



Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural

Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis

On Human goods, Human Nature, and Natural Law

Reflections about the ideas of Javier Hervada and John Finnis

Carlos I. MASSINI-CORREAS

Universidad de Mendoza (Argentina)

Universidad Austral (Argentina)

carlos.massini@um.edu.ar

RECIBIDO: 2015-01-15 / ACEPTADO: 2015-04-20

Resumen: En el presente trabajo, el autor interviene en el debate acerca de la primacía de la naturaleza humana, o bien de los bienes humanos, como fuentes del conocimiento de los contenidos de la ley natural. Expone las posiciones parcialmente contrarias de Javier Hervada y John Finnis y extrae algunas conclusiones precisivas.

Abstract: In this paper, the author intervenes in the debate on the priority of human nature, or human goods, as sources of knowledge of the contents of natural law. He develops the opposite positions of Javier Hervada and John Finnis, and draws some precise conclusions.

Palabras clave: naturaleza humana, ley natural, bienes humanos, jurisprudencia analítica, falacia naturalista, pensamiento práctico.

Keywords: human nature, natural law, human goods, analytical jurisprudence, naturalistic fallacy, practical thought.

1. UNA CUESTIÓN CONTROVERTIDA EN EL IUSNATURALISMO ACTUAL

Es un dato de experiencia que resulta difícilmente controvertible el que la mayoría de las argumentaciones que revisten algún valor filosófico –y en especial, filosófico-práctico– se enmarcan en el contexto intelectual de alguna tradición de pensamiento e investigación. Esta idea ha sido difundida y defendida recientemente por filósofos de la talla de Alasdair MacIntyre¹ y Giuseppe Abbà en varios de sus numerosos libros; Abbà escribe, en *Quale impostazione per la filosofia morale?*, que «ningún filósofo comienza a pensar desde cero; antes

¹ MACINTYRE, A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, Notre Dame-Indiana, University of Notre Dame Press, 2006, pp. 127 ss.





bien, se encuentra enfrentado a los problemas filosóficos que resultan planteados por la lectura que él ha hecho de las obras de otros filósofos [...]. Esto, que vale para un filósofo individual, vale también para un conjunto de filósofos que adoptan, en diversos tiempos, la misma figura de filosofía moral elaborada por el fundador de una estirpe o escuela filosófica. Continuando su desarrollo, defendiéndola, corrigiéndola, modificándola bajo la presión de nuevos problemas, de nuevas objeciones, de nuevas críticas, de nuevas figuras, ellos dan vida a lo que se llama una *tradición de investigación*»².

Esta afirmación se ha vuelto especialmente evidente en el contexto de las filosofías del derecho contemporáneas; en efecto, luego de la crisis sufrida por el positivismo jurídico desde fines de la Segunda Guerra Mundial, crisis que terminó con la hegemonía de la que había gozado por casi cien años, el panorama de las actuales filosofías y teorías del derecho es la de una enorme dispersión, en la que compiten las más diversas tradiciones de pensamiento³. En este contexto complejo, el iusnaturalismo aparece no solo como la tradición más antigua, sino también como una de las más renovadas y activas, proponiendo y desarrollando doctrinas que, si bien se enmarcan en los parámetros de su rica historia, aportan nuevas perspectivas y esclarecen nuevos problemas. En este carácter, que le ha merecido ser llamado la «tradición central de occidente»⁴, el iusnaturalismo clásico no sólo mantiene activos debates con las restantes orientaciones y autores contemporáneos, sino que protagoniza numerosas y arduas polémicas internas, algunas de ellas vinculadas a las diferentes figuras de la filosofía contemporánea que han influido en sus configuraciones actuales (Hermenéutica, Filosofía Analítica, Fenomenología, etc.), otras referidas a problemas filosóficos centrales de la teoría jurídica (relaciones de las doctrinas iusnaturalistas con la Metafísica o la Antropología; carácter normativo, conductual o subjetivo del concepto de derecho; carácter analógico o no de los conceptos jurídicos, etc.), y final-

² ABBÀ, G., *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, LAS, 1996, p. 27. Véase también: MASSINI CORREAS, C.I., «Tradición, universalidad y dialéctica de las filosofías prácticas», en AA.VV., *Scientia, fides & Sapientia*, ed. G. Delgado & M.E. Sacchi, La Plata, UCALP, 2002, pp. 373-385.

³ Véase: COYLE, S., *Modern Jurisprudence. A Philosophical Guide*, Oxford & Portland, Hart Publishing, 2014, *passim*, y MASSINI CORREAS, C.I., *Filosofía del Derecho*, tomo I, 2ª ed., Buenos Aires, LexisNexis/Abeledo-Perrot, 2005, pp. 3-19.

⁴ Véase: GEORGE, R.P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Oxford, Clarendon Press, 1995, p. 19.





mente, las que se vinculan con las diferentes aplicaciones de las doctrinas del derecho natural a problemas concretos y de indispensable tratamiento de la vida jurídica hodierna⁵.

Entre estos debates, uno de los que más páginas ha llenado es el que se centra en el valor epistémico y filosófico de la denominada *Nueva Escuela del Derecho Natural* (en adelante NEDN), en especial en la cuestión de la fidelidad –o no– de esa corriente a los parámetros más tradicionales del iusnaturalismo clásico. En este sentido, se han publicado muy numerosos artículos y hasta libros que recogen esa polémica que, por otra parte, ha involucrado a una buena parte de los pensadores del iusnaturalismo, y en especial a sus inteligencias más destacadas⁶. En las páginas que siguen, se analizará uno de los aspectos centrales de esta polémica: la referida a la doctrina de los denominados «bienes humanos básicos», en especial en lo que hace a las relaciones de esos bienes con las dimensiones centrales del modo de ser propio del ser humano, tradicionalmente denominado con la expresión «naturaleza humana»⁷.

Dicho en pocas palabras, la cuestión que se debatirá a continuación puede ser expresada en los siguientes términos: en el conocimiento de los contenidos de la ley o derecho natural, ¿cuál de los dos elementos más generalmente considerados en la tradición clásica, (a) los bienes humanos o (b) la naturaleza humana (y sus tendencias), resulta preponderante o principal al momento de recabar la sustancia o materia de sus preceptos?; en otras palabras: a los efectos de determinar el contenido de la normas ético-naturales, ¿se debe partir de los bienes que se ha alcanzar, promover o realizar, o bien es necesario comenzar con el conocimiento de las dimensiones centrales de la naturaleza humana?; y formulado de otro modo: ¿es posible conocer qué es lo que impera precisamente la ley o el derecho natural en un punto determinado sin conocer las determinaciones constitutivas de la naturaleza humana?; ¿basta con conocer

⁵ En este punto, consúltese: SOAJE RAMOS, G., «Diferentes concepciones de derecho natural», en *Ethos. Revista de Filosofía Práctica*, n° 10-11, Buenos Aires, 1983, pp. 317-338.

⁶ Sobre esta polémica, además de las obras que se citarán en lo que sigue, véase: MASSINI CORREAS, C.I., *La ley natural y su interpretación contemporánea*, Pamplona, EUNSA, 2006, pp. 71-89.

