez, y su influjo en Hugo Grotius, en J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon Press, Oxford 1980 [con numerosas reimpressiones], pp. 43-49, 54-55, 338-343, 347-348.

normativo, por lo que el silogismo consta de cuatro términos. Aunque se intenta reforzar esta operación apelando a la voluntad de Dios, además del fallo lógico podemos hallar dos errores más:

(1) A no ser que exista una norma moral anterior indicando que hay que obedecer a Dios, cualquier mandato de Dios no sería sino otro hecho más que no nos dice nada sobre cómo tenemos que responder.

(2) No se explica por qué el criterio de moralidad es ‘la naturaleza humana’ observada especulativamente, por qué es moralmente bueno conformar las acciones a la misma y por qué es moralmente malo no ajustarse a ella. No se ve, además, cómo la persona se perfecciona en su realidad de persona por el simple hecho de adaptarse a un molde ya construido, a la manera de los animales, ni cómo mediante sus elecciones se convierte en dueña y realizadora de sí. No es, por consiguiente, la naturaleza como algo dado, sino la realización o perfección humana la que debe proporcionar las normas inteligibles para las acciones libres. El aserto de la ‘ley natural escolástica’: ‘Aquí está tu naturaleza; sé lo que eres’, es acertado para el ser humano, sólo si éste posee posibilidades todavía no definidas, donde hay lugar para su creatividad inteligente y para su libertad, y mediante las cuales progresa y se desarrolla como persona⁸.

La debilidad de esta interpretación de la ley natural –observa justamente Grisez– se manifiesta a la hora de establecer normas morales concretas, porque no puede ofrecer un fundamento sólido para las mismas. El respeto a la naturaleza tal como es dada lleva –como en el caso de la anticoncepción– al biologismo y a los llamados ‘argumentos de la facultad pervertida’, sin llegar a responder por qué es ilícito frustrar la capacidad natural de una facultad, evitando que cumpla su

⁸ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 105, 108, 112-113, notas 19-22; G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, pp. 46-53; G. GRISEZ, *The First Principle of Practical Reason: A commentary of the Summa Theologiae, 1-2, question 94, article 2*, en «Natural Law Forum» 10 (1965), pp. 168-201 (y especialmente, en cuanto a la crítica a Suárez, pp. 184-196). Grisez mismo advierte que algunas partes de este artículo han sido superadas o completadas por los escritos siguientes y que en la edición abreviada de A. Kenny, se realizaron algunas simplificaciones y omisiones importantes y no autorizadas, por lo que no debe usarse como punto de partida para criticar su pensamiento (cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends*, en «The American Journal of Jurisprudence» 32 [1987], p. 149). El aviso llega tarde para McNerny, quien emplea la versión concisa no autorizada como base para sus reproches a Grisez, pensando que es una reimpresión del artículo original (cf. J. FINNIS - G. GRISEZ, *The Basic Principles of Natural Law: A Reply to Ralph McNerny*, en «The American Journal of Jurisprudence» 26 [1981], p. 21, nota 2). Cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 101-102, 116-117, 127.

finalidad. Nadie objeta, por ejemplo, de taponos para los oídos o el masticar chicles sin azúcar⁹.

Grisez señala, asimismo, que el uso de esta interpretación de la ley natural ayuda a explicar el negativismo y el minimalismo de la ‘teología moral escolástica’ o ‘clásica’, más apta para formular prohibiciones que para dirigir a las personas hacia su crecimiento y perfección, con la tendencia a reducir la vida moral cristiana a un medio para ganar el cielo y evitar el infierno, preocupada de indicar los límites entre lo probablemente permitido y lo absolutamente prohibido¹⁰, estática, fácilmente vulnerable a la acusación de interesarse más de las leyes que de las personas. En este contexto la moral era sentida fácilmente como un fardo de leyes que restringían la libertad personal. Desde este enfoque legalista la teología y la práctica pastoral trataban de aligerar el fardo moral de las normas morales, dejando en buena fe a quienes tenían una conciencia errónea para que no se convirtieran en desobedientes a la ley de Dios¹¹.

⁹ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 105.

¹⁰ Con el consiguiente multiplicarse de la casuística. Sobre ésta, pueden verse las ya clásicas anotaciones de S.TH. PINCKAERS, *La nature de la moralité: morale casuistique et morale thomiste*, en *Somme théologique*, vol. 2, Desclée & Cie, Paris 1966, pp. 215-276. De forma resumida: cf. R. CESSARIO, *Introduction to Moral Theology*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2001, pp. 229-242.

¹¹ Hay que entender estas afirmaciones de Grisez como una apreciación general desde la realidad concreta del mundo contemporáneo, integrándolas a algunos juicios más comprensivos si se juzga la teología moral clásica en los tiempos y las circunstancias del pasado: «[...] contemporary culture challenges Christians in a unique way. As the faith spread during Christianity's first millennium, it influenced culture, so that eventually most Christians' roles in the family, the economy, and civil society more or less belonged to their lives of faith. Moreover, throughout most of Christianity's first two millennia, few people had much choice about where they would live, what work they would do, or with whom they would associate [...]. The contemporary world, however, presents Christians with a new situation. The secularization of culture in modern times gradually affected roles, first in the economy and civil society but more recently even in the family, opening the gap, which Vatican II deplors, between faith and daily life. Furthermore, many factors—such as scientific and technological progress, growing wealth, more complex social structures, and the liberal-democratic form of government—greatly increased the options available to people, especially those in the middle and upper classes in affluent societies. Such people no longer can live good Christian lives by passively accepting roles and responsibilities which are thrust upon them [...]. The preceding explanation clarifies one of the causes of the need for renewal perceived by the Council. Partly because the faithful had fewer options and many of their responsibilities pertained to culturally defined roles, classical moral theology—that is, the moral theology which developed after the Council of Trent and persisted until Vatican II—took most affirmative responsibilities for granted, and concentrated on clarifying the outer limits: mortal sin and its avoidance [...]. But as secularization progressed and the faithful faced an increasing number of important choices, classical moral theology became less and less adequate, and its inadequacy became more and

Sin embargo, una teoría moral cristiana apropiada debe ser positiva, ayudándonos a conocer cómo cumplir la voluntad de Dios; sirviéndonos de orientación para distinguir, por medio de nuestra conciencia, lo que es bueno, lo agradable, lo perfecto (cf. Rm 12,2). Debe proporcionar a nuestra existencia presente un significado inherente, de forma que la vida en este mundo sea intrínsecamente importante y la vida cristiana sea gozosa, no obstante los necesarios sacrificios que conlleva. Una teoría moral adecuada debe ser, asimismo, dinámica como la humanidad misma, para la que se abren continuamente nuevas posibilidades de actuar en el curso de la historia, de modos nuevos y más complejos. Debe igualmente ser capaz de mostrar cómo los actos moralmente buenos contribuyen por sí mismos a la realización y perfección de la persona (perfección real aunque limitada en este mundo, y cuyo cumplimiento pertenece al reino celestial esperado), y cómo los actos malos son, ante todo, derrotas personales, porque dañan a la persona misma al vulnerar los bienes en los que consiste su plenitud de ser, incluso cuando se actúa erróneamente en buena conciencia. En este contexto las normas morales —y en particular las exigencias de la vida cristiana— no deben ser meras reglas que aplicar o evitar de forma legalista, sino verdades objetivas sobre lo que es realmente bueno o dañino para la persona, verdades sobre el bien del hombre, sobre los bienes perfectivos de la persona que hay que respetar siempre al actuar, so pena de destruirse a uno mismo. En resumen, una teología moral acertada debe ser una teoría del crecimiento, de la perfección, de la realización y florecimiento de la persona¹² —de la santidad, podríamos añadir, en términos cristianos—.

more obvious» (G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. xiii). Cf. R. SHAW, *Pioneering the Renewal...*, pp. 242-243).

¹² Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 105-106, 108, 113 (nota 22), 115; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. xiv-xvi. Grisez presenta la moral cristiana como una moral «*beyond legalism and secular humanism*», es decir, como un humanismo cristiano (cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. xiv-xvi). Cf. J.M. ANTÓN, *Germain Grisez, una vida...*, pp. 305-306, 315-318.

2. El significado principal de ‘bueno’ y ‘malo’¹³

La fe –explica Grisez– nos enseña que toda la creación, en cuanto proveniente de Dios Creador, es buena. Sin embargo, hacemos también la experiencia del mal (en su sentido más general, que abarca todo tipo de mal). ¿Para no contradecir la verdad de fe sobre la bondad de lo creado, habrá que concluir que el mal es una ilusión? No, el mal no es aparente; no es simplemente el fruto de la ignorancia o de la multiplicidad de nuestros deseos. El mal es mal y es real. ¿Es, entonces, una entidad creada, ‘positiva’, al par del bien? No. Este dualismo metafísico implicaría pensar en otro dios malo creador del mal, o que Dios mismo es su fuente y no es, por consiguiente, infinitamente bueno, o que no es omnipotente porque algo en el mundo que creó escapó a su control.

¿Por qué es tan importante la respuesta a qué es el mal? Porque de ella –observa Grisez acertadamente– dependen las diferentes visiones del mundo y los diversos planes de vida. De ella depende la concepción del bien, de lo que es bueno para el hombre, de lo que son las acciones buenas. Es el mal, por su aspecto hiriente, y no el bien, el que primera y directamente nos interpela. El bien será lo contrario, y, por extensión, aquello que ayuda a superar o minimizar el mal.

La primera postura –típica el gnosticismo y algunas religiones orientales– lleva a considerar el bien como una iluminación o como el nirvana: la extinción de la existencia personal por su absorción en la esencia divina. Para la segunda el bien consistirá en una separación o

¹³ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 115-121 (con numerosas referencias a la Sagrada Escritura, al Magisterio de la Iglesia y a Santo Tomás, que omito porque son bien conocidas como parte de la tradición teológica y filosófica católicas); G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality: The Responsibilities of Freedom*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1974, 3ª ed. revisada 1988, pp. 90-94, 225 (trad. española: *Ser Persona: Curso de Ética*, Rialp, Madrid 1993; para las citas traducidas de esta obra que aparecen aquí he preferido realizar mi propia traducción, algo más literal y apegada al texto original); G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ: A Summary of Christian Moral Principles*, University of Notre Dame Press, Notre Dame (Indiana) 1991, pp. 49-51, 53-54. J. PORTER, *The Recovery of Virtue: The Relevance of Aquinas for Christian Ethics*, Westminster-John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1990 / Society for Promoting Christian Knowledge, London 1994, afirma: «Both Grisez and Finnis, and Hauerwas, for different reasons, deny the possibility of developing a general theory of goodness that could serve as the basis for a theory of morality[...]». Pero es precisamente éste –el ‘bien’– el punto de partida de las reflexiones de Grisez y Finnis, porque es el punto de partida de la razón práctica. Lo que Porter probablemente quiere decir es que niegan que se pueda pasar del ‘ser’ al deber ‘ser’, como les critica después (cf. *Ibid.*, pp. 43-48, especialmente 44-45).

purificación –los fariseos, la herejía maniquea–, o en ganar poder para limitar, controlar, superar el mal –las ideologías humanistas seculares como el pragmatismo– o para destruirlo –demoliendo, por ejemplo, las estructuras sociales alienantes como en el marxismo–. Pero ninguna de estas posiciones es compatible con la fe cristiana, ni defendible racionalmente. La fe cristiana y la sana razón –concluye Grisez, siguiendo la tradición teológica y filosófica de la Iglesia– nos enseñan que el mal es algo real, pero no con una entidad equivalente a la del bien.

¿Qué es, pues, el mal? El mal –y aquí Grisez sigue la línea tradicional de la fe cristiana y de la teología y filosofía tomista¹⁴– es una privación, la carencia de un bien que debería encontrarse presente en una creatura, la ausencia de algo que le corresponde según su naturaleza. Se trata de una ausencia real, de una condición objetiva, pero, por eso mismo, no es una realidad positiva contraria al bien.

El mal, por tanto, es de carácter parasitario; no puede existir autónomamente; no puede encontrarse si no es en algo que sufre esa privación. A veces se dice que algo es malo porque le falta una perfección que debería tener, pero en realidad esa creatura no es mala, sino imperfecta, defectuosa o deficiente en algún aspecto; se trata de un bien disminuido respecto a lo que debería ser, pero sigue siendo buena en cuanto que perdura como el tipo de ente que es. Nada que existe puede ser completamente malo, porque, entonces, sería todo carencias, todo privaciones. No sería algo; no existiría.

La mayoría de lo que comúnmente llamamos ‘males’, vistos en una perspectiva más amplia, pueden ser reducibles a un bien. Por ejemplo, la muerte de un organismo es mala para él, pero puede ser buena como parte de un proceso ordenado de la naturaleza en su conjunto. El único mal irreducible a un bien es el que pueden introducir mediante sus actos libres las criaturas dotadas de inteligencia y voluntad. Se trata de un abuso de su libertad de criaturas. El pecado es la verdadera fuente de lo irreduciblemente malo.

Si el mal es carencia, privación, ¿qué es el bien? Lo opuesto: plenitud de ser («*fullness of being*»)¹⁵. Dios es infinito en su ser, plenitud

¹⁴ Grisez cita frecuentemente los siguientes escritos del Aquinate: *S.Th.*, I, qq. 5, 18, 21, 25, 48-49, 75-76; I-II, qq. 2, 56-57, 71, 75, 79; II-II, qq. 24, 81; *SCG*, I, III, cc. 1-15, 18-22, 27.

¹⁵ G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 117-118. BONNEWIJN OLIVIER, *La béatitude et les béatitudes. Une approche thomiste de l'éthique*, Pontificia Università Lateranense, Roma 2001, pp. 133-135, notas 34 y 41, critica que Grisez define la noción de bien no en ra-

absoluta, perfección suma, por eso es infinitamente bueno. En él no hay diferencia entre lo que es y lo que está llamado a ser. Las criaturas, por el contrario, son imperfectas, limitadas, no solamente en el sentido de que no poseen la plenitud absoluta propia de Dios –lo cual no es un mal; existir como criaturas es algo bueno–, sino, –en el sentido que aquí interesa– en cuanto que no poseen desde el inicio toda la plenitud de ser de que son capaces de acuerdo con su esencia –al menos las criaturas de nuestra experiencia–.