⁷ Algunos autores, si bien receptan el concepto, rechazan la denominación «naturaleza humana» por considerarla anticuada e inoportuna; v.gr. BURGOS, J.M., *Repensar la naturaleza humana*, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2007, pp. 144-145; pero el uso del término tiene también sus defensores: v.gr. CORSO DE ESTRADA, L., «Revisión y recuperación del contenido del nombre 'naturaleza'», en *Prudentia Iuris*, n° 72, Buenos Aires, 2011, pp. 109-128.





aquello que aparece como el punto terminal –el fin– de la conducta para saber cómo debemos ordenarla y dirigirla:⁸.

En este punto ha habido diferentes respuestas, algunas de las cuales plantean esas respuestas como claramente excluyentes; así por ejemplo, Anthony Lisska sostiene que «el papel que juegan las esencias en la teoría moral de Aristóteles implica que la ética en sí misma es una indagación filosófica de segundo orden. La meta-ética se sigue del análisis de las esencias, y no de otro modo. Las indagaciones normativas son de segundo orden respecto de las indagaciones metafísicas de primer orden. La filosofía moral –concluye– es dependiente del análisis metafísico de la teoría de las esencias»⁹. Es conveniente señalar en este párrafo el carácter excluyente de la afirmación sostenida: la ética depende, y pareciera que no sólo en algún aspecto, sino completamente, de la metafísica, y la afirmación contraria –la de la independencia, relativa, de la ética– vendría a resultar completamente falsa.

Entre los partidarios de la tesis alternativa, Robert P. George escribe que «Grisez y sus colaboradores [Finnis, Boyle, May, etc.] rechazan esta aproximación [la referida a la dependencia epistémica de la ética respecto a la metafísica] con varios fundamentos. Lo más importante, ellos mantienen que implica la denominada ‘falacia naturalista’ al proponer la inferencia de normas morales a partir de los hechos de la naturaleza humana. Lógicamente, una conclusión válida de un razonamiento no puede incluir algo que no esté en las premisas. Grisez y sus seguidores insisten, por lo tanto, que las conclusiones morales, en cuanto ellas establecen razones para la acción, pueden ser derivadas sólo de premisas que incluyan ya razones para la acción más fundamentales. No pueden ser derivadas de premisas (e.g., que describen hechos de la naturaleza humana) que no incluyan razones para la acción»¹⁰.

En el presente trabajo, para el desarrollo y debate de estas cuestiones esbozadas se tomarán como puntos de referencia conceptuales las ideas de dos autores centrales del iusnaturalismo contemporáneo: Javier Hervada y John Finnis. Hervada es un autor español, originariamente canonista, que

⁸ Sobre el planteo de esta cuestión, véase: MASSINI-CORREAS, C.I., «Sobre razón práctica y naturaleza en el iusnaturalismo. Algunas precisiones a partir de las ideas de John Finnis», en AA.VV., *Ley, moral y razón*, ed. J.B. Etcheverry, México, UNAM, 2013, pp. 13-30.

⁹ LISSKA, A., *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Oxford, Clarendon Press, 1996, p. 195.

¹⁰ GEORGE, R.P., «Natural Law and Human Nature», en *In Defense of Natural Law*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 84.





dedicó por más de treinta años su labor intelectual a la filosofía del derecho, principalmente en la Universidad de Navarra, donde fue catedrático de esa asignatura entre los años 1973 y 1999, en que se retiró de la docencia. Escribió numerosos libros de filosofía del derecho y de derecho canónico, y entre los primeros el que más se destaca es la breve (188 páginas) *Introducción crítica al derecho natural*¹¹ (en adelante ICDN), claramente su libro más original y ciertamente el más difundido, ya que fue objeto de muy numerosas ediciones en español –más de diez– en España, Colombia, México, Perú y la Argentina¹², además de traducciones al inglés, francés e italiano. A pesar de la inteligente novedad de varias de sus tesis, Hervada siempre permaneció dentro del contexto de la más estricta tradición del iusnaturalismo clásico; por ambas características, este autor merece ser considerado un representante paradigmático de esta última tradición, y así lo será en el presente trabajo.

John Finnis, por su parte, es el más conocido de los representantes de la NEDN y dictó por décadas *Jurisprudence* y *Philosophy of Law* en la Universidad de Oxford hasta su retiro y designación como profesor emérito en 2011. En 1980 publicó su libro principal, *Natural Law and Natural Rights* (en adelante NLNR), que es considerada como la principal obra de referencia del iusnaturalismo clásico contemporáneo¹³. Tan es así que cuando, al menos en el mundo anglosajón, se trata de exponer la doctrina del derecho natural (*Natural Law Theory*) la remisión a la obra de Finnis es considerada inexcusable. Este autor siempre se consideró a sí mismo como parte de la tradición del iusnaturalismo clásico, pero encaró con especial dedicación la tarea de hacer accesible esa tradición a los estudiantes secularistas formados en las ideas de David Hume y Bertrand Russell, para lo cual adoptó un estilo de argumentación y presentación de las ideas que se aleja de los más habituales en el marco de esa tradición. Esto le acarreó muchas críticas, que Finnis considera «incomprensiones», y

¹¹ HERVADA, J., *Introducción crítica al derecho natural*, Pamplona, EUNSA, 1981 (en adelante ICDN). Sobre esta obra, véase: ORREGO, C., «La *Introducción crítica al Derecho Natural* y la renovación del iusnaturalismo clásico», en AA.VV., *Natura, Ius, Ratio. Estudios sobre la filosofía jurídica de Javier Hervada*, ed. Pedro Rivas, Lima-Piura, ARA Editores-Universidad de Piura, 2005, cit., pp. 57-76.

¹² Para la bio-bibliografía de Javier Hervada, véase: SERNA, P., «Javier Hervada: curriculum vitae», en *Persona & Derecho*, n° 40-1, Pamplona, 1999, pp. XXVII-XXXVIII, así como «Para una bio-grafía filosófica [de Javier Hervada]», en AA.VV., *Natura, Ius, Ratio*, cit., pp. 7-34.

¹³ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights*, 2ª ed., con *Postscript*, Oxford, Oxford University Press, 2011.





que lo han convertido en la *bête noire* para muchos de los representantes más estructurados de la tradición clásica¹⁴.

En lo que sigue, se llevará a cabo un desarrollo y un cotejo de las ideas de ambos autores en lo que respecta al tema de los contenidos del derecho natural, tratando de rescatar lo mejor de las tesis de ambos y presentarlas del modo más conveniente y fructífero. El propósito central de este trabajo no es por lo tanto el de buscar heterodoxias ni de estigmatizar desviaciones, sino el de indagar una explicación lo más completa y esclarecedora posible de los fundamentos del contenido o materia del derecho natural. Dicho en otras palabras, no se tratará de expulsar a nadie a las tinieblas exteriores, sino de recoger y representar aquellos datos y argumentos que proporcionen una explicación más consistente de lo que constituye el núcleo esencial de la doctrina del derecho natural.