En este sentido –continúa Grisez–, para ellas, ser ‘buenas’¹⁶, existir plenamente (sin privaciones ni carencias de algo que les es propio), ser todo lo que pueden ser en cada momento de su existencia implica crecer, desarrollarse. El mal, para ellas, significa verse privadas de algo de esa plenitud de ser a la que el Creador las llama al crearlas como lo que son. Es en este sentido que decimos de algo que es un buen ‘X’, es decir, que posee unas cualidades que no todo ‘X’ posee; es más perfecto, más completo. Decir ‘bueno’ de ‘X’ significa alabarlo en comparación –al menos implícita– con otro ‘X’.

Para crecer y desarrollarse, los seres deben desplegar sus capacidades y potencialidades, sus posibilidades, pero siempre de tal forma que les lleve a ser más, a ser más plenamente. El mal está en la reali-

zón de su ‘ser apetecible’ o ‘deseabilidad’, sino en base a la noción de ser. Siguiendo a Santo Tomás, sin embargo, el mismo autor reconoce que en la noción de bien se da una cierta ‘ambigüedad’ –analogía de significados–, en cuanto que, por un lado, bien indica atracción, ser deseable, y, por otra, implica al mismo tiempo perfección, actualidad del ser. No podríamos desear un bien, si no fuera porque ‘es’ bueno, porque contiene una cierta perfección. La *ratio boni* es su ‘apetibilidad’: «Ratio enim boni in hoc consistit, quod aliquid sit appetibile: unde Philosophus, in I *Ethic.* [I, 1094a, 3], dicit quod bonum est *quod omnia appetunt*» (*S.Th.*, I, q. 5 a. 1). Pero la *natura boni* o *causa boni* es la perfección, el ser-acto: «Manifestum est autem quod unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, nam omnia appetunt suam perfectionem. Intantum est autem perfectum unumquodque, inquantum est actu, unde manifestum est quod intantum est aliquid bonum, inquantum est ens, esse enim est actualitas omnis rei, ut ex superioribus patet [q. 3, a. 4; q. 4, a. 1, ad 3]» (*Ibid.*). «In rebus autem unumquodque tantum habet de bono, quantum habet de esse, bonum enim et ens convertuntur [...]. Solus autem Deus habet totam plenitudinem sui esse secundum aliquid unum et simplex, unaquaeque vero res alia habet plenitudinem essendi sibi convenientem secundum diversa [...] quia de ratione boni est ipsa plenitudo essendi» (*S.Th.*, I-II, q. 18, a. 1)». No hay, pues, contradicción. «Quod verum addit supra ens, sicut et bonum et unum. Nullum tamen eorum addit aliquam differentiam contrahentem ens, sed rationem quae consequitur omne ens; sicut unum addit rationem indivisionis, et bonum rationem finis, et verum rationem ordinis ad cognitionem; et ideo haec quatuor convertuntur, ens, bonum, unum et verum» (*In I Sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, ad 3). Cf. *In II Sent.*, d. 34, q. 1, a. 2, ad 1; a. 4; *S.Th.*, I, q. 11, a. 2, ad 1; q. 17, a. 4, ad 2; I-II, q. 55, a. 4, ad 1.

¹⁶ Además de la bondad fundamental que cada criatura posee por el hecho mismo de ser la realidad que es.

zación de una potencialidad o posibilidad que trunca ulteriores posibilidades, que limita sus oportunidades de crecer y desarrollarse, las cuales, de lo contrario, estarían abiertas. El bien de un organismo, por ejemplo, estriba en estar sano, en funcionar de tal modo que le lleve a vivir más y vivir más plenamente, a funcionar más y mejor, y que conserve abiertas las posibilidades que le ofrece su vida orgánica. La enfermedad es un modo de funcionar del organismo que trunca e interfiere con ulteriores funciones, que disminuye su posible plenitud de vida y que tiende hacia la muerte, cesación de todas las funciones. Por eso es un mal. Un razonamiento es bueno cuando lleva a aprender más, a comprender mejor, cuando abre ulteriores horizontes y posibilidades, cuando descubre nuevas áreas de conocimiento. Un razonamiento que no llega a la verdad, que no lleva a conocer más ni más profundamente, que impide un ulterior progreso porque es confuso, incoherente, impreciso, etc., es un mal razonamiento. El mismo criterio se puede aplicar en todos los campos: el trabajo, el juego, el arte, la tecnología, y, también al bien y al mal morales¹⁷.

En conclusión, ‘bien’ significa perfección, plenitud de ser. ‘Bueno’ es lo que lleva a crecer, a desarrollarse, a ser más perfectamente, a ser más abundantemente, a realizar nuevas posibilidades, a potenciar sus potencialidades y capacidades. ‘Mal’ significa privación, carencia de parte de esa plenitud de ser debida, apropiada; imperfección y limitación innecesarias. ‘Malo’ es lo que destruye o restringe el crecimiento y la perfección; lo que cierra puertas y posibilidades de superación en vez de abrirlas; lo que lleva a ser menos y menos.

3. Bienes sensibles y bienes inteligibles o humanos

Además del significado central de ‘bien’-‘bueno’ como perfecto y de ‘mal’-‘malo’ como privación de perfección, también empleamos estos términos con un sentido secundario para designar lo sensiblemente atractivo, agradable, placentero o repugnante, desagradable, molesto, es decir, los bienes y males *sensibles*. Ambos tipos de bienes

¹⁷ «De bono et malo in actionibus oportet loqui sicut de bono et malo in rebus [...]. Sic igitur dicendum est quod omnis actio, in quantum habet aliquid de esse, intantum habet de bonitate, in quantum vero deficit ei aliquid de plenitudine essendi quae debetur actioni humanae, intantum deficit a bonitate, et sic dicitur mala, puta si deficiat ei vel determinata quantitas secundum rationem, vel debitus locus, vel aliquid huiusmodi» (*S.Th.*, I-II, q. 18, a. 1).

y males se parecen –comenta Grisez– en que pueden proporcionar motivos para obrar¹⁸. Pero lo que es bueno o malo sensiblemente no siempre es bueno o malo a nivel inteligible, es decir, no siempre es perfectivo para la persona¹⁹.

¹⁸ A partir de *Christian Moral Principles...* (1983), Grisez tiende a usar «*motive*» o «*emotional motive*» para referirse a la atracción emocional de un ‘bien’, en cuanto que puede ser principio de la propia acción (bien sensible). Suele emplear «*reason*» o «*rational motive*», en cambio, para la atracción inteligible, es decir, a nivel de la inteligencia y de la voluntad (bien inteligible o humano): «The behavior sometimes is spontaneous and unthinking; in such cases, thirst is a motive rather than a reason» (*Ibid.*, p. 125). «Attempts to maintain life can be excessive and unreasonable, since some motives for seeking health care are not reasons for doing so. People can be motivated by excessive fear of sickness and unwillingness to accept the inevitability of death» (G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 525). Las razones tienen que ver siempre con lo que Grisez llama ‘bienes básicos’, de los que hablaremos ampliamente: «Such motives are merely emotional. Considered simply as such, emotional repugnance is not a rational motive, and so cannot provide a reason to forgo health care. A person who feels repugnance toward doing what would protect life or promote health must discern that feeling’s relationship to intelligible goods» (*Ibid.*, p. 526). Sin embargo, a veces se puede encontrar «*motive*» como sinónimo de «*reason*». Sin la pretensión de ser exhaustivo, se puede ver, por ejemplo: G. GRISEZ, *Contraception, NFP, and the Ordinary Magisterium: An Outline for a seminar*, en «International Review of Natural Family Planning» 4 (Spring 1980), p. 55; G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 177; J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Oxford University Press, Oxford and New York 1987 (6ª reimposición con correcciones en 1992), pp. 269, 285, 293; AA.VV., *Every Marital Act Ought to Be Open to New Life: Toward a Clearer Understanding*, en «The Thomist» 52 (1988), pp. pp. 371, 375, 380, 387 (trad. italiana: *Ogni atto coniugale deve essere aperto a una nuova vita: verso una comprensione più precisa*, en «Anthropotes» 4 [1988] 73-122). (En adelante citaré a los autores de este artículo como AA.VV.); G. GRISEZ, *A Contemporary Natural Law Ethics*, en W.C. STARR & R.C. TAYLOR (ed.), *Moral Philosophy: Historical and Contemporary Essays*, Marquette University Press, Milwaukee 1989, p. 135 (reimpreso en M. WALLACE & T.W. HILGERS (ed.), *The Gift of Life: The Proceedings of a National Conference on the Vatican Instruction on Reproductive Ethics and Technology*, Pope Paul VI Institute Press, Omaha [Nebraska] 1990, pp. 61-76; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. 510, 641, 651-652, 665; G. GRISEZ, *The Way of the Lord Jesus*, vol. 3: *Difficult Moral Questions*, Franciscan Press (Quincy University), Quincy (Illinois) 1997, pp. 89, 257 (en adelante citado como *Difficult Moral Questions*). «*Motivation*» y «*motivate*» vienen usados tanto para la motivación sensible como para la inteligible. En G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles* in ..., se usa *motive* para designar todo aquello que mueve a obrar, sea sensible, sea inteligible. Por ello para distinguir se añade en ocasiones el adjetivo *emotional* («*emotional motives*») o *rational* («*rational motives*»).

¹⁹ Finnis habla de «*good as merely experienced*» y «*good as understood*»; o también de «*sheerly wanting*» y «*wanting something (to get, to have, to do or to be) under a description*» (J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Georgetown University Press, Washington, D.C., 1983, pp. 44-45). Esta última expresión la toma de E. Anscombe, a la que cita varias veces. La expresión «*understood goods*» es rara en Grisez, pero existe (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 51, 575). Del grupo de colegas intelectuales John Finnis destaca por la calidad, número y extensión de sus obras. Haré numerosas referencias a ellas, aunque sin la pretensión de realizar un estudio completo. Serán sólo pinceladas que ayuden a entender mejor a Grisez.

3.1. Relación y diversidad entre bienes sensibles y bienes humanos

Esta complejidad semántica –continúa Grisez– nace de la complejidad de la persona humana, la cual es, por naturaleza, ‘sentiente’ e inteligente a la vez. Las pasiones o emociones²⁰ surgen por la percepción sensible de lo que es agradable o desagradable a la persona en cuanto organismo. En este sentido, nuestra naturaleza ‘sentiente’ es similar a la de los animales. Pero las elecciones se realizan, en definitiva, de acuerdo a lo que nuestra inteligencia juzga como bueno, es decir, en base a juicios sobre lo que perfeccionará o impedirá el perfeccionamiento de la persona en su totalidad²¹.

Aunque compleja, la persona es una. Vive, además, en mundo único y debe adaptar su comportamiento a todos los aspectos de la

²⁰ Conviene tomar en cuenta el significado de los términos «*emotion*» y «*feeling*», dependiendo de la obra. En *Christian Moral Principles*, pp. 574-576 (con abundantes citas de Santo Tomás), Grisez define «*emotion*» en el sentido clásico de ‘apetito sensible’ o ‘pasiones del alma’, observando que, aunque frecuentemente implican sentimientos o sensaciones («*feelings*»), lo esencial en las pasiones no es la experiencia consciente que de ellas hace el sujeto, sino la disposición a comportarse de cierta manera. De forma parecida, en *Living a Christian Life*, p. 273, Grisez aclara que, a falta de un mejor término, emplea «*emotions*» o «*emotional motives*» para designar los motivos de la acción a nivel sensorial (las ‘*passiones animae*’: cf. *S.Th.*, I-II, qq. 22-25), reservando «*feelings*» para lo que comúnmente se entiende por ‘sentimientos’, ‘sensaciones’ o ‘estados de conciencia’.

Por el contrario, en G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 99-100, los autores explican que usan «*emotion*» y «*feeling*» de forma intercambiable para referirse a la motivación que sigue a la percepción sensible, y que es, en general, común a los seres humanos y a los animales. Asimismo, en *Difficult Moral Questions*, p. 850, Grisez avisa que usará «*emotions*» y «*feelings*» como sinónimos para referirse a los impulsos o tendencias instintivas, consideradas como principios de comportamiento, se hagan sentir o no –de hecho generalmente restan inconscientes al sujeto–, y las divide en cuatro grandes tipos: (1) tendencias a involucrarse de manera positiva con el entorno; (2) a involucrarse de forma negativa; (3) a evitar involucrarse; y (4) a evitar la estimulación en general («*languor*», «*quiescence*»). Esta última pasión fue añadida a las clásicas en G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 273, donde es llamada «*tiredness*».

En J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, no definen el vocabulario y usan «*emotion*» y «*feeling*» como sinónimos, para referirse sea a los motivos no racionales del obrar que a su experiencia sensible por parte del sujeto. Lo mismo sucede en obras de carácter más divulgativo: G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*; G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...* Sobre las pasiones en general: cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 574-576; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. 273-274; G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, pp. 850-852; G. GRISEZ, *Natural Law, God, Religion, and Human Fulfillment*, en «*The American Journal of Jurisprudence*» 46 (2001), p. 4, nota 4.

²¹ Por eso se habla de bienes ‘humanos’. Analizaremos enseguida dos tipos de bienes humanos: los ‘bienes básicos’ (perfeccionan intrínsecamente a la persona porque son ellos mismos perfecciones de la persona), y los ‘bienes instrumentales’ (sirven como medios para alcanzar los bienes básicos).

realidad que le rodea. Por ello –continúa nuestro autor–, ‘normalmente’ el comportamiento externo de una persona está motivado a un tiempo tanto por la emoción como por la inteligencia y voluntad²²; se dirige simultáneamente tanto hacia el placer sensible (o para evitar el dolor, que es su privación) como hacia la plenitud o perfección inteligible (o para evitar sus privaciones).

Grisez insiste, correctamente, en que las pasiones desempeñan un papel en cada elección humana, lo mismo que el conocimiento sensitivo desempeñan un papel en cada proceso de pensamiento. Toda opción considerada en la deliberación está respaldada por algún motivo emocional, que la vuelve, al menos, algo atractiva y llama sobre ella nuestra atención. Sin la motivación emocional para hacer algo nada se presenta a la mente como una posible acción. Por eso un motivo emocional y su meta («goal») son condiciones necesarias para una acción específicamente humana, sea moralmente buena o mala²³. Ahora bien, que no pueda tener lugar una acción humana, buena o mala moralmen-

²² Grisez dice ‘normalmente’. ¿Por qué? Atendiendo a los motivos (emocionales - racionales) que generan la acción y, por consiguiente, al papel que desempeñan en la misma la percepción y el apetito sensible, por un lado, y, la inteligencia y la voluntad, por otro, nuestro autor distingue entre tres tipos de acciones: (1) ‘acciones instintivas’, (2) acciones ‘espontáneas’ o ‘acciones guiadas inteligentemente, pero motivadas sólo sensiblemente’ y (3) ‘acciones iniciadas por libre elección’ o ‘acciones motivadas y guiadas racionalmente’.

²³ De donde resulta que la relación entre apetito sensible y voluntad no es recíproca. Puede haber actos humanos motivados sólo por un ‘bien sensible’, en los que no es necesaria una elección de la voluntad, pero no puede haber elecciones en vista de un ‘bien inteligible’, sin que, de algún modo, con frecuencia desapercibido, no se encuentren también presentes las pasiones, motivadas por algún aspecto sensible del bien inteligible. La dimensión racional de la persona humana presupone siempre aquella ‘animal’, pero no viceversa.

En G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 102-108, los autores tratan de definir con precisión el vocabulario relacionado con la acción y la ley natural. Por ello distinguen entre: ‘purpose’ (la finalidad, aquello por lo que se obra; puede ser ‘instrumental’ si es el medio para otra finalidad ulterior o ‘basic’ si es la finalidad ulterior), ‘good’ (aquello que hace que la finalidad o ‘purpose’ sea atractivo; puede ser ‘instrumental’ si se necesitan ulteriores razones para explicar el interés que suscita, o ‘basic’ si se escoge por él mismo), ‘goal’ (aspecto sensible de una finalidad o ‘purpose’), ‘benefit’ (aspecto inteligible de una finalidad básica o ‘basic purpose’), ‘empowerment’ (aspecto inteligible de una finalidad instrumental o ‘instrumental purpose’), ‘choice’ (volición de una acción para ejecutarla), ‘interest’ (volición del aspecto inteligible de finalidades potenciales o ‘potential purposes’), ‘intention’ (volición del aspecto inteligible de finalidades actuales o ‘actual purposes’). Éste es el escrito más técnico de Grisez y sus colaboradores. Además de distinguir los diversos términos, corrigen algunos pequeños detalles de su pensamiento respecto a obras anteriores, y completan varios aspectos. El esfuerzo por distinguir y precisar es en sí legítimo, aunque me temo que con tantas y tan técnicas distinciones la comunicación se vuelve bastante más difícil. Un vocabulario esencial se puede encontrar también en: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 917-926.

te, sin algún motivo emocional, no significa que siempre seamos conscientes del mismo, que lo sintamos. De hecho los motivos emocionales generalmente se hacen sentir sólo si varias pasiones entran en conflicto entre sí o con un motivo racional, o causan algunas manifestaciones fisiológicas inusuales²⁴.

A veces la emoción y la voluntad marchan juntas armoniosamente para motivar a ejecutar la acción. Lo sensiblemente atrayente coincide con lo que la inteligencia juzga como bueno. Las emociones presentan posibilidades, la inteligencia considera las razones para actuar sobre las posibilidades propuestas, y la voluntad inicia la acción. Lo que realizamos resulta agradable (sensiblemente) y perfectivo (racionalmente) al mismo tiempo, como cuando disfrutamos de una comida sabrosa y al mismo tiempo la comida sirve para la salud, para convivir con los demás, y para otros intereses humanos que proporcionan razones para comer. También el mal sensible y el mal inteligible pueden ir avenidaos, como cuando nos sentimos enfermos y el mal sensible señala la falta de salud²⁵.

De todas formas, al actuar mediante una elección, una o más opciones quedan descartadas, y las emociones correspondientes quedarán insatisfechas, con su mayor o menor consiguiente frustración. Si una persona a dieta elige comer una abundante comida, satisface el deseo emocional de comer, pero pasando por encima de la repugnancia emocional hacia su obesidad bochornosa.

La diferencia entre los bienes sensibles y los bienes inteligibles es más obvia —señala Grisez— cuando, motivados por un bien inteligible, superamos la repugnancia emocional a un mal sensible que se experimentará en el acto mismo con el cual esperamos alcanzar el bien inteligible; por ejemplo, cuando, por el bien inteligible de unos dientes sanos, uno se somete a un tratamiento doloroso²⁶.

Esto muestra que, a diferencia del mal inteligible de la pérdida de los propios dientes, el mal sensible del dolor es una realidad ‘positi-

²⁴ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 190-191, 231-233; G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 104, 114, 122; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. 273-274; G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, pp. 851-852, 856). Sobre la interrelación entre motivos emocionales y racionales, apetito sensible y voluntad, además de las páginas ya citadas, pueden ser útiles: G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 413-416, 690-693; G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 105, 121-123.

²⁵ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 119; G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 90; G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, p. 52.

²⁶ Si no digo lo contrario, significa que los ejemplos son del mismo Grisez.

va', es decir, no es una privación, sino que posee una cierta entidad. Por otra parte, la experiencia del dolor es algo que debe ocurrir en un organismo sano como parte de su mecanismo de subsistencia²⁷. Considerado desde la razón, el mal sensible no es, necesariamente, un mal inteligible, sino que puede ser, por el contrario, un bien inteligible en cuanto que nos informa sobre el posible peligro que corre el mismo (v.gr. la salud). Por tanto, los males sensibles no tienen el mismo carácter de los males inteligibles.

A su vez, los bienes sensibles son sólo aspectos parciales («goals») de los bienes inteligibles y –como aparecía al referirnos a la complejidad antropológica– apelan al ser humano sólo en cuanto organismo, y se refieren de forma inmediata a su naturaleza 'sentiente', pero no son perfectivos de la persona en su totalidad como los bienes inteligibles²⁸. Los bienes sensibles no nos llevan por sí mismos a ser

²⁷ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 120; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 522; J. FINNIS, *Natural Law...*, pp. 412-413.

²⁸ R.A. GAHL, *Practical Reason...*, p. 131, nota 60, cita varias frases de R. LAWLER - J.M. BOYLE - W.E. MAY, *Catholic Sexual Ethics: A Summary, Explanation and Defense*, Our Sunday Visitor, Huntington (Indiana) 1985, pp. 75-77 (existe ya una segunda edición de 1996, pero las pp. 75-77 coinciden exactamente tanto en el contenido como en la colocación), afirmando que Grisez, Finnis y Boyle a veces describen los bienes [inteligibles] básicos de tal manera que parecen incluir los bienes meramente placenteros, y a veces describen el placer como bueno en sí mismo. El lector se lleva la impresión de que los autores son ambiguos, confusos o incoherentes. Cabe reparar en que Grisez - Finnis - Boyle no son Lawler - Boyle - May, y que el libro de estos últimos es de carácter divulgativo. Por otra parte, aunque es cierto que estos autores hablan de: «*basic goodness of pleasure*» (p. 75), el contexto y las explicaciones que siguen no solamente coinciden con el pensamiento de Grisez, Finnis y Boyle, y lo completan, sino que, además, no se prestan a confusión alguna. En primer lugar (1), los autores reconocen la 'bondad fundamental del placer' en cuanto que Dios nos creó por amor con una naturaleza 'sentiente' que desea el placer. Pero observan que el placer puede esclavizarnos y apartarnos de otras 'cosas' buenas a las que quisiéramos ser fieles (v.gr. el matrimonio). Por tanto, el placer no es ni esencialmente malo, ni siempre completamente bueno como sugiere el hedonismo (p. 75). En segundo lugar (2), los autores observan que el placer no es lo único ni lo más importante que nos motiva a obrar y que la bondad de otros 'objetos' deseables no depende de su capacidad de causar placer: muchas 'cosas' buenas no son agradables, y son buenas y deseables aunque son muy desagradables (v.gr. la fidelidad de Job y la obediencia de Jesús). El pensamiento cristiano se opone al hedonismo, que reduce el placer a criterio último para juzgar la bondad de las cosas, pero no se opone al placer (pp. 75-76). La conclusión (3) es que la bondad o maldad (moral) de las acciones humanas no puede medirse en relación al placer que causan. A veces debemos emprender acciones (moralmente) buenas que desagradan y debemos evitar acciones (moralmente) malas que agradan. El placer perfecciona a la persona en una dimensión, y por eso es fundamentalmente bueno, pero no es lo principal en la bondad moral, ni es el principio para juzgarla. Es simplemente una experiencia que acompaña y completa la acción, sea ésta moralmente buena o mala. Lo malo o lo bueno moralmente no es el placer, sino la acción en sí misma. Por eso lo que hay que evaluar es la

más y mejor, ni los males sensibles menoscaban de por sí la plenitud de ser humana.

3.2. ¿Puede ser el placer el bien fundamental de la persona?

Hablar de las pasiones nos lleva a tratar del placer, último móvil del apetito sensible. El placer en cualquiera de sus formas (sensaciones, sentimientos y emociones)²⁹ afecta al hombre en su sensibilidad, se limita a un estado de consciencia. No puede ser, en consecuencia, el criterio para discernir lo verdaderamente bueno o malo para la persona, lo que le ayuda a crecer y desarrollarse o, al contrario, lo que mengua el despliegue de sus capacidades y posibilidades³⁰. Por eso el significado de ‘bien’-‘mal’, ‘bueno’-‘malo’ aplicado a lo sensiblemente agradable o desagradable es secundario.

Grisez esclarece estas ideas con dos casos extremos, uno de la realidad y otro de ciencia ficción. En primer lugar, a una persona le podría resultar sumamente agradable comer un manjar envenenado y, sin embargo, morir como consecuencia de ello. No obstante el placer probado mientras comía, difícilmente se podrá concluir que la expe-

acción misma (pp. 76-77). Gahl ha pasado por alto: G. GRIEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 637-638 (especialmente nota 168), donde se explica la moralidad del placer.

²⁹ Ni siquiera las formas elevadas de placer, como la satisfacción por los objetivos alcanzados (cf. G. GRIEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, pp. 35-43, 111-112).

³⁰ Además de presentar su propuesta moral como una renovación de la teología moral de carácter legalista, Grisez la concibe al mismo tiempo como un humanismo cristiano en respuesta al humanismo secular: «A clear and consistent avoidance of legalism is especially important for contemporary moral theology because Christianity is in competition with secular humanism [...] by accommodating the inclinations of fallen humankind, secular humanism offers redemption without the cross. [...] when post-Christian humanism denies God, it makes a claim which is radically new in comparison with all previous human understanding and belief: that conscious thoughts, feelings, and choices of human persons—and, perhaps, of the higher animals—are the sole source of all meaning and value whatsoever. [...] While secular humanists grant that there are values outside consciousness—such as health, human mental capacity, natural beauty, natural resources, efficient technologies, and excellent works of art—they tend to treat, and if consistent do treat, all these values as derivative from and instrumental to states of consciousness, so that only these latter can have independent and intrinsic value. For each individual, states of consciousness which he or she would rather experience than be without are good, and those which he or she prefers being without are bad. Consequently, according to a consistent secular humanism, all reasoning about values, including all moral arguments about right and wrong (good and evil, virtue and vice), ultimately hangs on the preferences of some individual or some particular group of individuals. [...] Thus, this understanding of values and moral argumentation leads to the subjectivism and relativism prevalent today, including the subjectivist view that autonomous conscience is the ultimate standard of right and wrong» (G. GRIEZ, *Living a Christian Life*, pp. xiv-xv).

riencia fue buena y perfectiva para la persona³¹. Supongamos, en segundo lugar, que se inventara un aparato capaz de comunicar directamente al cerebro todas las experiencias placenteras posibles. Imaginemos, además, que uno pudiera seleccionar en esta máquina un programa para toda la vida y entregarse (o a un hijo o un amigo) a la experiencia de una existencia completamente absorbente y placentera. ¿Tendría algún sentido realizar esto? ¿Valdría la pena? Es claro que no. Ninguna medida de placer podría suplir el hecho de no estar viviendo realmente una vida. No tendría ningún sentido crear un mero estado de consciencia agradable, aparte de la vida real, de la acción real, de las relaciones con personas reales en un mundo real. Sin duda, vivir y obrar es más que experimentar³².

En conclusión, los estados de consciencia, incluso agradables, no tienen sentido ni valor en sí mismos aparte de la vida que reflejan, separados de la vida de la que son 'consciencia'. El placer no lleva por sí mismo a la persona a ser más y mejor, a su realización integral, a su plenitud, que puede encontrarse sólo en la vida real y en la acción real en relación con los bienes inteligibles³³. «Las satisfacciones sensibles, como tales, no son bienes humanos adecuados. Son provechosas sólo

³¹ Cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 36.

³² Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 121; G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 36 (donde el caso de ciencia ficción es similar). Este experimento mental (*the experience machine*) es de R. NOZICK, *Anarchy, State and Utopia*, Basil Blackwell, Oxford 1974, pp. 42-45. Viene expuesto de forma más incisiva y profunda por Finnis. Supone una decisión drástica: «You must plug in for a lifetime or not at all. On reflection, is it not clear first, that you would not choose a lifetime of 'thrills' or 'pleasurable tingles' [...]? But secondly, is it not clear that one would not choose the *experiences* of discovering an important theorem, or of winning an exciting game, or of sharing a satisfying friendship, or of reading or writing a great novel, or even of seeing God... or any combination of such experiences? The fact is, is it not, that if one were sensible one would not choose to plug into the experience machine *at all*. For, as Nozick rightly concludes, one wants to *do* certain things (not just have the experienced of doing them); one wants to *be* a certain sort of person, through one's own authentic, free self-determination and self-realization; one wants to *live* (in the active sense) oneself, making a real world through that real pursuit of values that inevitably involves making one's personality in and through one's free commitment to those values» (J. FINNIS, *Natural Law...*, pp. 95-96). De forma aún más extensa y con referencias al pensamiento de Aristóteles y Platón: cf. ID., *Fundamentals of Ethics*, pp. 38-41. Brevemente: cf. R. SPAEMANN, *Personas. La diferencia entre «algo» y «alguien»*, EUNSA, Barañáin [Navarra] 2000, pp. 87-88.