2. NATURALEZA HUMANA Y FINES HUMANOS EN JAVIER HERVADA

Una de las varias cualidades que enriquecen la obra de Javier Hervada es la de su exquisita claridad en la exposición. Nada de lo que escribe es confuso, ni alambicado, ni difícil de interpretar; por ello, la síntesis de sus ideas que se realizará a continuación consistirá en una tarea relativamente fácil y deleitable. El tema de los contenidos del derecho –y de los derechos –naturales aparece dos veces en su ICDN: la primera de ellas en el capítulo III (*Lo justo natural*), en donde se habla –en el apartado cuarto– de las «clases de derechos naturales»¹⁵. Allí escribe el pensador español que «llamamos *derechos naturales primarios* a aquellos derechos que representan los bienes fundamentales de la naturaleza humana y los que corresponden a sus tendencias básicas» y un poco más adelante precisa que es necesario «interrogarse por los bienes y las medidas de derecho natural. ¿Qué bienes son derechos naturales?, podría ser la primera pregunta, a la que puede seguir una segunda: ¿cuándo la medida del derecho es natural?»¹⁶.

A estas cuestiones responde Hervada sosteniendo que «rige en este punto un criterio general, que abarca todo tipo de derechos naturales: constituye un

¹⁴ Véase: GEORGE, R.P., «Introduction. The Achievement of John Finnis», en AA.VV., *Reason, Morality, and Law. The Philosophy of John Finnis*, ed. J. Keown & Robert P. George, Oxford, Oxford University Press, 2013, pp. 1-9.

¹⁵ ICDN, p. 92.

¹⁶ ICDN, pp. 92-95.





derecho natural todo aquel bien que sea debido al hombre por virtud de la naturaleza humana. Como se trata de *lo justo natural*, será derecho natural todo aquello en el que la deuda y la correspondiente exigibilidad no provengan de la voluntad humana, sino de la misma naturaleza del hombre». Y continúa sosteniendo que «siendo la persona un ser dueño de su propio ser, resulta evidente que el hombre tiene por título natural como derechos los bienes que constituyen su propio ser: su vida, sus miembros, su potencias y sus tendencias. Pero el hombre –continúa– es, a la vez, un ser dinámico, esto es, un ser orientado y destinado a unos fines; por eso la operación –el obrar– constituye la perfección del hombre (su *realización*)»¹⁷.

En este punto, y antes de seguir adelante, es necesario efectuar dos precisiones explicativas: la primera es que Hervada utiliza en estos pasajes la palabra «derecho» de un modo que puede resultar ambiguo si no se aclara; efectivamente, para este autor, el uso principal o significación primera de esa palabra se refiere no a la conducta jurídica, ni a las normas, ni a las facultades de los sujetos, sino a *la misma cosa justa*, es decir, a los bienes –cosas corporales e incorpóreas– que se intercambian o se poseen en la vida social. Esta concepción es claramente tributaria de la difundida en los '60 por el notable iusfilósofo francés Michel Villey¹⁸, y si bien tiene el mérito de atraer –de modo realista– la atención sobre el objeto concreto del derecho, resulta claramente reductiva y limitativa de la amplitud analógica del concepto de derecho en la tradición clásica, tal como se ha intentado mostrar en otro lugar¹⁹.

La segunda precisión se refiere a que esta concepción a la que Hervada adhiere, pretende ser una interpretación del pensamiento de Tomás de Aquino, quien, en un artículo de la *Summa Theologiae*, y al hablar de la predicación analógica del término «derecho», afirma que «el nombre derecho (*ius*) fue impuesto primeramente para significar las mismas realidades (*rem*) justas»²⁰. De aquí infiere Villey –y Hervada siguiéndolo en general– que, para el Aquinate, la significación formal de «derecho» se refiere a los bienes jurídicos que se atribuyen o intercambian en la vida jurídica. Ahora bien, ha sido mostrado por varios autores que esta interpretación no sólo es contraria a la integralidad de

¹⁷ ICDN, p. 95.

¹⁸ Sobre el pensamiento de este autor, véase: RABBI-BALDI, R., *La Filosofía Jurídica de Michel Villey*, Pamplona, EUNSA, 1990, y RIALS, S., *Villey et les idoles. Petite introduction à la philosophie du droit de Michel Villey*, Paris, PUF, 2000.

¹⁹ Véase, en este punto: Massini Correias, *Filosofía del Derecho*, tomo I, cit., pp. 242 ss.

²⁰ Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, II-II, q. 57, a. 1, ad 1.





la obra de Tomás de Aquino, sino que también resulta fuertemente reductiva de los datos de la experiencia jurídica y que no puede ser sostenida de un modo consistente, completo y sistemático²¹.

Y volviendo a la exposición de las ideas de Hervada, ya más adelante en la obra citada, concretamente en el capítulo VI (*La ley natural*), apartado tercero (*La base de la ley natural: los fines del hombre*), este autor aborda por segunda vez el tema analizado y sostiene que «si nuestra razón emite juicios deónticos naturales, si dicta la ley natural, ello es debido a que hay algo que, en relación a la naturaleza humana, debe hacerse y algo que –por ser contrario a lo que debe hacerse– debe evitarse»²². Y más adelante agrega; «supuesto que el punto de referencia indicado es el hombre mismo, aquello que en el hombre es capaz de constituirse en regla o medida de su obrar es la estructura fundamental de su ser –aquello por lo cual es precisamente hombre: su esencia– en cuanto que el obrar es la expresión de su dinamismo (la esencia como principio de operación en términos aristotélicos)»²³.

Y un poco más adelante aclara y precisa la cuestión; escribe Hervada que «como la ley natural [Hervada distingue la ley (norma) natural, del derecho (bienes) natural (es)] es ley del obrar del hombre, hay en ella una esencial referencia a la dinamicidad natural de la persona humana. Ahora bien –continúa– la dinamicidad natural del hombre no es un impulso y movimiento sin sentido –en tal caso sería el reino del absurdo– sino una ordenación a los fines naturales del hombre. Su sentido son los fines, los cuales comportan la realización o perfección del hombre y, en el ámbito social, el progreso humanizador de la sociedad. Los fines –concluye– constituyen el sentido y la plenitud de la vida humana, individual y social»²⁴.

En definitiva, de lo anterior se sigue, según Hervada, que «por ley natural se entiende, en propiedad del lenguaje, el conjunto de preceptos de la razón natural que regulan el obrar humano en orden a los fines del hombre [...]. Según lo dicho –sintetiza– podemos describir la ley natural *como el conjunto de leyes racionales que expresan el orden de las tendencias o inclinaciones naturales a los fines propios del ser humano, aquel orden que es propio del hombre como*

²¹ Véase, entre muchos otros autores: KALINOWSKI, G., «Aristote et Thomas D'Aquin vus par Michell Villey», en AA.VV., *Droit, Nature, Histoire. Michel Villey, Philosophe du Droit*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires D'Aix-Marseille, 1985, p. 59 y *passim*.

²² ICDN, pp. 142-143.

²³ ICDN, p. 143.