³³ Cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 36. «When we realize that we would not plug in for the sake of that sort of experience, we realize that 'pleasure' is not the point of human existence; the life of 'pleasure' cannot really count as a life of fulfillment» (J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 37).

en la medida en que contribuyen a algún aspecto de la realización humana inteligible»³⁴.

Por otra parte, dado que el placer se limita a la consciencia, es privado, incomunicable. Nadie, fuera del sujeto mismo, puede participar en él. No se puede compartir. Esto explica la tendencia inevitablemente individualista de la búsqueda del placer, incluso cuando varias personas lo persigan juntas. Por el contrario, la realización verdadera no es, ni puede ser, individualista, ya que nadie se realiza plenamente si no es con los demás³⁵.

Por eso el significado central de ‘bien’ es plenitud de ser y el de ‘mal’ es privación, y sólo secundariamente lo que es sensiblemente grato o ingrato. El hedonismo invierte esta jerarquía: el bien es el placer, el mal es el dolor³⁶. El hedonismo se puede clasificar, por tanto, entre aquellas teorías que consideran el mal, en su sentido principal, como una realidad entitativa al par del bien y no como una privación. Los fundamentos y el concepto de la acción están desfigurados³⁷.

4. Bienes humanos instrumentales y bienes humanos básicos

Vista la diferencia entre ‘bienes sensibles’ y ‘bienes inteligibles’ o ‘humanos’, podemos también descubrir la existencia de dos tipos de bienes humanos: los ‘bienes instrumentales’ y los ‘bienes básicos’. Pa-

³⁴ «Sentient satisfactions as such are not adequate human goods. They are valuable only insofar as they contribute to some aspect of intelligible human fulfillment» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 156). «If these give pleasure, this experience is one aspect of their reality as human goods, which are not participated in fully unless their goodness is experienced as such. But a participation in basic goods which is emotionally dry, subjectively unsatisfying, nevertheless is good and meaningful as far as it goes» (J. FINNIS, *Natural Law...*, pp. 96-97). Cf. J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, pp. 47-48. «Being pleasing, satisfying and, in those ways, desirable is intrinsic to something's being a human good, worthwhile, choice-worthy; but more fundamental to that worth is that the object(ive) in question be *fulfilling*, an aspect of human *flourishing*» (*Ibid.*, p. 38).

³⁵ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 121; G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, pp. 37, 54-65.

³⁶ Grisez señala como el pragmatismo occidental reduce el mal al sufrimiento y a cuanto lo causa. Por eso en esta cultura del placer la ‘solución’ lógica al mal es eliminar a quienes dan fastidio por el hecho de nacer o a quienes sufren por continuar viviendo una vida, cuya ‘calidad’ ha descendido por debajo de cierto nivel (cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, pp. 53-54).

³⁷ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 121; G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, pp. 52-53. «Everything in ethics depends on the distinction between the good as experienced and the good as intelligible» (J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 42).

ra ello Grisez propone examinar dos realidades: nuestro perfeccionamiento como seres humanos y los fines de nuestras acciones. Serán éstos los criterios para distinguir entre ambos tipos de bienes. Los bienes básicos serán aquellos que perfeccionan intrínsecamente a la persona y, por ello, constituyen las razones últimas, fundamentales de nuestro obrar.

4.1. *El perfeccionamiento de la persona*

Entre los bienes inteligibles o humanos hay algunos extrínsecos a las personas, cuyo valor reside en la utilidad que nos pueden reportar. Son objetos, cosas que se usan y se poseen, o son objetivos concretos, situaciones deseadas en relación con asuntos como, por ejemplo, superar un examen. Estos bienes no contribuyen directamente en sí y por sí mismos al perfeccionamiento de las personas ni siquiera en su dimensión corporal, intelectual o cultural, mucho menos en su dimensión existencial o moral. No garantizan su crecimiento personal. Grisez los llama '*bienes (humanos) instrumentales*' porque son sólo medios para alcanzar otros bienes necesarios para la plenitud humana.

Por el contrario, los bienes básicos gracias a los cuales los seres humanos se perfeccionan en su 'ser personas' no pueden ser, lógicamente, realidades separadas de la persona misma, cosas que se poseen o metas precisas que uno desea alcanzar, pues en ambos casos se trata de algo exterior a la persona. Deben ser, por el contrario, aspectos intrínsecos de la persona misma³⁸, partes reales de su realización inte-

³⁸ «These goods are aspects of persons, not realities apart from persons. Property and other things extrinsic to persons can be valuable by being useful to persons. But the basic goods by which they enjoy self-fulfillment must be aspects of persons, not merely things they have (see *S.t.*, 1, q. 5, a. 6; 1-2, q. 2, aa. 1-3).

Frequently in the Old Testament blessings extrinsic to persons themselves are understood to follow from God's promise to Israel: full warehouses, huge flocks, oxen loaded with goods, strong city walls, and so on (see Ps 144.13-14). Such things surely are human goods, but they are not directly and in themselves fulfillments of persons. They are extrinsic things persons can possess and use, but they do not guarantee personal fulfillment even in the bodily, intellectual, and cultural dimensions, much less in the existential or moral dimension (see Ps 73)» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 121). «The human goods which fulfill persons should not be considered mere outcomes one wants and seeks—as the goals one will enjoy if action is successful. Such outcomes have the character of accomplishments rather than of self-fulfillment—that is, they remain extrinsic to the person. Basic human goods must instead be considered aspects of what one might call human “full-being”» (*Ibid.*, p. 122). «There are two quite different ways of understanding purposes. One is to view them as objects of desire, goals we pursue, things we want just insofar as we want them; purposes in this sense are plainly outside us, extrinsic to us. The other way is to see them as particular in-

gral, de su plenitud de ser, de su florecimiento humano³⁹. Aprobar un examen, por ejemplo, no perfecciona al estudiante más que suspenderlo porque la calificación obtenida es algo extrínseco a la persona misma. Lo que sí le perfecciona es el conocimiento de la verdad adquirido mediante el estudio⁴⁰.

stances of human goods which we seek to serve and share in, without ever finally encompassing and exhausting them. Purposes in this sense embody aspects of human flourishing; for human goods are not extrinsic to us but instead are elements of what human fulfillment—the fullness of being a human person—is all about. It is purposes in this latter sense (instances of the basic human goods) that we are concerned with here» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, pp. 77-78). «They are not things outside us which we seek to get and possess; they are aspects of our personhood, elements of the blueprint which tells us what human persons are capable of being, whether as individuals or joined together in community» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, p. 54).

Ansaldo define los bienes básicos en Grisez-Finnis como «las potencialidades perfectivas que definen en último término la plenitud humana integral» (Cf. A. ANSALDO, *El primer principio del obrar moral...*, p. 6); «cada una de las potencialidades puede ser llamada bien básico» (*Ibid.*, p. 5). Esto es cierto en el sentido de que el bien de la vida, por ejemplo, nos permite vivir; el bien de la verdad nos capacita para conocer más y mejor; el bien de la armonía con los demás potencia nuestra capacidad para darnos a los demás. Pero no hay que entenderlos en el sentido de ‘potencias’ o ‘facultades’ de la persona.

³⁹ Grisez et. al. expresan este concepto con diversos sinónimos: *integral o human fulfillment, personal o human full-being, self-realization, human flourishing*. Es una idea clave en su presentación de la ley natural, ya que sirve no sólo de criterio para distinguir los bienes humanos básicos, sino también como concepto clave para enunciar el primer principio de la moralidad, del que espero ocuparme en un futuro artículo. Cf. también J. FINNIS, *Aquinas, Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford University Press, Oxford - New York 1998, pp. 104-110.

⁴⁰ También en G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, 11-18, 24-35, 50, 56-59, 77-78, 106-107, 112, 155-161, se distingue entre tres niveles diferentes de acciones, correspondientes a tres ‘tipos’ o significados de libertad: las acciones a un primer nivel suponen la libertad física; a un segundo nivel implican la libertad de obrar como uno quiere, y a un tercer nivel corresponden a la libertad como autodeterminación. En los dos primeros niveles las acciones van dirigidas a conseguir un objetivo concreto. En el primer nivel este objetivo está incluido en la acción y se obtiene como culminación de la misma (v.gr. un niño persigue una pelota). En el segundo nivel el objetivo está separado de la acción y se obtiene después de realizarla (v.gr. estudiar para pasar un examen). En el tercer nivel, por el contrario, no se busca un objetivo delimitado, sino participar en algún bien básico, y esta participación se realiza durante la acción misma, está intrínsecamente ligada a la misma (v.gr. estudiar para aprender). Ciertamente muchas acciones pertenecen a los tres niveles a la vez, pero la moralidad –sostienen los autores– se sitúa en el tercero, es decir, en relación con los bienes básicos.

Esta clasificación según el nivel de libertad corresponde también al significado o sentido de nuestras acciones: ¿de dónde les viene a los actos su significado o sentido? Sólo las acciones realizadas en el tercer nivel dan un significado actual y profundo a nuestras vidas (y a nuestra muerte) porque nos permiten estar ya participando, en el mismo obrar, de los bienes humanos fundamentales y nos enriquecen en nuestro ‘ser personas’. Obrar habitualmente en el segundo nivel, por el contrario, sitúa el valor de la acción siempre en el futuro, en metas específicas y limitadas por alcanzar, que no pertenecen a la acción misma. La vida presente

Si estos ‘bienes humanos básicos’ son tales porque enriquecen y perfeccionan a la persona, quedan excluidos de esta clasificación aquellos ‘bienes’ –en sentido amplio, es decir, cualquier ‘objeto’ de deseo o interés– que, asumidos como principios de acción, no mejoran a la persona, sino que pueden degradarla, empobrecerla, vaciarla y dividirla tanto en su interior como en relación con las demás personas (v.gr., la fama, el placer, la riqueza, el poder)⁴¹. A diferencia de los bienes básicos, no son intrínsecamente buenos o perfectivos de la persona⁴². «Pueden ser medios» para que la persona se perfeccione, «pero también pueden ser obstáculos»⁴³, como no es difícil comprender. En cuanto al placer, nuestros autores mostraron ya que se limita a la experiencia de un estado de conciencia. Por eso es un bien sensible. A diferencia de los bienes instrumentales, es intrínseco a la persona y la enriquece, pero sólo en su sensibilidad y no en su totalidad como ser

queda privada de mucho de su posible significado y la muerte encuentra a la persona con muchos objetivos por alcanzar (cf. *Ibid.*, pp. 31-33, 37-40). Las acciones en el tercer nivel tienen que ver con ‘realizarse como persona’, con ‘ser persona’. En el segundo nivel consisten en ‘lograr un objetivo’, en ‘tener algo’ que uno desea tener (cf. *Ibid.*, pp. 28-29, 106). Es en el tercer nivel donde determinamos qué tipo de personas queremos ser moralmente (cf. *Ibid.*, pp. 17-18, 24-29). Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 50-52, 55-58.

⁴¹ «‘Good’, in the widest sense in which it is applied to human actions and their principles, refers to anything a person can in any way desire. ‘Good is any object of any interest.’ But people desire many things—e.g. pleasure, wealth, and power—which when made principles of action seem to empty a person and to divide persons from one another.

There are, however, other goods—e.g. knowledge of truth, and living in friendship—pursuit of which seems of itself to promote persons and bring them together. Goods like these are intrinsic aspects—that is, real parts—of the integral fulfilment of persons. We call these intrinsic aspects of personal full-being ‘basic human goods’: basic not to survival but to human full-being» (J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 277). Cf. G. GRISEZ, *Natural Law and Natural Inclinations: Some Comments and Clarifications*, en «The New Scholasticism» 61 (1987), p. 316; G. GRISEZ, *A Contemporary Natural Law Ethics*, p. 126.

⁴² «Intelligible goods which are intrinsically good are basic human goods» (G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 567). ‘Buenos’ no se entiende aquí en el sentido moral. Los bienes humanos básicos no poseen en sí mismos un valor moral y, de hecho, pueden ser entendidos y perseguidos de forma amoral o inmoral. El conocimiento de la verdad, por ejemplo, perfecciona a la persona en cuanto ser inteligente, pero se obra mal moralmente si, v.gr., uno se dedica al estudio por rivalidad, o descuidando elementales deberes religiosos o familiares. Alimentarnos nos perfecciona en cuanto seres vivos, pero no toda forma de comer y beber es moralmente buena. La moralidad –señala Grisez– no consiste en los bienes mismos, sino en la forma en que los perseguimos, es decir, en nuestras acciones en relación con ellos. Esto merece toda una explicación que no es posible ofrecer aquí.

⁴³ «Moreover, extrinsic and merely instrumental goods, such as money, are not in themselves fulfillments of the human person. They can be means; they also can be obstacles» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 156).

humano. No la lleva a ser más y mejor. No la ayuda a alcanzar su plenitud de ser⁴⁴.

4.2. *Los fines últimos del obrar humano*

También examinando fenomenológicamente los motivos racionales de nuestro obrar, Grisez llega a la misma conclusión acerca de la existencia de dos tipos de bienes humanos.

Todas nuestras acciones humanas —aquellas iniciadas por una elección libre— van dirigidas a un fin, se realizan por una finalidad («*purpose*»)⁴⁵. Lo que nos atrae del fin es que participaremos en un bien («*good*»). ‘Bien’ es «aquello relacionado con un fin, que hace que uno esté racionalmente interesado en actuar por él» o, «la razón por la que uno está interesado en actuar por ese fin»⁴⁶. En este sentido

⁴⁴ «One difficulty in equating intense pleasure with fulfillment is that the experience of pleasure is a value only for a part of the self. In saying this we do not mean to suggest that pleasure is identified with the “lower,” “animal” part of human beings and fulfillment with the “higher,” “spiritual” part. (We would not accept such a division of the human person into two parts.) The point, instead, is that pleasure, whenever and however experienced, is limited to consciousness and does not take into consideration the living whole of a human being» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, pp. 35-36).

⁴⁵ «That for the sake of which one acts is one’s PURPOSE in acting; one hopes that this purpose will be realized through and/or in one’s action. A purpose in this sense is a state of affairs—something concrete which can exist or not exist in reality. For example, if one enters a contest one’s purpose is to win a prize; if one does not feel well and goes to the doctor, one’s purpose is to get better» (G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 102-103). (Las palabras en mayúsculas en el original).

⁴⁶ «We distinguish between purposes and that about a purpose which makes one rationally interested in acting for it. We call the latter a GOOD. For example, among goods are winning and being healthy, considered insofar as they can be realized—protected, promoted, and so on not— only by one action but by many possible actions. In entering a contest or going to the doctor, one’s purpose of winning or regaining health only PARTICIPATES in the goods of winning and health, in which one is interested more generally.

To explicate this participation relationship between a purpose and a good, we say: Achieving the purpose will INSTANTIATE the good which is the reason one is interested in acting for that purpose» (G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 103).

‘Bien’ tiene que ver con la razón (*‘rationally interested’*, *‘the reason’*) y con lo que juzgará como perfecto de la persona en su totalidad. ‘El placer’, los bienes sensibles, desde el punto de vista racional, no son bienes, sino «*goals*» (sobre este término: cf. apartado 4, A.) o aspectos sensibles de los bienes inteligibles, a cuyos aspectos inteligibles nuestros autores llaman «*benefit*». En forma de cuadro sinóptico, la terminología sería:

—> *goal* (aspecto sensible)

Basic purpose - basic good

—> *benefit* (aspecto inteligible)

todos los bienes –continúa Grisez– pueden ser fines y razones de nuestro actuar, pero algunos bienes necesitan de una razón ulterior para explicar el interés que suscitan en nosotros. Se dice que son buenos no en sí mismos, sino en relación a otra ‘cosa’. Se quieren no por sí mismos, sino para lograr otros bienes, como medios para otros fines. De igual forma, los males que consisten en privaciones de este tipo de bienes se consideran males no en sí mismos, sino por la ulterior privación de otros bienes más importantes. Grisez los llama ‘*bienes (humanos) instrumentales*’.

El hecho de que uno termine de deliberar y de actuar implica necesariamente que no puede haber un regresión infinita en los motivos racionales del obrar. De lo contrario nunca llegaríamos a actuar. Toda cadena inteligible de razones humanas debe terminar, por consiguiente, en algún o algunos bienes que son atractivos en sí mismos, que son queridos por sí mismos, que no necesitan de razones ulteriores que justifiquen nuestro interés⁴⁷. De igual forma, inversamente, los males humanamente significativos, se reducen al final a privaciones de alguno(s) de estos bienes. Grisez los denomina ‘*bienes (humanos) básicos*’⁴⁸.

Al funcionar como motivos racionales básicos, irreducibles a otras razones anteriores, estos bienes fungen como primeros principios de la razón práctica, es decir, nuestra reflexión práctica y nuestra deliberación al actuar comienzan a partir de estos bienes. No podemos proyectar una acción ni ejecutarla si no es buscando alguno(s) de ellos. Sin ellos las acciones humanas no serían inteligibles.

No hay nada de misterioso en esta clasificación de Grisez y en las reflexiones que las acompañan, como pueden demostrar algunos ejemplos. Uno acude al médico porque está interesado en su salud⁴⁹. Un esposo y padre de familia desea llegar a casa cuanto antes por lo que puede hacer ahí: cenar, reunirse con su esposa y sus hijos, descan-

—> *goal* (aspecto sensible)

Instrumental purpose - instrumental good

—> *empowerment* (aspecto inteligible)

⁴⁷ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 122.

⁴⁸ Consecuentemente, Grisez et al. distinguen también entre «*instrumental purposes*» y «*basic purposes*» (cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 103).

⁴⁹ Cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 102-103, 105.

sar, etc.⁵⁰ Incluso bienes que poseen un carácter más personal e interpersonal no son ‘últimos’ todavía si se desean sólo como instrumentos para ulteriores bienes. La misma libertad política y civil, tan apreciada, se valora y defiende no por sí misma, sino porque permite conocer y expresar la verdad, dar culto según la propia conciencia, participar responsablemente en la toma de decisiones políticas, relacionarse y asociarse libremente con los demás, etc.⁵¹ Acudir al médico, regresar a casa, la libertad política son bienes instrumentales. La salud, la vida familiar, el conocimiento y expresión de la verdad, la religión, etc. son bienes básicos. Sin la referencia a éstos últimos, los primeros carecerían de atracción.

En resumen, los ‘bienes instrumentales’ son siempre y únicamente medios para lograr los ‘bienes básicos’, los cuales son fines en sí mismos. Esto no obsta, sin embargo, para que en ocasiones éstos últimos puedan fungir también como medios en relación con otros ‘bienes básicos’, como cuando uno juega no por el juego mismo, sino por amistad o como cuando uno quiere estar sano para poder estudiar, relacionarse con los demás, dedicarse a su trabajo, etc.⁵². Lo decisivo es

⁵⁰ El ejemplo es de Grisez, adaptado (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 122).

⁵¹ Cf. J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 278; G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, pp. 57-58.

⁵² «Although actions through which one more or less directly participates in a basic good can be chosen by reason of that basic good, they also can be chosen for a purpose whose intelligible aspect is a benefit (or even an empowerment) which instantiates some other good. For example, although one can choose to play a game simply for play's sake, one can play for fellowship, to make money, and so on» (G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 108). «These reasons for acting are basic goods, not mere means. True, their instances can serve as means: a student can study to pass an exam to get a degree to land a good job, and so on; a young man can attend a concert for the sake of impressing a young woman with his cultivated good taste. But basic goods can also be reasons for which a person acts without having any further reason: a student studies because he or she finds the material interesting; a young man attends a concert for the sake of the music» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, pp. 84-85). De todas formas, incluso cuando sirven como medios para lograr otros objetivos, lo que se persigue en el fondo es otro u otros bienes básicos. Se quiere conseguir un buen trabajo para vivir bien, poder formar una familia, etc. Se busca impresionar a una joven, por ejemplo, porque se desea casarse con ella. Grisez señala, además, que con frecuencia las personas seleccionan y actúan por un aspecto particular de un bien, dejando otros aspectos del mismo entendido en su totalidad. Esto puede llevar a un acto inmoral si optar por ese aspecto atenta contra el bien en su totalidad, como quien ‘para sentirse bien’ realiza cosas que a largo plazo son dañinas para la vida y la salud, o como quien para lograr la armonía entre los sentimientos y las elecciones escoge seguir los sentimientos (cf. *Ibid.*, pp. 83-84; G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 109, 121-125,

que se no sean sólo medios, sino que puedan ser también y sobre todo fines, razones últimas que no necesiten de razones ulteriores; que puedan ser atractivos en sí mismos, que sea posible obrar por ellos solos, sin referencia a ningún otro objetivo⁵³.

5. ¿Cuáles son los ‘bienes humanos básicos’?

Grisez ha distinguido los bienes sensibles de los bienes inteligibles o humanos y, dentro de éstos, los bienes instrumentales de los bienes básicos. Si nuestro perfeccionamiento integral depende de éstos últimos, y si constituyen la finalidad y la razón última de todas nuestras acciones racionalmente motivadas, es importante investigar cuáles son en concreto estos bienes. ¿Será posible trazar una lista exhaustiva de los mismos? Podemos recorrer dos caminos: el primero estrictamente racional y el segundo teológico.

5.1. Método racional: los fines de nuestro obrar⁵⁴

Nuestro autor parte de una reflexión sobre la propia deliberación y de una observación sobre las maneras en que las personas organizan sus vidas, a la luz de la cual aparecen claramente diversos bienes fundamentales⁵⁵. El hecho de que no puede existir una cadena infinita de razones para obrar implica que a la raíz de cada una de nuestras acciones específicamente humanas en su motivación se encuentra una razón última, es decir, un bien básico. Se trata de llegar –como antes hacíamos para diferenciar los bienes instrumentales de los bienes básicos– a los últimos porqués del comportamiento humano, tanto nuestro como ajeno. Bastará preguntarnos: ‘¿por qué hago esto?’, ‘¿por qué debería hacer esto?’, y persistir preguntando hasta llegar a una respuesta final,

129, 137-138). Este punto está relacionado con la controvertida la cuestión de si existe una jerarquía entre los bienes básicos y que espero desarrollar en un futuro artículo.

⁵³ Cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 78, con ejemplos.

⁵⁴ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 121-125, 135-139; J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, pp. 278-281; G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 106-108, 111-113; G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, pp. 853-854; G. GRISEZ, *Natural Law, God...*, pp. 3-11. De forma más breve y divulgativa: cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, pp. 77-88; G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, pp. 49-59.

⁵⁵ «There are several basic human goods. This is clear from reflection on one’s own deliberation, and from observation of the ways people organize their lives» (J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 279).

satisfactoria⁵⁶. Hallaremos –comenta Grisez– unos pocos bienes-fines fundamentales de diversos tipos, alguno o algunos de los cuales se encuentran siempre presente en nuestros actos humanos como razón final. Estos bienes-fines realmente últimos corresponden a los bienes humanos básicos.

Como resultado de esta investigación, nuestro autor halla ocho categorías de *bienes humanos básicos*, los cuales corresponden a otras tantas diferentes dimensiones de la persona humana y que pueden distribuirse de la siguiente manera⁵⁷:

(1) Como ser animado, viviente, la *vida* –incluyendo la salud, la integridad física, la seguridad, la procreación o transmisión de la vida a nuevas personas y su educación– es para el ser humano un tipo de bien básico⁵⁸.

⁵⁶ Se trata de un estudio ‘a posteriori’, de una reflexión teórica de algo que ya vivimos, es decir, que conocemos de forma práctica en nuestro obrar. Conocemos ya los bienes básicos como bienes, como buenos, como fines de nuestras acciones espontáneamente y no mediante una reflexión teórica antropológica, por derivación lógica de algunas premisas especulativas anteriores. Nuestras acciones cuidando la vida (la salud, etc.), buscando la verdad, contemplando belleza, cultivando la amistad, etc., indican que hemos percibido esas realidades como buenas, como bienes que pueden ser buscados por sí mismos (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 195-196; G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 104-106, 108-109; G. GRISEZ, *Natural Law, God...*, pp. 10-11). Los bienes básicos son ‘evidentemente’ buenos: «The point, rather, is that selfishness, cruelty and the like, simply do not stand to something evidently good as the urge of self-preservation stands to the self-evident good of life. Selfishness and cruelty, etc., stand in need of some explanation, in a way that curiosity, friendliness, etc., do not» (J. FINNIS, *Natural Law...*, p. 91). Cf. J. FINNIS, *Aquinas...*, pp. 87-90.

⁵⁷ Las listas de los bienes básicos varían ligeramente de unas obras a otras, pero, como podrá observarse por las notas siguientes, las diferencias consisten sólo en la terminología y en la forma de clasificarlos, o en su enunciación más o menos precisa y más o menos amplia, pero no en el concepto de los mismos.

⁵⁸ Sobre la vida como bien intrínseco, básico y no simplemente instrumental o de mero soporte a otros bienes intrínsecos de la persona: cf. J.M. ANTÓN, *Presupuestos antropológicos del pensamiento de G. Grisez sobre la anticoncepción: valor y dignidad de la vida humana corporal y de la procreación (primera parte: perspectiva filosófica)*, en «Alpha Omega» 9 (2006), 447-474; ID., *Presupuestos antropológicos del pensamiento de G. Grisez sobre la anticoncepción: valor y santidad de la vida humana corporal y de la procreación (segunda parte: perspectiva teológica)*, en «Alpha Omega» 10 (2007), 65-76. En algunas listas aparece como un aspecto de este bien la evitación o eliminación del dolor –a nivel inteligible, y no únicamente sensible– (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 121; G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 86). «Many things which can be done for the sake of health also can have bad side effects for health itself [...]. Examinations and treatments often are painful, and pain can interfere with good functioning, especially at psychic level» (G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 527). En otras listas, como veremos, este aspecto aparece bajo el bien de la paz interior o autointegración. También podríamos incluir bajo esta categoría, como otra faceta, el ‘sentirse bien físicamente’ –considerado a nivel inteligible–, como en

(2) Como ser inteligente, el hombre se perfecciona al conocer la realidad (en sus diversas formas) y al apreciar la belleza y la excelencia (en sus diversas formas), y «todo lo que involucra intensamente sus capacidades de comprender y sentir, e integra ambas»⁵⁹. El *conocimiento de la verdad* y la *experiencia estética* constituyen otra categoría de bien básico.

Evidentemente –comenta nuestro autor– hay diferentes tipos o grados de conocimiento y de experiencia estética, algunos más profundos y otros más ordinarios. No hay que considerar el conocimiento especulativo como si fuera propio sólo de los estudiosos y científicos, sino que se encuentra presente también en las situaciones más comunes de la vida: por ejemplo, en la actividad de un niño que desarma un reloj para ver cómo funciona o de un hombre conversando con su vecino sobre la nueva familia del vecindario⁶⁰.

De igual forma, no son iguales el disfrute de una sinfonía, la contemplación de un hermoso paisaje y el placer de ver un partido de fútbol, pero, a pesar de sus obvias diferencias, son todas genuinas experiencias estéticas. Grisez define una experiencia estética como aquella «que una persona busca porque se aprecia la experiencia misma, no porque lleva a algo más allá de sí misma»⁶¹.

el caso de una persona que practica algún tipo de deporte por esta razón o que hace dieta no tanto porque su peso sea excesivo o peligre su salud, sino para ‘sentirse mejor’ eliminando algunos kilos sobrantes.

⁵⁹ «As rational, human beings can know reality and appreciate beauty and whatever intensely engages their capacities to know and feel, and to integrate the two» (J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 279). «[...] knowledge of various forms of truth and appreciation of various forms of beauty or excellence» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 124). Cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 107; G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 80. En algunas listas se mencionan como dos categorías diversas, aunque correspondientes a la misma capacidad racional del hombre: cf. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 64; G. GRISEZ, *A New Formulation of a Natural-Law Argument Against Contraception*, en «The Thomist» 30 (1966), p. 348; G. GRISEZ, *Methods of Ethical Inquiry*, en «Proceedings of the American Catholic Philosophical Association» 41 (1967), p. 165 (reimpreso en G.F. MCLEAN [ed.], *New Dynamics in Ethical Thinking*, Concorde, Lancaster [Pa.] 1974, 99-107; lo citaré siempre en su publicación original); G. GRISEZ, *Abortion: the Myths, the Realities, and the Arguments*, Corpus Books, New York and Cleveland 1970, p. 313 (*El aborto: mitos, realidades y argumentos*, Sígueme, Salamanca 1972); G. GRISEZ, *Beyond the New Morality...*, pp. 79-80. También aparecen separadas en J. FINNIS, *Natural Law...*, pp. 87-88; J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, pp. 50-51. Pero aparecen bajo la misma categoría en: J. FINNIS, *Moral Absolutes...*, p. 42.