²⁴ *Ibidem*.





persona»²⁵. Aquí aparecen dos elementos de especial relevancia para la comprensión del concepto de ley (o derecho) natural: (i) ante todo, las *inclinaciones humanas*, que expresan la dinámica propia de la naturaleza o modo de ser propio del ser humano, y que se ordenan a los fines que plenifican o realizan las dimensiones centrales de esa naturaleza²⁶; y (ii) los *fines humanos*, que son el término propio de esas inclinaciones, y que dan sentido a su dinamismo.

Y es con referencia a estos elementos que Hervada desarrolla su doctrina acerca del contenido de la ley natural: «El conjunto de las inclinaciones naturales –afirma– cuyas reglas racionales forman la ley natural, pueden resumirse –sin señalar un orden de importancia– así: a) la inclinación o tendencia a la conservación del ser, *vida e integridad física* [...]; b) la inclinación a la *unión conyugal* de varón y mujer, formando ambos la comunidad primaria de la especie humana [...]; c) la inclinación a la *relación con Dios*, como manifestación de la creaturidad, dimensión constitutiva del ser del hombre; d) la tendencia *al trabajo* [...] y en conexión con ella la tendencia al descanso y a la actividad lúdica; e) la inclinación *a la sociedad* política y a las varias formas de asociación, que proviene de la índole social del hombre; f) la tendencia *a la comunicación*, expresión también de la socialidad humana; y g) la inclinación *al conocimiento* y a las diversas formas de *cultura y arte*»²⁷.

De aquí se infiere que, para este autor, el elemento principal para determinar los contenidos de la ley-derecho natural, son las inclinaciones humanas naturales, es decir, aquellas tendencias que se siguen y expresan las dimensiones centrales del modo de ser del hombre. Pero como bien aclara Hervada, «no hay que confundir sin más las inclinaciones naturales con la ley natural. Ésta, la ley natural, es la regla racional de esas inclinaciones, no las inclinaciones mismas: es una prescripción de la razón, un precepto racional»²⁸. Pero, tal como se aludió más arriba, no sólo las inclinaciones juegan aquí un papel importante, sino también los fines humanos. Afirma el autor español a este respecto, que «es claro que la regla racional es *ley* –ley natural– porque contiene una prescripción, un enunciado obligatorio. Ahora bien –continúa– la obligación –el deber– no existiría –la razón no presentaría como ley a la regla– si no fuese obligatorio y vinculante el fin. Si el fin representa una realización o

²⁵ ICDN, pp. 144-145.

²⁶ En este punto, véase: GONZÁLEZ, A.M., *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, EUNSA, 1998, pp. 150-171.

²⁷ ICDN, pp. 145-146 (énfasis añadido).

²⁸ ICDN, p. 146.





plenitud del hombre, y si el fin se nos presenta como un deber, resulta que la realización del hombre es un *deber ser*»²⁹.

Ahora bien, antes de continuar adelante con la argumentación, conviene hacer una referencia al tratamiento que da Hervada a una de las objeciones más habituales a la teoría de la ley-derecho natural: la de la falacia naturalista o *naturalistic fallacy*. Sostiene a este respecto el autor comentado, que la doctrina expuesta «es piedra de escándalo para ciertas corrientes positivistas [...] que ven allí lo que llaman la *naturalistic fallacy*, la falacia naturalista, porque entienden que de un *hecho* –la tendencia o inclinación– no puede pasarse [lógicamente] a un enunciado deóntico: si es *es*, ya no es *debe ser*, del *es* no cabe tránsito al *deber ser*, pues en buena lógica el *debe ser* es anterior al *es*»³⁰. La descripción que hace Hervada de la objeción no es especialmente precisa, pero en lo central refleja la naturaleza de la también denominada «ley de Hume»³¹.

Y la respuesta del pensador español es coherente con lo que ha venido exponiendo: «la crítica de los analíticos –escribe– carece de validez referida a la finalidad humana, porque el deber no es [el hecho de] la inclinación sino el fin; y el fin, en tanto que no está conseguido y consecuentemente de él decimos que debe ser, aun no es. Porque aún no es, debe ser. La ley natural no expresa como deber-ser lo que ya es, sino lo que todavía no es. No hay, pues, tránsito de lo que es a lo que debe ser, sino al contrario»³². Y ¿cómo se vincula el deber ser con el fin según Hervada? Unas páginas más adelante, aclara este autor que «el ser del hombre es exigente [...] porque reclama su realización perfecta, su finalidad. El ser del hombre es exigente, sí, pero lo es siendo un ser finalista, esto es, un ser que tiende a su perfección, que es el fin. El fin está en el ser, como principio constitutivo suyo, en forma de ordenación al fin»³³.

Hasta ahora no ha aparecido en el discurso de Hervada ninguna referencia a la noción de bien, que resulta indispensable en un planteo clásico³⁴, como

²⁹ ICDN, p. 146-147.

³⁰ ICDN, p. 147. Véase también: HERVADA, J., *Lecciones de Filosofía del Derecho*, vol. I, 3ª ed., Pamplona, EUNSA, 1991, pp. 74-81.

³¹ En este punto véase: MASSINI CORREAS, C.I., *La falacia de la «falacia naturalista»*, Mendoza-Argentina, EDIUM, 1996. En rigor, los positivistas no sostienen –como afirma Hervada– que «el *debe ser* es anterior al *es*», sino sólo la imposibilidad de la derivación de proposiciones de *deber* sólo de proposiciones descriptivas (de *es*).

³² ICDN, pp. 147-148.

³³ ICDN, p. 150.

³⁴ En este punto, véase: KNIGHT, K., *Aristotelian Philosophy. Ethics and Politics from Aristotle to MacIntyre*, Cambridge-Malden, Polity Press, 2007; GRAYLING, A.C., *What's the Good?*, London, Phoenix, 2003; y LARMORE, C., *Modernité et morale*, Paris, PUF, 1993, pp. 25-69.





es el que sigue indudablemente este autor. Pero en un apartado posterior, bajo el título de *Estructura de la ley natural*, el profesor de Navarra resume su visión en este punto: «En el ámbito de la operación –sostiene– la voluntad, como potencia apetitiva, está también determinada al objeto natural de la acción, que es lo que llamamos bien. El bien, objeto natural de la acción, constituye *lo que hay que hacer*, o sea, la verdad práctica. En consecuencia, la razón práctica opera fundamentalmente a partir de un juicio básico: ‘hay que hacer el bien’, y de su contrario ‘hay que evitar el mal’. Estos juicios básicos –concluye– no son preceptos de la ley natural, sino los primeros principios, es decir, aquellos dos enunciados que son el resultado inmediato de la estructura operativa de la razón práctica, de modo que todos los preceptos de la ley natural responden en su estructura a esos juicios [...]. Cuáles sean esos bienes ya lo hemos indicado: los fines naturales del hombre, teniendo razón de mal que hay que evitar lo que es contrario a esos fines»³⁵.