⁶⁰ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 63, 136; G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, pp. 79-80.

⁶¹ «This includes not only such things as enjoying works of art like symphonies and paintings but also other, superficially very different experiences. The pleasure one takes from

(3) En cuanto ‘animal’ y ‘racional’ al mismo tiempo, la persona humana se realiza transformando el mundo natural y usando sus realidades –incluido su propio cuerpo– para expresarse o para alcanzar diferentes objetivos⁶². Es patente que los seres humanos se perfeccionan siendo creadores y transmisores de cultura⁶³, confiriendo significado y valor a la realidad material⁶⁴ mediante la creatividad lingüística, cultural y técnica⁶⁵. Ésta puede realizarse a diversos niveles y llegar a diferentes grados de perfección, alcanzando su culmen en el *trabajo habilidoso* y en las *actividades recreativas* cuando se realizan por sí mismos⁶⁶. He aquí otra forma evidente de bien humano básico, pues di-

a beautiful scene in nature can be an aesthetic experience; so can the pleasure of watching a football game on television. Again, although there are obvious specific differences between football and ballet, the pleasure one takes from either can involve genuine aesthetic experience. An aesthetic experience is one which a person seeks because the experience itself is valued, not because it leads to anything beyond itself» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 80).

⁶² Cf. G. GRISEZ, *A Contemporary Natural Law Ethics*, p. 129; G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 107; G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, p. 853.

⁶³ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 124.

⁶⁴ Cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 80.

⁶⁵ Cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, p. 853.

⁶⁶ Se habla de: «tendency to develop skills and to exercise them in play and the fine arts» (G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 64); «all the arts and skills that can be cultivated simply for the sake of their very exercise» (G. GRISEZ, *A New Formulation...*, p. 348); «activities (such as play) engaged in on their own account» (G. GRISEZ, *Methods of Ethical Inquiry*, p. 165); «activities engaged in for their own sake» (G. GRISEZ, *Abortion: the Myths...*, p. 313); «play and skill of all sorts» (G. GRISEZ, *The Value of a Life: a Sketch*, en «Philosophy in context» 2 [1973], p. 10); «play and recreational activities» (G. GRISEZ - J.M. BOYLE, *Life and Death...*, p. 359); «playful activities and skillful performances» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 124, 133); cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 80; G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, p. 55); «activities of skillful work and of play» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 124); «fruitful work and creative play» (*Ibid.*, p. 183); «skilled performances» (G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 107); «excellent performance» (G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 12); «some degree of excellence in work and play» (G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, p. 853); cf. G. GRISEZ, *A Contemporary Natural Law Ethics*, p. 129; G. GRISEZ, *Are There Exceptionless Moral Norms?*, en R.A. SMITH (ed.), *The Twenty-fifth Anniversary of Vatican II: A Look Back and a Look Ahead*, Pope John Center, Braintree (Massachusetts) 1990, p. 121. Se incluye, por consiguiente, toda ejecución, actuación, tarea o desempeño habilidosos; toda actividad en la que el ser humano es artífice o transmisor de cultura, que puede ser realizada, simplemente, por ella misma. Por eso en G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 80, a esta categoría se la denomina simplemente «play», pero puede incluir el trabajo: «Work itself can be a form of participation in this good [...]. Certainly “play” includes games and sports, but it is possible for a person to be engaged in extremely taxing activity, physical or mental, and still be playing, even though a casual observer might call the activity work». Lo decisivo es que no tenga otro sentido más que su misma realización. La diferente formulación de este bien básico ha servido, además, para proporcionar, el elenco de las obras donde apare-

chas ejecuciones «enriquecen a los que las ejecutan en su misma realización»⁶⁷.

Estos son bienes de los que todos, en mayor o menor medida, participamos antes de buscarlos deliberadamente. Los hemos recibido como don natural o como parte de una herencia cultural. Corresponden a dimensiones inherentes a nuestra naturaleza humana⁶⁸. No implican elecciones en su misma definición, incluso cuando los ejemplares de estos bienes han sido causados al llevar a cabo acciones escogidas para ocasionarlos. Es posible concebirlos o entenderlos sin referencia a la acción de un sujeto agente. Aunque son razones últimas para actuar, su significado es independiente de la acción que busca realizarlos⁶⁹. Grisez los llama 'bienes sustantivos' o 'no reflexivos'.

Pero existe otra dimensión de la persona humana: la de su libertad, la de realizar elecciones libres y poder obrar el bien y el moral; la de ser agente capaz de realizar decisiones y opciones, con las cuales se pueden fomentar varias formas de armonía y evitar varios tipos de conflictos personales e interpersonales. A esta dimensión corresponden las restantes cinco categorías de bienes humanos básicos, que Grisez llama 'existenciales'⁷⁰ o 'reflexivos'⁷¹.

ce una lista de los bienes básicos. La explicación más completa de los mismos se puede encontrar en G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 115-140, 143-145, 180-183, 459-476, 516-520.

⁶⁷ «These are: [...]; and (3) activities of skillful work and of play, which in their very performance enrich those who do them» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 124).

⁶⁸ Cf. J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 280; G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 107.

⁶⁹ «It is possible to understand them without reference to action; as reasons for acting, their meaning is independent of human action (though this is not to say that they themselves have an independent existence, as if they were Platonic Ideas)» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 80). Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 124.

⁷⁰ Grisez llama 'existencial' a la dimensión moral del hombre, aquella caracterizada por sus libres elecciones, a través de las cuales se construye y se auto-determina como persona (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 41-42).

⁷¹ En algunas ocasiones se les llama también «relational goods»: cf. J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, pp. 280, 295; G. GRISEZ, *A Contemporary Natural Law Ethics*, p. 129. Grisez les llama también 'morales' en alguna ocasión y generalmente los describe en términos morales (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 124), pero después precisará que no poseen todavía en sí mismos un valor moral y que es más exacto enunciarlos sin describirlos en términos morales (cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 139-140). La moralidad, como ya señalaba anteriormente, consistirá en cómo nos dirigimos a ellos mediante nuestras acciones, respetándolos u obrando contra ellos, lo cual significará promover nuestro bien integral o dañarnos a nosotros mismos.

A diferencia del anterior grupo de bienes básicos, en este otro tipo de bienes la deliberación y la elección son constitutivas de los mismos, es decir, están implicadas en su misma definición, son necesarias para entenderlos y, más aún, para vivirlos y para que se puedan hacer realidad. Sus instanciaciones o ejemplares concretos incluyen las elecciones mediante las cuales uno actúa por ellos. Los aspectos ‘naturales’, ya dados, constitutivos de nuestra naturaleza humana y necesarios para la unidad interior personal y para las relaciones interpersonales –en torno a las cuales giran estos bienes– proporcionan un fundamento para los mismos, pero éstos y la dimensión de la libertad del ser humano que los hace posibles van más allá de lo naturalmente dado⁷².

Atendiendo a las diferentes formas de armonía y a los diversas facetas del hombre que perfeccionan, Grisez organiza los *bienes existenciales* del siguiente modo:

(1) La *armonía con los demás* (entre los individuos y los grupos) es denominada ‘*amistad*’, entendida ésta no en su significado común, sino en un sentido muy amplio, como *paz y buenas relaciones*, con las que se vencen los conflictos interpersonales⁷³.

(2) La *armonía interior* se refiere al acuerdo entre todas las partes de la persona que pueden estar involucradas en una acción libremente escogida⁷⁴. Es el orden dentro de uno mismo, la avenencia y la eliminación de tensiones o conflictos entre los distintos aspectos o elemen-

⁷² Cf. J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 280.

⁷³ «The good sought is “friendship.” But the word has a very broad meaning here. In popular parlance friendship describes only the relationship of persons who know and like one another. As a basic good, however, friendship encompasses much else, for example, justice and peace among individuals and groups, even the harmonious relationship between entire nations. In this extended sense one could say that, ideally, friendship is the fundamental purpose of an organization like the United Nations» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, pp. 81-82). Finnis llama también a esta categoría: «*sociability*» (cf. J. FINNIS, *Natural Law...*, p. 88; J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 51; J. FINNIS, *Aquinas...*, p. 85). Como observan los autores, es difícil no enunciar los bienes reflexivos sin connotaciones morales, pero, estrictamente hablando, no poseen en sí mismos, todavía, un valor moral (cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 139-140). Por eso no menciono aquí la ‘justicia’ y evito referencias a valores morales en la exposición de los demás bienes básicos. Aunque la recta razón los entiende y los persigue de forma moralmente buena, se pueden entenderse y perseguirse de forma amoral o inmoral.

⁷⁴ «These are: (1) self-integration, which is harmony among all the parts of a person which can be engaged in freely chosen action» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 124).

tos del propio yo⁷⁵, «sobre todo, la integración de los sentimientos con la propia razón y juicio prácticos»⁷⁶, dado que los sentimientos pueden estar en conflicto entre sí y con los juicios (la razón) y las elecciones (la voluntad)⁷⁷. Se puede explicar como *paz interior y autointegración*, propias de una persona equilibrada, con las que se supera la tensión interna entre los diversos aspectos del ‘yo’.

(3) Aunque la acción es el acto de la persona que la realiza, sin embargo, la acción es una realidad distinta del sujeto agente, lo cual explica, en parte, por qué puede haber discrepancia entre ambas reali-

⁷⁵ «All people experience tensions within themselves. [...] Different given aspects of the self seem continually at war with one another, and people struggle—more or less successfully for different persons at different times in their lives—to resolve these tensions and conflicts and achieve inner harmony. The objective sought is integration of the aspects of the self. And this reason for acting is appropriately referred to as “integrity,” in its basic meaning of wholeness» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 81). «There is a need to struggle for inner harmony. The objective sought is the integration of the competing components of the self. This good is quite appropriately referred to as “self-integration,” in its basic meaning of order within the self» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 135). «These various kinds of disharmony point to the several kinds of harmony or peace which are basic human goods. One is self-integration: the elements of the self are at peace with one another» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, p. 55).

⁷⁶ «Within individuals and their personal lives, similar goods can be realized: inner peace, self-integration (above all, the integration of feelings with one’s practical intelligence and judgment)» (J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 280). En algunas listas aparece como un aspecto de este bien la evitación o eliminación del dolor —a nivel inteligible, y no únicamente sensible— (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 121; G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 86), aunque ya veíamos que otras veces aparece bajo el bien de la vida.

⁷⁷ «For feelings can conflict among themselves and also can be at odds with one’s judgments and choices. The harmony opposed to such inner disturbance is inner peace» (G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 108). «Another is authenticity: there is harmony among one’s abilities, judgments, choices, and behavior—one sees and chooses what is good, and acts appropriately on its behalf» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, p. 55). El bien de la armonía interior ha recibido diversos nombres: «*integration of the personality*» (cf. G. GRISEZ, *Methods of Ethical Inquiry*, p. 165); «*integrity*» (cf. G. GRISEZ, *Abortion: the Myths...*, p. 313; G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 81); «*self-integration*» (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 123-124; G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, pp. 55-56); «*inner peace of a morally mature and well-integrated person*» (cf. G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, p. 854). Grisez considera que una persona es moralmente madura cuando logra reconciliar de forma estable estos dos polos: ‘lo que quiero hacer’ y ‘lo que debo hacer’, pero observa que ‘madurez moral’ no necesariamente significa ‘bondad moral’. Una persona puede ser moralmente madura, pero mala: tiene en cuenta lo que debe hacer, pero vive en la medida de lo posible de acuerdo a lo que quiere hacer; o moralmente madura y buena: percibe que las normas morales piden el respeto y la promoción de los bienes humanos básicos, y que su verdadera realización como persona reside en obrar siempre a favor de éstos y nunca en contra (cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, pp. 177-178).

dades. Por eso es necesaria la *armonía entre nosotros mismos y nuestras acciones*⁷⁸. Se trata de la *armonía entre la razón práctica* (que incluye la conciencia moral), *las elecciones* (la voluntad) *y su ejecución* (el comportamiento). Esta unidad se manifiesta en la *autenticidad*, la *coherencia*, la *sensatez o racionalidad práctica*, la *paz de conciencia*, y se puede designar con estos nombres. De esta manera se eliminan la división y la tensión interiores entre lo que juzgamos, lo que queremos y lo que hacemos; entre lo que somos y lo que quisiéramos ser; entre nuestra realidad interior y la imagen que proyectamos de nosotros al exterior⁷⁹.

⁷⁸ «A similar tension exists between the realistic insights of individuals and their actions. It is true that an action is the act of the person performing it, yet the action is something other than the actor. Conflict is possible here, too, a conflict expressed in such comments as “I wasn’t really myself when I did that” or “I feel so foolish; I knew better than to do what I did.” Naturally enough, we wish not to experience this tension and to enjoy harmony between our selves and our actions» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 81).