3. CONSIDERACIONES SOBRE ICDN

Luego de esta transcripción y resumen de las ideas de Javier Hervada sobre la cuestión de los contenidos del derecho-ley natural, corresponde efectuar una síntesis sistemática de sus ideas principales. Ante todo, cabe destacar la fuerte dependencia del pensamiento de Hervada de las ideas jurídicas de Michel Villey, en especial en lo que hace a la categorización del derecho como aquellas ‘cosas’ (bienes, obras, relaciones, etc.) que los sujetos intercambian y se deben en el marco de la convivencia jurídica³⁶. Pero también en su negativa a aceptar el valor epistémico y lógico de la cuestión *ser-deber ser*, según la cual de *meras* proposiciones descriptivas (de la naturaleza humana y/o de sus inclinaciones propias) no es posible inferir proposiciones deónticas o de deber.

Ahora bien, desde un punto de vista lógico, las cosas son indudablemente así³⁷, pero Villey afirma que en el conocimiento de la naturaleza de las cosas humanas se encuentra implícito –es decir, inexpresado– un deber de realización, un mandato de optimización, que sería el contenido de las normas jurídicas. Esto ya ha sido tratado en otro lugar, por lo que se remitirá a esas

³⁵ ICDN, p. 156. Véase, asimismo: HERVADA, J., *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, Pamplona, EUNSA, 1987, pp. 164-167.

³⁶ En este punto véase: VILLEY, M., *Philosophie du droit-Définitions et fins du droit*, Paris, Dalloz, 1975, pp. 71-76.

³⁷ Véase: BLANCHÉ, R., *Le raisonnement*, Paris, PUF, 19.





páginas para la dilucidación de esa cuestión, pero quedando siempre en claro que, para que de ciertas proposiciones descriptivas pueda inferirse una proposición deóntica, es estrictamente necesaria la presencia en el razonamiento de *al menos una* premisa deóntica. Esta proposición normativa puede ser explícita o implícita, pero resulta inexcusable para que el razonamiento tenga la necesaria ilatividad y concluya lógicamente³⁸.

Probablemente por esta filiación villeyana, Hervada no plantea bien la objeción ser-deber ser, y como consecuencia propone una solución que no es tal, toda vez que esa objeción de falta de ilatividad no se plantea –según los que sostienen esa objeción– entre una proposición deóntica y el fin a alcanzar, sino entre el contenido de la norma y las notas constitutivas de la naturaleza humana, de las que se extraerían los contenidos de aquello que debe hacerse o evitarse. Por supuesto que existen otras respuestas válidas a esa pretendida «falacia», que se han desarrollado en otro lado, al que conviene remitirse por razón de la brevedad³⁹.

Y en lo que hace a la cuestión de la inferencia de los contenidos de la ley natural de los fines-bienes humanos, Hervada centra la cuestión en las tendencias más que en los fines, cuando es evidente que la tendencia se justifica por el fin-bien; si éste no existiera no se daría tendencia alguna; las tendencias se ordenan constitutivamente a los bienes. Conforme a esto, el contenido de los preceptos de la ley natural depende en definitiva de los fines-bienes a los que esos preceptos ordenan la conducta, y es por eso que, teniendo en mira v.gr. el bien de la vida, la ley natural prescribe su cuidado y su respeto y prohíbe el homicidio; y en razón del bien del conocimiento, proscribela falsedad y la mentira y así sucesivamente. Pero a pesar de este centrarse en las tendencias, Hervada aclara luego que las tendencias mismas no son preceptos y que en definitiva el objeto de la ley natural son los bienes o fines naturales del hombre. De este modo, el profesor de Pamplona cierra el círculo de la normatividad natural humana: los bienes son fines por su perfección, y a ellos se ordenan las normas –proposiciones racionales deónticas– que expresan las tendencias apetitivas, que a su vez se corresponden con las dimensiones constitutivas de la naturaleza humana. Es cierto que este orden no es el que propone en su exposición, pero es indudable que reconoce la presencia de todos los elementos de la problemática.

³⁸ Véase: MASSINI-CORREAS, C.I., *La falacia de la 'falacia naturalista'*, Mendoza, EDIUM, 1996, *passim*.

³⁹ MASSINI-CORREAS, C.I., *La falacia de la 'falacia naturalista'*, cit., *passim*.





En definitiva, la posición de Hervada puede ser resumida en los siguientes puntos: (i) en el fenómeno de la legalidad natural es posible distinguir cuatro elementos principales: naturaleza humana, inclinaciones naturales, normas-actos de la razón práctica y fines-bienes; (ii) el orden propio de esos elementos es el consignado en el punto anterior, que se corresponde a una dependencia entitativa, o de causalidad eficiente; (iii) la ley natural propiamente dicha no radica ni en la naturaleza humana, ni en las inclinaciones, ni en los fines-bienes, sino en las proposiciones de la razón práctica que imperan la conducta humana hacia los fines-bienes que les dan sentido⁴⁰.

4. LA PROPUESTA DE JOHN FINNIS

Antes de exponer el pensamiento de John Finnis en este punto, conviene efectuar algunas precisiones aclaratorias, que ayudarán a comprender adecuadamente el sentido de su propuesta doctrinal: (i) ante todo, conviene recordar que el profesor oxoniense no fue formado en la ortodoxia católica, ni en la filosofía escolástica, ni en las formulaciones iusnaturalistas; por el contrario, se educó en la religión anglicana, en la filosofía analítica y en la iusfilosofía positivista de Herbert Hart⁴¹; pero a los 26 años se convirtió al Catolicismo⁴², y a continuación comenzó una revisión de todo su pensamiento que incluyó la lectura de Tomás de Aquino y el descubrimiento de que «no todo era superstición y tinieblas»⁴³ en la tradición iusnaturalista; (ii) como consecuencia de lo anterior, su estilo expositivo, su modo de argumentar y gran parte de su filia-

⁴⁰ Véase: MURPHY, M.C., *Natural Law in Jurisprudence and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 4-7.

⁴¹ En este punto, véase: MASSINI-CORREAS, C.I., «Estudio preliminar» al libro de John Finnis *Teoría del derecho natural*, en prensa en el Instituto de Investigaciones jurídicas de la UNAM, México, 2015, *passim*.

⁴² Finnis forma parte de un numeroso e intelectualmente excelente grupo de pensadores y escritores anglosajones que durante el siglo XX, y siguiendo el ejemplo decimonónico de John Henry Newman, se convirtieron al Catolicismo, en general desde el anglicanismo, y que ejercieron una influencia cultural especialmente relevante, y no sólo en la cultura anglosajona; entre los filósofos puede mencionarse a Elizabeth Anscombe, Peter Geach, Alasdair MacIntyre, Nicholas Rescher, Michael Dummett y varios más. Y entre los escritores, al menos una generación anterior, hay que enumerar a Gilbert K. Chesterton, Hillaire Belloc, Christopher Dawson, Evelyn Waugh, T.S. Elliot y J.R.R. Tolkien. Sobre estos últimos autores, véase: PEARCE, J., *Escritores conversos* (trad. G. Esteban Villar), Madrid, Palabra, 2009.