⁷⁹ «Our practical insight, will, and behavior are not in perfect agreement; the goods are practical reasonableness and authenticity» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 123). «[...] practical reasonableness or authenticity, which is harmony among moral reflection, free choices, and their execution» (*Ibid.*, p. 124). «Tension also exists between the moral reflection of individuals, their free choices, and the behavior by which they carry out their choices. It is true that an action always is the act of a person who does it, yet the action is somehow other than the actor. Conflict is possible here, and it is expressed in comments such as “I could kick myself for having been such a fool as to have done that.” The harmony which is disrupted by this sort of conflict can be called “practical reasonableness and authenticity.” This good is manifested in the life of a person such as Mother Teresa, who chooses in accord with her convictions and expresses her commitments clearly in all she says and does» (*Ibid.*, p. 135). «One’s choices also can conflict with one’s judgments, and one’s behavior can fail to express one’s inner self. The corresponding good is harmony among one’s judgments, choices, and performances—practical reasonableness and consistency between one’s self and its expression» (G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, p. 854). Cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 108, donde en vez de «practical reasonableness» se habla de «peace of conscience». Sin duda es más exacta la primera expresión, porque la razón práctica es un concepto más amplio, comprendiendo la conciencia moral y sus juicios. Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 129; G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 81; G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, p. 55. El bien de la paz interior y de la autointegración se enuncian algunas veces bajo la misma categoría de ‘armonía interior’ (cf. J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 280). Finnis prefiere emplear «practical reasonableness» (cf. J. FINNIS, *Natural Law...*, pp. 88-89; J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, p. 52), inspirándose en Santo Tomás, *S.Th.*, q. 94, a. 3c; *De Veritate*, q. 16, a. 1 ad 9 (cf. J. FINNIS, *Natural Law...*, p. 98, nota IV, 2). Es muy probable que Grisez haya comenzado a usar esta expresión bajo su influjo, ya que no aparece en la primera edición de G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, de 1974, y se encuentra por primera vez en la segunda edición de 1980, año de la primera edición de J. FINNIS, *Natural Law...* Se señala también este influjo en J.D. MINDLING, *Germain Grisez...*, p. 142, nota 28. En J. FINNIS, *Aquinas...*, pp. 83-85, 98 nota ‘r’, siguiendo a Santo Tomás, «practical reasonableness» significa otra cosa: ac-

(4) La *armonía con Dios* –o, al menos, con una fuente última de significado y de valor más que humana– consiste en la *paz* y de la *amistad* con Él, buscados en el bien de la *religión*⁸⁰. Este bien básico no implica necesariamente la existencia y la creencia en un Dios personal, como es el caso del confucianismo (o del budismo), y ni siquiera en un Dios, como en el marxismo. Es suficiente que se reconozca alguna fuente última de valor y de significado⁸¹.

tuar conforme a la razón' o 'la recta razón en el obrar' (*bonum rationis, bonum secundum rationem esse*), es decir, la virtud. Grisez no acepta que la bondad moral, la virtud sea un bien básico, y que, por consiguiente exista una inclinación natural a escoger el bien moral por sí mismo, argumentando que si las personas tuvieran una inclinación natural al bien moral, serían virtuosas por naturaleza (cf. G. GRISEZ, *Natural Law, God...*, p. 8, nota 9). Pero como bien señala W. May, 'estar inclinados a conocer la verdad', por ejemplo, no significa que ya se posea o conozca (cf. W.E. MAY, *An Introduction to Moral Theology, Our Sunday Visitor, Huntington (Indiana) 1991, 2ª ed. 2003, pp. 117-118*). La objeción de Grisez es fácil de superar tomando en cuenta el pensamiento de los Santos Padres y de Santo Tomás, que consideran los principios de la ley moral natural como 'semillas' de las virtudes. El Aquinate habla de ellos técnicamente como puntos de partida del razonamiento práctico que concluye en las acciones conforme a la virtud. Son principios virtuosos. Sobre este punto: cf. G. ABBA, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, LAS, Roma 1983, 184-195; ID., *Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989, 2ª ed. 1995, pp. 213-222; M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral. Fundamentos de la Ética Filosófica*, Rialp, Madrid 2000, pp. 267-308 (original alemán ampliado y actualizado: *Die Perspektive der Moral. Grundlagen der philosophischen Ethik*, Akademie-Verlag, Berlin 2001); E. COLOM - A. RODRIGUEZ LUÑO, *Scelti in Cristo per essere santi. Elementi di Teologia Morale Fondamentale*, Edizioni Università della Santa Croce, Roma 1999, 3ª ed. 2003, pp. 245-246, 276-281 (trad. española de la 1ª ed.: *Elegidos en Cristo para ser santos. Curso de teología moral fundamental*, Palabra, Madrid 2000).

⁸⁰ Grisez precisa que una cosa es la armonía con Dios, otra Dios mismo, y otra la vida divina en que los cristianos participamos por adopción, y no hay que confundirlas. La armonía con Dios constituye el bien humano básico de la religión, que, junto como los demás bienes humanos básicos, perfecciona a las personas humanas en cuanto humanas. Grisez señala que Santo Tomás (cf. *S.Th.*, II-II, q. 81, a. 5) llama la atención sobre este punto distinguiendo entre la virtud de la religión y las virtudes teologales. A la primera corresponden los actos de culto como la oración y los sacrificios. Las segundas tienen por objeto a Dios mismo (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 124). «But although communing with God in Christ does go beyond a merely human good, human fulfillment also is sought and found in the human relationship of peace with God [note 13 omitted]. Sin does deprive the sinner of this fulfillment; separation from God is logically entailed by sin, not an imposed harm (see *S.t.* 1-2, q. 71, a. 2; 2-2, q. 24, a. 12)» (G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, p. 136). Sobre la relación entre la religión, la moralidad y Dios: cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, in *Practical Principles...*, pp. 141-147; G. GRISEZ, *Natural Law, God...*, pp. 11-20. Grisez explica que la religión, como relación de amistad con Dios, es el bien básico que está en juego en todas nuestras acciones y por ello es el único bien básico alrededor del cual se puede y se debe organizar y unificar toda la vida de la persona y sus acciones.

⁸¹ En el marxismo se trata de la dialéctica entre la materia y la historia (cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 82). En J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 280, se menciona también la armonía con la creación, que puede inspirar

(5) Por último, un tipo especial de armonía es la *comunidad de vida* que son capaces de formar el hombre y la mujer en el *matrimonio*, y que alcanza su consumación en la paternidad⁸², es decir, normalmente incluye, en la medida de lo posible, transmitir no solamente la vida física, sino también los otros bienes básicos. Se trata de un bien reflexivo en cuanto que implica la donación mutua, pero es al mismo tiempo un bien sustantivo, corporal en cuanto que implica la unidad en una sola carne; unidad que se actualiza por el coito conyugal, y que se completa y perfecciona por la vida familiar⁸³.

acciones como la de salvar una especie animal en peligro de extinción: «And beyond merely human relationships, there can be harmony between humans and the wider reaches of reality, especially reality's sources, principles, and ground(s). Concern for this last good underlies such diverse activities as a believer's worship and environmentalists' work to save an endangered species».

⁸² Sobre la paternidad (responsable) y la abstinencia periódica en el pensamiento de Grisez me permito remitir a mi artículo: *Aclarando un punto de la teología moral: ¿puede ser la abstinencia periódica un método anticonceptivo? Análisis del pensamiento de G. Grisez*, en «Alfa y Omega» 6 (2003), pp. 3-36.

⁸³ El bien del matrimonio no aparecía en las primeras listas de los bienes básicos. Grisez pensaba equivocadamente –comenta– que podía reducirse al bien sustantivo de la vida en cuanto a la procreación de los hijos, y al bien reflexivo de la amistad (conyugal) en cuanto a la unión que significa. Aparece por vez primera como un bien básico en 1990, en el artículo: G. GRISEZ, *Are There Exceptionless Moral Norms?*, p. 121; y a partir de ahí en las obras sucesivas: cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, pp. 55-56; 439, nota 3; G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. 567-568 (especialmente p. 568, nota 43, donde se explica el porqué de esta inclusión); G. GRISEZ, *Difficult Moral Questions*, p. 854. Sobre el matrimonio como bien básico y sacramento, en sus diferentes aspectos y aplicaciones a la vida moral: cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. 555-584.

La primera lista indirecta de los bienes humanos básicos aparece en 1964, en el libro: G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, p. 64 ('indirecta' porque lo que se enumera son las inclinaciones humanas correspondientes): «Although these inclinations are classified and named in different ways by different authors, they tend to form a list which can be summarized as follows. Man's fundamental inclinations are: the tendency to preserve life, especially by food-seeking and by self-defensive behavior; the tendency to mate and to raise his children; the tendency to seek certain experiences which are enjoyed for their own sake; the tendency to develop skills and to exercise them in play and the fine arts; the tendency to explore and to question; the tendency to seek out the company of other men and to try to gain their approval; the tendency to try to establish good relationships with unknown higher powers; and the tendency to use intelligence in guiding action».

La primera lista explícita aparece en 1966, en el artículo de G. GRISEZ, *A New Formulation...*, p. 348: «A number of fundamental categories of human goods are understood in this way. There are not many modes of human good altogether: human life, which includes health and safety; all the arts and skills that can be cultivated simply for the sake of their very exercise; beauty and other objects of esthetic experience; theoretical truth in its several varieties; friendship, both relationship in immediate liaisons and organization in larger communities; the use of intelligence to direct action; the effective freedom to do what one chooses with the

Grisez encuentra confirmación de la existencia de estos bienes humanos y de las inclinaciones naturales correspondientes en tres hechos: (1) en los estudios sobre los seres humanos, como la psicología y la antropología filosófica; (2) en la misma posibilidad del estudio antropológico de la culturas, hecho que significa que contienen puntos en común; y (3) en que los intentos por remover de la lista alguno de los bienes desemboca en consecuencias inaceptables, absurdas. Por ejemplo, considerar la vida únicamente como un bien instrumental lleva a una visión dualística de la persona. Todo intento por argumentar que la verdad es un bien completamente instrumental presupone la bondad básica de conocer la verdad. A este último método para defender los bienes básicos, nuestros autores lo llaman ‘dialéctico’⁸⁴.

Ahora es posible entender mejor la diferencia entre los dos grupos de bienes básicos y el por qué de esta organización⁸⁵. Además de tener parte en los bienes sustantivos de forma natural, se participa en ellos sólo por medio de acciones eficaces. Por eso los bienes sustantivos existen principalmente, en sus concreciones, en su realización puntual. Por el contrario, participamos en los bienes existenciales en y a través de las acciones mismas entendidas como elecciones. De ahí que los bienes existenciales existan principalmente en los corazones de quienes actúan por ellos y no tanto en los resultados concretos. Una persona puede dar veneno a otra, amiga suya, pensando que está proporcionándole una medicina. Es un gesto de verdadera amistad, pero

whole force of an integrated personality and a proper relationship to the fundamental principles of reality— i.e., to God.

In this list of basic human goods I think we must include, as a distinct item and not merely as an aspect of the good of human life as such, the value of the initiation of human life». En las listas sucesivas, como se ha podido comprobar, salvo la inclusión del bien del matrimonio abarcando la procreación, las diferencias son insignificantes, consistiendo, por lo general, en expresar el mismo bien con términos diversos, o en agrupar o separar algunos bienes en diferentes categorías.

⁸⁴ Cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 111-113; G. GRISEZ, *Natural Law, God...*, p. 9. En cuanto a la confirmación de las inclinaciones naturales por parte de la filosofía y de la antropología, se ofrecen referencias a varias obras en G. GRISEZ, *Contraception and the Natural Law*, pp. 64; 74 notas 19-20; G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 182; 202, nota 22. Mindling reprocha a Grisez la poca bibliografía ofrecida (cuatro libros) y que señale prácticamente las mismas en sus obras posteriores (cf. J.D. MINDLING, *Germain Grisez...*, p. 141, nota 24). Finnis ofrece una bibliografía más completa en: J. FINNIS, *Natural Law...*, pp. 97-94, notas IV, 1, 2.

⁸⁵ Puede verse también: G. ABBÀ, *Felicità, vita buona...*, pp. 56-59, quien se inspira en nuestro autor.

su amiga perderá la vida igual que si hubiera querido envenenarla. La amistad florece en un corazón amistoso y en un gesto amistoso; la salud, en un cuerpo sano⁸⁶.

Que los bienes humanos básicos sean diversos e irreducibles a algo diverso no es un hecho meramente contingente de la psicología humana. Si —como veíamos— son aspectos intrínsecos de la persona misma, de su plenitud de ser, deberán ser varios y de diferentes especies, correspondiendo a la complejidad inherente a la naturaleza humana, tal como se manifiesta en los individuos y en las diversas formas de comunidad⁸⁷. Cada uno de ellos señala un campo de posibilidades de nuestra naturaleza humana y una forma de realizarlas⁸⁸. Tomados en conjunto, estos ocho bienes básicos nos informan sobre lo que son capaces de ser las personas, no sólo individualmente, sino también en cuanto comunidades⁸⁹. De este modo, los bienes básicos explican tanto los rasgos constantes y universales de la vida humana, como su diversidad y su apertura indefinida⁹⁰.

⁸⁶ Cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 58; G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 129-132.

⁸⁷ «On closer examination it appears that human goods fall into several categories. This is significant in itself. The diversity of the human goods and their irreducibility—the fact that, as we shall see, none can be reduced to another or to some still more basic, ultra fundamental good or purpose—are neither accidents of history nor interesting but irrelevant psychological data. Rather, as aspects of the flourishing and fulfillment of the human person, these goods express the inherent complexity of human nature as it manifests itself in individuals and also in communities» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 79). Cf. J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 279; G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 107, 133; G. GRISEZ, *A Contemporary Natural Law Ethics*, p. 127. Por eso Grisez critica algunas teorías inadecuadas acerca del significado central de 'bueno' para el hombre o de 'bien humano' como tal, porque no reconocen la riqueza y complejidad de la plenitud de ser humana, no abarcan todas las dimensiones y potencialidades de la persona y, en consecuencia, tampoco todas las categorías de bienes básicos; más bien toman una parte por el todo. Concretamente, Grisez censura que el 'bien humano' consista en obrar según los propios deseos o en ejercicio más alto de la razón (Aristóteles) o en el esfuerzo y la creatividad (Nietzsche) o en la paz profunda que anhela el corazón del hombre (S. Agustín) (cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 125-128; G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, pp. 56-57).

⁸⁸ «For divine goodness cannot be realized in human beings by their actions except insofar as they act on behalf of and realize the possibilities of their own human nature; and the various ways of realizing these possibilities are precisely the fundamental human goods which we are considering» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 84).

⁸⁹ «Taken together, these eight goods tell us what human persons are capable of being, not only as individuals but in community» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Fulfillment in Christ...*, p. 56).