⁴³ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights* (en adelante NLNR), 2a ed., Oxford, Oxford University Press, 2011, p. vi.





ción filosófica no sigue los cánones más aceptados de la escolástica católica, en especial la contenida en la manualística elaborada para la enseñanza en los seminarios; y (iii) que como profesor desde joven en la Universidad de Oxford, siempre sintió la necesidad de llegar con su argumentación a los estudiantes, en general secularistas y formados en la tradición de David Hume y Bertrand Russell y que no participaban de la cultura católica; en otras palabras, el objetivo de su docencia ha sido siempre el de convencer a los *outsiders* de la tradición iusnaturalista clásica, para lo cual es necesario partir de supuestos más básicos, que sean compartidos con aquellos a quienes se quiere convencer. Dicho brevemente: no se está en su caso frente a un intelectual católico típico, que se dirige a estudiantes que, al menos en principio, comparten sus puntos de partida y que participan de su cosmovisión de base, sino que su argumentación está dirigida a convencer a los hombres de buena voluntad que desconocen las doctrinas del iusnaturalismo clásico.

Estas características le han ganado la inquina y la desconfianza de varios miembros del *establishment* católico, que han dedicado numerosas páginas –y hasta libros⁴⁴– para desacreditarlo y menoscabar el valor de su obra. A ellos les ha dedicado Finnis un extenso *Postscript* a la segunda edición de NLNR, en el que aclara muchas de sus posturas y reformula varias de sus tesis. Por ahora digamos que aquí se abordará la obra de Finnis desde ella misma, sin prejuicios ni preconceptos, intentando entenderla lo mejor posible, explicándola con la mayor buena voluntad y tratando de extraer lo que de verdadero y sugerente hay en ella, dejando para otra oportunidad la crítica de las afirmaciones no compartidas.

Entrando ya directamente en la cuestión debatida, y en lo que se refiere al planteo general de la cuestión ser-deber ser, o de los contenidos de la ley natural, el profesor oxoniense parte de la adopción del que denomina el «principio epistemológico» de Aristóteles y Tomás de Aquino, según el cual «no se puede conocer la naturaleza de las cosas sin conocer las capacidades de esas «cosas», las que a su vez no podemos comprender sin el conocimiento de las actividades que las actualizan, las que no pueden –por su parte– entenderse adecuadamente sin conocer los objetos de esas actividades»⁴⁵. De acuerdo con

⁴⁴ Entre los libros más importante de los dedicados a la crítica de Finnis, véase: HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame-Indiana, University of Notre Dame Press, 1987, y DI BLASI, F., *Dio e la legge naturale. Una rilettura di Tommaso d'Aquino*, Pisa, Edizione ETS, 1999, pp. 17-51.

⁴⁵ FINNIS, J., «Postscript», en NLNR, p. 416.





este axioma, continúa Finnis, «el conocimiento adecuado de la naturaleza humana no es la fuente de nuestro acceso a la comprensión de los fines humanos, bienes o perfecciones. Más bien, ese conocimiento es el resultado de nuestra comprensión de los objetos inteligibles de la voluntad humana y de su acción, objetos que son los bienes inteligibles»⁴⁶.

De aquí se sigue que la postura fundamental de Finnis en este punto reviste carácter gnoseológico y no ontológico, que la prioridad de que él habla no es de índole metafísica, sino cognitiva, y que por lo tanto Finnis no niega: ni (i) la *existencia* de una naturaleza, índole o modo de ser propiamente humano; ni (ii) la *cognoscibilidad* de las notas propias y constitutivas de esa naturaleza; ni (iii) que esa naturaleza humana *se corresponda* necesariamente con las dimensiones centrales de la perfección humana (que la vida sea un bien humano porque el hombre es un viviente; que el conocimiento sea un bien humano porque el hombre es un ser cognoscente, que la sociabilidad sea un bien humano porque el hombre es constitutivamente social, y así sucesivamente); ni (iv) que las afirmaciones acerca de los atributos esenciales del hombre no puedan servir para la *defensa dialéctica* y la explicitación de los principios de la ley natural⁴⁷.

Lo único que realmente sostiene en este punto el pensador oxoniense es que el conocimiento de los contenidos normativos de la ley natural (que por supuesto son cognoscibles, en contra de lo sostenido por los no-cognitivistas de diferentes especies) no requiere necesariamente de un conocimiento previo –de carácter teórico– de la naturaleza humana, sino que parte del conocimiento de unos principios primeros, conocidos por evidencia, en los que se expresan las exigencias éticas del bien humano y de los bienes básicos que lo integran y especifican. Finnis ha escrito en este punto que «las proposiciones acerca de los bienes humanos primarios [...] no son derivadas de proposiciones acerca de la naturaleza humana o de cualquier otra proposición de la razón especulativa; tal como lo dice el Aquinate con la máxima claridad, y nunca dejó de decirlo, [esas proposiciones acerca de los bienes humanos primarios] son *per se nota e indemonstrabilia* (I-II, q. 28 aa. 4c y 5c; q. 91, a. 3c; q. 94, a. 2c; *In Eth.* V, lect. 12, párrafo 1018). Porque –continúa Finnis– llegamos a conocer la naturaleza humana conociendo sus potencialidades, y conocemos estas últimas conociendo su actividades, las que a su vez conocemos comprendiendo

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ Sobre la defensa dialéctica de los principios, véase: VIGO, A., «La noción de principio desde el punto de vista filosófico. Algunas reflexiones críticas», en *Sapientia*, n° 215, Buenos Aires, 2004, pp. 195-221.





sus objetos, y los objetos de la *inclinatio* y *actus* propiamente humana: la voluntad, son precisamente los bienes humanos primarios [...]. En este sentido, el 'debe' no resulta derivado del 'es'⁴⁸.

Y para que no queden dudas a este respecto, Finnis aclara aún más el sentido preciso de lo que ha venido sosteniendo; dice así: «si cambiamos del modo *epistemológico* al *ontológico*, el mismo principio metodológico, en su aplicación a los seres humanos, presupone y por lo tanto implica que la bondad de todos los bienes humanos [...] está derivada de (*i.e.* depende de) la naturaleza, a la que, en razón de su bondad, esos bienes perfeccionan. Porque esos bienes –que en cuanto fines son las *rationes* de las normas o 'deberes' prácticos– no perfeccionarían esa naturaleza si ella fuera distinta de lo que es. Por lo tanto –concluye– el *debe* depende ontológicamente –y en este sentido seguramente puede decirse que está derivado de– el *es*»⁴⁹.

Expresado todo lo anterior en pocas palabras: Finnis reconoce expresa, explícita e inequívocamente la dependencia, *en el orden ontológico o metafísico*, de los bienes humanos, y consiguientemente de los principios y normas que dirigen hacia ellos, con respecto a los rasgos esenciales de la naturaleza humana. Esto significa que los bienes básicos son tales porque son la culminación o plenitud de alguna nota constitutiva del modo propio de ser de hombre; por ello, la vida familiar es un bien porque el hombre es constitutivamente un ser familiar, la religión es un bien humano porque el hombre tiene esencialmente una dimensión religiosa, la razonabilidad práctica es un bien porque los seres humanos son constitutivamente éticos y así sucesivamente.