⁹⁰ «Thus, human practical reflection and deliberation begin from the basic human goods. To identify them is to identify expanding fields of possibility which underlie all the

Es fácil comprender por qué los bienes básicos funcionan como razones últimas de nuestro obrar. Toda criatura que actúa lo hace porque no le ha sido dada desde el inicio la plenitud de lo que puede ser; posee virtualidades y potencialidades que sólo pueden realizarse mediante la acción. El hombre persigue últimamente los bienes básicos porque participando en ellos se perfecciona como ser humano. «Los bienes básicos son razones básicas para actuar porque son aspectos del perfeccionamiento de la persona», porque son perfectivos. Por eso su «acción está motivada racionalmente por estas razones»⁹¹ y por eso pueden guiar nuestra acción, aun sin ser objetivos concretos ni metas definidas⁹². Aparece, así, cómo las dos características de los bienes básicos respecto a los instrumentales –perfección intrínseca y razones últimas del obrar– se encuentran intrínsecamente relacionadas.

Grisez et al. insisten en que, «dado que los bienes humanos fundamentales compendian las posibilidades de la persona humana, constituyen el marco dentro del que es posible la auto-determinación». Por consiguiente, «todo acto de auto-determinación se dirige de alguna forma a algún aspecto de uno o de más de estos bienes»⁹³.

reasons one has for choosing and carrying out one's choices. Considered in this way, the basic human goods explain both human life's constant and universal features, and its diversity and open-endedness» (J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 280). Mindling comenta que no es claro qué son los bienes humanos básicos; que son demasiado vagos, flexibles; y que no son precisos los confines entre éstos y otros tipos de bienes (cf. J. D. MINDLING, *Germain Grisez...*, pp. 156-157). En mi opinión la explicación de Grisez acerca de los bienes básicos es coherente y comprensible. Es cierto que la lista se presta a una cierta flexibilidad –basta pensar en la procreación, que puede considerarse desde diversos puntos de vista, o en los diversos aspectos incluidos bajo la categoría de ‘vida’ o bajo cada tipo de ‘armonía’–, pero no me parece que esto se deba a que la propuesta de Grisez es insatisfactoria, sino a la complejidad del ser humano en sus diferentes dimensiones. Las respuestas a estas objeciones se pueden encontrar en los mismos textos de Grisez.

⁹¹ «Any creature which acts is one whose reality is not fully given at the outset; it has possibilities which can be realized only through its acting. The basic goods are basic reasons for acting because they are aspects of the fulfillment of persons, whose action is rationally motivated by these reasons» (G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, p. 114).

⁹² «But if the basic human goods are thus not definite objectives, not goals to be achieved, how do they guide action? By providing the reasons to consider some possibilities as choiceworthy opportunities» (J. FINNIS - J.M. BOYLE - G. GRISEZ, *Nuclear Deterrence...*, p. 277). Cf. G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, pp. 78-79.

⁹³ «Since the fundamental human goods sum up the possibilities of human personhood, they constitute the framework within which self-determination is possible. In some way every act of self-determination is directed to some aspect of one or more of these goods» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, pp. 86-87). Cf. *Ibid.*, 98-99. Se podría objetar que la fama o buena reputación es un bien buscado por sí mismo. Finnis explica cómo, en el fondo,

Expresado de otra forma, si para obrar racionalmente necesitamos una razón última y si sólo los bienes humanos básicos pueden ser atractivos por sí mismos, sin referencia a otro bien, se debe concluir que los bienes básicos «comprenden todas las razones fundamentales para la acción humana». Cualquier otra razón podrá reducirse a alguno(s) de ellos o incluirá parte de alguno(s). Siempre que se trata de la razón práctica «una o más de estas razones básicas se encuentran a la base como su punto de partida». En toda elección «uno u otro de estos bienes proporcionan la razón para realizarla»⁹⁴. Precisamente por ser irreducibles a otros motivos racionales anteriores o a otros bienes más elementales, Grisez los llama '*bienes básicos*'.

5.2. Método –y fundamento– teológico: Sagrada Escritura y Magisterio

se reduce a otros bienes básicos, cuales la preocupación por la verdad, y por estar en armonía con los demás y con uno mismo (cf. J. FINNIS, *Natural Law...*, pp. 98-99, nota IV, 3). También quedan descartados otros candidatos a bienes básicos como: la felicidad, la dignidad de la persona y la autoestima, que se relacionan más bien con el ideal de la plenitud personal humana (cf. G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 112-113). Sobre la felicidad: cf. *Ibid.*, pp. 132-133, 135-137; J. FINNIS, *Aquinas...*, pp. 85-86, 104-110, 312-319; W.H. MARSHNER, Reviews: *A Tale of Two Beatitudes*, en «Faith and Reason» 16 (1990), pp. 177-199.

⁹⁴ «In short, these basic categories of human good seem to comprise all the fundamental reasons for human action. Any other reason either will include a bit of some or all of them or will represent a limited aspect of some of them. Wherever there is practical thinking—thinking about what to do—one or more of these basic reasons underlie it as its starting point; wherever there is a choice, one or another of these goods provides the reason for making it» (G. GRISEZ - R. SHAW, *Beyond the New Morality...*, p. 83). Grisez admite, sin embargo, que quizás en algunas elecciones inmorales la finalidad última no va dirigida a uno o varios bienes básicos, sino a la satisfacción de deseos, sentimientos y emociones: «Whenever one makes any choice, one's will, insofar as it is a rational appetite, must be specified by some intelligible good. Whenever one makes a morally good choice and in many cases when one makes a morally bad choice, that specifying good either is or is reducible to the instantiation of one or more of the basic human goods. Until after we completed the manuscript of this article, we assumed that what is true in many cases is true in all cases [see especially sections VII(A) and VII(C)].

However, as this article is about to appear, we are having a second thought on this point. It may be that the intelligibility which specified the will in making certain immoral choices merely is to use effective means to satisfy desires, hostile feelings, or other emotions, whose precise objects are not reducible to any of the basic human goods. If so, the basic human goods are not reasons for such immoral choices, but only serve to rationalize them.

Even if some immoral choices can be made without in any way haying their reason in any of the basic human goods, we do not think the account of practical truth and moral truth we offer here would require very much revision» (G. GRISEZ - J.M. BOYLE - J. FINNIS, *Practical Principles...*, pp. 147-148).

Hemos examinado el fundamento racional-antropológico de la existencia de los bienes ‘básicos’ y de sus categorías. ¿Existe también un fundamento en la Sagrada Escritura y en el Magisterio de la Iglesia⁹⁵.

Para Grisez, los primeros capítulos del Génesis (2-4) sugieren cuáles estos bienes. El pecado hace al hombre peor en todos los aspectos. Desde la perspectiva de los daños sufridos resaltan por contraposición las dimensiones esenciales del ser humano. En cuanto a su dimensión corporal es condenado a morir –pierde el don de la vida–. En cuanto a dimensión intelectual el hombre está dispuesto a creer mentiras y a pensar torcidamente –queda dañando el bien de la verdad y del conocimiento–. En cuanto a su vocación de ser colaboradores de Dios en la obra de la creación y de la procreación, sufrirán dolor –la fertilidad lleva consigo cargas, sufrimiento, fatigas–. Se pierde, además, la armonía a todos los niveles: se dan los conflictos personales, interiores, manifestados por la vergüenza; entra la discrepancia entre la capacidad para acciones inteligentes y lo que efectivamente se ejecuta, lo cual lleva al autoengaño y a la falsedad; hay conflictos interpersonales, expresados en el evadir la responsabilidad, la alusión a las tensiones entre el marido y mujer, y el asesinato; existe, también, un alejamiento de Dios.

Se pueden, pues, deducir los bienes humanos básicos de las privaciones que los menoscaban⁹⁶. Encontramos, así, los ‘bienes sustanti-

⁹⁵ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 122-124.

⁹⁶ «One can infer the basic human goods from the privations which mutilate them. Harmony is the common theme of several. We experience inner tension and the need to struggle for inner harmony; the good is self-integration. Our practical insight, will, and behavior are not in perfect agreement; the goods are practical reasonableness and authenticity. We have strained relationships and conflicts with others; the goods are justice and friendship. We experience sin and alienation from God; the goods are the peace and friendship with God which are the concern of all true religion» (G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, p. 123). Esta argumentación viene inmediatamente después de hablar del Génesis como fundamento teológico de la deducción sistemática de los bienes básicos, pero en un número aparte. No me resulta claro si pretende afirmar que se pueden inferir los bienes básicos a partir de sus privaciones como método racional o como parte de la argumentación escriturística. En mi opinión, este camino es concluyente en el contexto del Génesis, pero es poco claro si se toma únicamente desde el punto de vista racional. De hecho, como aparece en la cita, Grisez lo usa sólo para llegar a los bienes existenciales, excluyendo el matrimonio. No parece funcionar con todos los bienes sustantivos: ¿y la privación del matrimonio? o ¿cuál es la privación del juego y de las actividades habilidosas? Al comentar los pasajes pertinentes del Génesis, Grisez señala que el dolor y la frustración son parte de la experiencia del trabajo y de la procreación, pero –se puede objetar– el sufrimiento físico es una privación considerando la realidad de estos bienes antes del pecado original, no después. En cuanto a la frustración es cierto que no permite descu-

vos' o 'no reflexivos': la vida, la verdad, el trabajo y las actividades habilidosas. Descubrimos, asimismo, los 'bienes existenciales' o 'reflexivos': la armonía interior de la autointegración; la armonía entre la inteligencia, la voluntad y el comportamiento, que se encuentra en la sensatez práctica y la autenticidad; la armonía con los demás en la justicia, la paz y la amistad; y, finalmente, la armonía con Dios, fruto de la paz y la amistad con Él, buscadas y cultivadas en la religión.

Existen, también, otros textos de la Sagrada Escritura en los que aparecen los bienes humanos básicos o algunos aspectos de ellos. En cuanto a los bienes sustantivos, el conocimiento de la verdad viene implícitamente reconocido y alabado, y con frecuencia se ensalza la belleza de la creación de Dios (cf. *Sal* 104; *Jb* 38-41). El trabajo es presentado como una dimensión importante de la dignidad de la persona humana (cf. *Gn* 1, 28; *Sal* 8, 7)⁹⁷. La vida es la coronación de la creación y merece una especial bendición que asegure su multiplicación y continuidad (cf. *Gn* 1, 22.28). La realización de las personas en su dimensión corporal es considerada como una gran bendición de Dios. En la alianza con Noé se protege explícitamente la vida humana (cf. *Gn* 9, 1-7). Ésta es considerada preciosa y la muerte un grande mal (cf. *Sb* 1, 12-16). En todos los casos en que la vida viene preservada o restaurada milagrosamente se presupone que es un bien en sí misma.

El bien de la armonía interpersonal viene indicado como paz, amor, justicia (cf. *Sal* 133, 1). San Pablo habla de la tensión interior entre la ley de la carne y la ley de Dios (cf. *Rm* 7, 15-25). El remedio consiste en los dones del Espíritu como la paciencia, la afabilidad, la bondad, la mansedumbre, el dominio de sí, la castidad (cf. *Gál* 5, 22-23), que son aspectos de la armonía interior o autointegración. El bien de la armonía entre lo que se piensa, lo que se escoge y el comportamiento externo forma parte de lo que la Sagrada Escritura llama 'sabi-

brir en el trabajo un bien que se busca por sí mismo, pero se trata de una especie de desarmonía o conflicto interior, relacionado más con el bien de la armonía interna que con el trabajo. Esto remite, además, al problema teológico y exegético de la interpretación de los llamados 'bienes preternaturales' que perdimos por el pecado original de nuestros primeros padres. Grisez los interpreta literalmente (cf. *Ibid.*, pp. 333-359).

⁹⁷ Si se siente como algo no grato, no es por la irrelevancia del mismo para el perfeccionamiento como persona, sino por las condiciones en que se realiza a consecuencia del pecado original, por las que experimentamos fatiga, frustración, etc. (cf. *Gn* 3, 17-19): cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 136-137.

duría' (cf. *Sal* 14, 1-3; *Pr* 3, 13-18; *Si* 1, 22-25). Lo contrario es la hipocresía, la doblez (cf. *St* 1, 8)⁹⁸.

Por su parte el Concilio Vaticano II hace, así mismo, algunas referencias a estos bienes: en *Gaudium et spes*, n. 27, a la vida y a la integridad física; en el n. 57, a la cultura, al conocimiento de la verdad en varias disciplinas y al cultivo de la belleza; en los nn. 53 y 67 al trabajo; en *Lumen gentium*, n. 36 se habla del papel de los fieles laicos de dilatar el Reino de Dios que es un reino de verdad, de vida, de santidad, de justicia, de amor, de paz⁹⁹.

Summary: *When enunciating in the Summa Theologiae, I-II, q. 94, a. 2, the natural inclinations of the human being and their correlated goods—to which correspond diverse precepts of the natural law—, St. Thomas does not seek to write a complete list. Among the numerous and original contributions of G. Grisez to moral theology we find his effort to develop and to complete the natural law theory that Aquinas only sketched. Among other inputs, Grisez proposes an exhaustive list of the 'fundamental goods for the person', which he calls 'basic human goods'. The purpose of this article is to present Grisez's thought in this field.*

Key words: Aquinas, Grisez, natural law, good(s), natural inclinations, 'basic human goods', evil, pleasure, sentiments, passions, human fulfillment.

Palabras clave: Tomás de Aquino, Grisez, ley natural, bien(es), inclinaciones naturales, 'bienes humanos básicos', mal, placer, sentimientos, pasiones, plenitud humana, fin.

⁹⁸ Cf. G. GRISEZ, *Christian Moral Principles*, pp. 135-136.

⁹⁹ Cf. G. GRISEZ, *Living a Christian Life*, pp. 134-135; G. GRISEZ, *Are There Exceptionless Moral Norms?*, p. 121. Grisez señala que el Concilio no ha pretendido ofrecer una lista analítica de los bienes para la persona humana. Mindling se pregunta si en verdad estos bienes básicos son evidentes y si serían visibles –al menos en algunos caso– si la enseñanza de la Iglesia no los señalara (cf. J. D. MINDLING, *Germain Grisez...*, pp. 155-156). Cita en su apoyo un texto de G. GRISEZ, *Abortion: the Myths...* p. 316: «Those who understand immorality in a religious terms of course cannot be expected to find any mere philosophical account entirely satisfactory. But the philosophical account proposed here might coincide with a religious view». Pero Grisez no pretende decir lo que Mindling interpreta, sino simplemente que la filosofía puede describir o definir el mal moral sólo de forma incompleta, ya que éste implica también y, sobre todo, la ofensa a Dios y la alienación del hombre de Él.