Ahora bien, todo esto no impide que, en el orden *gnoseológico* o –como dice Finnis– «epistemológico», el acceso cognitivo a los principios y preceptos de la ley natural-racional se realice a partir de la percepción, por autoevidencia, de los bienes en que radica la perfección humana. Pero es radicalmente falso que, para conocer los principios fundamentales de la eticidad o moralidad, el hombre necesite conocer previamente –en el sentido de condición

⁴⁸ FINNIS, J., «Is and Ought in Aquinas», *CE-I-Reason in Action*, p. 147. El texto pertinente de Tomás de Aquino es el siguiente: «... es preciso que en el conocimiento del alma procedamos a partir de aquellas cosas que son más extrínsecas, de las cuales se abstraen las especies inteligibles por las que el intelecto se entiende a sí mismo, a saber, que por los objetos conocemos los actos, por los actos las potencias y por las potencias la esencia del alma»; Tomás de Aquino, *Comentario al Libro del Alma de Aristóteles*, Lec. VI, n. 308; se cita conforme a la edición bilingüe de María C. Donadio de Gandolfi, Buenos Aires, Fundación Arché, 1979. El texto de Aristóteles comentado es el de *De Anima*, II, 4, 415 a 20 ss.

⁴⁹ *Ibidem*. En ese mismo sentido, véase: *NLNR*, «Postscript», p. 440.





necesaria— los rasgos o propiedades centrales de la índole humana, para recién después inferir de esas propiedades en qué consiste la perfección —el bien— del hombre⁵⁰.

Por otra parte, y para confirmar aún más el acierto de lo expresado, Finnis recuerda que la fenomenología de la experiencia moral muestra, con una claridad innegable, que el hombre —comenzando por los niños— asume y comprende que existen acciones buenas o malas, personas buenas o malas, sentimientos buenos o malos, mucho antes de tener un conocimiento más o menos acabado de los atributos propios o esenciales de la naturaleza humana⁵¹. En este sentido, no resultaría razonable exigir de todos los seres humanos, aún de los más iletrados, un saber cierto y metafísico de la naturaleza humana, para poder alcanzar los criterios básicos de la vida ética. Todos los hombres saben que se debe respetar la vida ajena, querer a los miembros de la propia familia y decir la verdad a los demás, sin que resulte necesario tener un conocimiento metafísico de la esencia de la vida, de la naturaleza de la familia o del valor del conocimiento.

En definitiva, la idea central de la versión finnisiana de la ética, compartida originariamente con Germain Grisez, en el sentido de que el punto de partida del conocimiento moral es la captación por autoevidencia del primer principio práctico: «el bien ha de hacerse y el mal evitarse», así como de los preceptos primarios de la ley natural, según los cuales todo aquello que aparezca como un bien humano ha de hacerse y su contrario evitarse⁵². Dicho de otro modo: la ética normativa —y consiguientemente el derecho— comienza con la aprehensión de las dimensiones centrales del bien humano, que Finnis llama «bienes humanos básicos»⁵³. Pero esta primacía es de carácter cognitivo o «epistemológico» y no impide, ni contradice, ni niega la existencia de una primacía ontológica o metafísica del modo propio de ser del hombre, comúnmente denominado «naturaleza humana», que es la raíz originaria de la bondad de esos bienes humanos básicos.

Y lo que esta visión niega realmente es que el modo de conocer las dimensiones centrales del bien humano radique en una inferencia a partir sólo

⁵⁰ Véase en este punto: RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica* (trad. M.Y. Espiña Campos), Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 60-73.

⁵¹ Véase: FINNIS, J., «Describing Law Normatively», en *CE-IV-Philosophy of Law*, pp.26-27.

⁵² Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 2c.

⁵³ Esta nomenclatura es seguida también por otros autores, v.gr. Alfonso Gómez Lobo, *Los bienes humanos. Ética de la ley natural*, Santiago de Chile-Buenos Aires, Mediterráneo, 2006, pp. 25-62.





de las proposiciones que describen las notas constitutivas de la naturaleza humana, ya que de la proposición antropológica «el hombre es constitutivamente un ser racional», no puede seguirse la que prescribe que «el hombre ha de actuar razonablemente», sin la mediación de un principio práctico conocido directamente según el cual el hombre debe realizar –optimizar, perfeccionar, desarrollar, plenificar– a través de su conducta el bien de la razonabilidad práctica⁵⁴; y este principio no puede ser conocido sólo a través de un estudio ontológico o metafísico, sino que requiere la mediación de un primer principio práctico, que para ser primero ha de ser captado por evidencia analítica y no por inferencia⁵⁵. Y además, como consecuencia de lo anterior, el estudio de este principio y de lo que se siguen de él es esencialmente *práctico*, objeto de las diversas dimensiones de la filosofía moral, y no *teórico*, objeto de la metafísica o de la antropología filosófica⁵⁶.

Una buena síntesis de lo anterior es lo consignado por Robert P. George en su valioso libro *In Defense of Natural Law*: «Sería tedioso –escribe este profesor de Harvard– pero no difícil, mostrar que ni Grisez ni alguno de sus principales seguidores [entre ellos, Finnis] han negado alguna vez que los bienes humanos básicos y las normas morales tienen fundamento en la naturaleza humana. Tampoco han alegado nunca que el conocimiento teórico [...] sea irrelevante para para la moralidad y el razonamiento práctico. Los críticos que sostienen lo contrario deberían releer los textos con mayor cuidado. Por supuesto, Grisez y sus seguidores afirman que los bienes humanos básicos *son* los que son porque la naturaleza humana *es* la que es. Finnis, por ejemplo, en la correspondiente sección de *Natural Law and Natural Rights* [...] refrenda la proposición acerca de que ‘si la naturaleza del hombre fuera diferente, también lo serían sus deberes’. Más recientemente, Grisez, Boyle y Finnis han establecido con cierto detalle su explicación sobre cómo el conocimiento teórico contribuye a nuestra comprensión de los bienes humanos básicos y de las normas morales»⁵⁷.

⁵⁴ Sobre este bien humano, véase: Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, I-II, q. 94, a. 3 c.

⁵⁵ Véase en este punto: KALINOWSKI, G., *El problema de la verdad en la moral y en el derecho* (trad. E. Marí), Buenos Aires, EUDEBA, 1979, pp. 149 ss.; y KALINOWSKI, G., *Initiation à la philosophie morale*, Paris, Société d'Éditions Internationales, 1966, pp. 119 ss.

⁵⁶ Véase: SOAJE RAMOS, G., «Sobre antropología y ética filosófica. Sus relaciones epistémicas», en *Ethos. Revista de filosofía práctica*, n° 16/18, Buenos Aires, 1990, pp. 71-106.

⁵⁷ GEORGE, R.P., *In defense...*, cit., pp. 85.





5. BALANCE DE AMBAS POSICIONES

Llegado el momento de extraer algunos resultados de las ideas desarrolladas hasta ahora, lo primero que conviene consignar es que los dos autores estudiados tienen varios puntos en común, el primero de los cuales es que comparten las afirmaciones centrales de la tradición iusnaturalista, que pueden reducirse a los siguientes: (i) la concepción *cognitivista* de la eticidad, según la cual es posible conocer objetivamente, es decir, con referencia a un objeto trascendente al sujeto, los principios, valores y normas éticas⁵⁸; (ii) en consonancia con lo anterior, que existen ciertas *realidades en sí*, los bienes humanos, a partir de los cuales la inteligencia práctica elabora los juicios éticos; no existen «hechos morales» como piensan algunos autores⁵⁹, que sean «morales» sin la mediación de la razón práctica, pero sí ciertas realidades al partir de las cuales la razón práctica formula proposiciones éticas; (iii) los bienes humanos se corresponden con las dimensiones centrales del modo de ser del hombre y con las inclinaciones que lo dinamizan y expresan; (iv) que los sistemas éticos –incluidos los jurídicos– «puestos» por los hombres en la vida social incluyen un *núcleo de racionalidad* práctica que permite evaluarlos como buenos o malos, justos o injustos; en otras palabras, que existe una instancia de apelación moral respecto del contenido –y aún de las formas– de las normas jurídico-positivas⁶⁰.

Pero más allá de esto, y en segundo lugar, tanto Hervada como Finnis comparten una concepción de la eticidad (en la que se incluye la juridicidad) en la que existen cuatro elementos centrales sobre los que se estructura el sistema ético; éstos son: (i) el modo de ser propio del hombre o «naturaleza humana», (ii) las inclinaciones que expresan el dinamismo propio de esa naturaleza, (iii) los actos de la razón (principios, normas, imperativos) que captan y prescriben al obrar humano las exigencias manifestadas en esas inclinaciones⁶¹, y (iv) los fines-bienes a los que se ordena ese obrar y que otorgan

⁵⁸ Véase: GRAHAM, G., *Eight Theories of Ethics*, London & New York, Routledge, 2004, pp. 1-16.

⁵⁹ Cfr. MACKIE, J., *Ethics, Inventing Right and Wrong*, London, Penguin, 1977; Mackie critica allí el realismo moral suponiendo que esa posición sostiene la existencia de hechos morales completos en sí mismos, sin mediación de la razón práctica, lo que resultaría algo «extraño» o «anómalo»; por supuesto que su posición parte de un desconocimiento radical del realismo ético clásico.

⁶⁰ Sobre el realismo ético, véase: OGIEN, R., *Le réalisme moral*, Paris, PUF, 1999, *passim*.

⁶¹ Sobre la función de la razón práctica en la ética de la ley natural, véase: RHONHEIMER, M., *Ley natural y razón práctica* (trad. M.Y. Espiña Campos), Pamplona, EUNSA, 2000, pp. 77-178.





sentido finalista a todo el sistema. Hubiera sido importante desarrollar el otro elemento del sistema ético-jurídico: la acción humana, ya que los bienes éticos se alcanzan a través de ella, que es asimismo la que perfecciona o degrada al agente moral; estos autores no han estudiado esta cuestión en el marco de este esquema explicativo, pero sí lo han hecho en otros lugares y también otros representantes del iusnaturalismo clásico⁶². Y resulta importante desarrollar sus implicancias, toda vez que la conducta es un elemento constitutivo de la eticidad, ya que sin acción humana el sistema ético carecería de sentido y de elemento «material» al cual referir su normación o valoración⁶³.

Y en tercer término, corresponde hacer notar la casi completa coincidencia que existe entre los autores al momento de enumerar los fines-bienes a los que se ordena toda la estructura de la eticidad. En efecto, en ICDN Hervada enumera como objetos finales de las tendencias naturales a la vida (y la salud), a la unión conyugal, a la relación con Dios, al trabajo y el descanso, a la sociedad en sus diversos niveles, la comunicación interhumana, al conocimiento y a la cultura y el arte. Y por su parte, Finnis considera que los bienes humanos básicos son: «(1) el *conocimiento* (incluyendo la apreciación estética) de la realidad; (2) la actividad habilidosa en el *trabajo y el juego* [...]; (3) *vida corporal* y [...] la salud, el vigor y la seguridad; (4) la amistad o armonía y *sociabilidad* entre las personas en sus varias formas y alcances; (5) *el matrimonio* [...]; (6) la armonía entre los propios sentimientos y los propios juicios (integridad interna) y entre los propios juicios y la propia conducta (autenticidad) que llamamos *razonabilidad práctica*; (7) la armonía con los más amplios alcances y *la fuente última* de toda la realidad, incluyendo el sentido y el valor»⁶⁴. En otros lugares, Finnis llama a este último bien «religión», que expresa mejor la idea de lo que se trata. En otras palabras, excluyendo algunas leves diferencias, como la inclusión por Hervada de la «comunicación humana» como un valor relativamente independiente de la sociabilidad, la enumeración es muy similar en ambos autores, así como entre ellos y otros pensadores⁶⁵.

⁶² Véase: SOAJE RAMOS, G., *El concepto de derecho I. La conducta jurídica*, Buenos Aires, Instituto de Filosofía Práctica, 1977, *passim*. Finnis también ha dedicado numerosas páginas a la explicación de la estructura y alcances de la acción humana; véase: FINNIS, J., *CE-II-Intention & Identity*, pp. 131 ss.

⁶³ Véase: MASSINI-CORREAS, C.I., *Ética y filosofía analítica. Elizabeth Anscombe y la filosofía moral moderna*, Mendoza, Opúsculo Filosófico-Centro de Estudios de Filosofía Clásica, 2014.

⁶⁴ FINNIS, J., «Limited Government», en *CE-III-Human Rights & Common Good*, p. 88.

⁶⁵ Entre varios otros, véase: GÓMEZ LOBO, A., *Los bienes humanos*, cit., *passim*. Esta nómima de bienes ha sido objeto de una interesante verificación empírica por parte de la economista y so-



Pero donde aparecen las diferencias es en el orden en el que exponen los elementos del sistema ético-jurídico del iusnaturalismo clásico; Hervada utiliza el esquema teórico-genético: naturaleza humana, inclinaciones, razón práctica, fines-bienes humanos, mientras que Finnis los presenta según un diseño cognitivo práctico-teleológico: bienes humanos, acciones, razón práctica, inclinaciones, naturaleza humana. Es bastante claro que la diferencia radica principalmente en el modo de aproximación utilizado por cada uno: teórico-ontológico en el caso de Hervada y práctico-ético y cognitivo en el de Finnis. Ahora bien, luego de haber puntualizado las diferencias entre los planteos de uno y otro autor, surge inevitablemente la pregunta: ¿cuál de las dos aproximaciones es la más correcta, adecuada o acertada?; pregunta a la que precede necesariamente otra: ¿es posible determinar en absoluto cuál de las dos propuestas es más pertinente o completa?

La respuesta habrá de ser necesariamente matizada: la propuesta que puede llamarse «teórica» u «ontológica» (la de Hervada) cuenta en este punto con una ventaja inicial: es la tradicionalmente utilizada por la literatura tomista más difundida y ha adquirido el carácter de la explicación canónica de la doctrina de la ley natural⁶⁶. Pero también tiene un inconveniente: no sintoniza fácilmente con las convicciones y usos de la cultura contemporánea, reticente a las esencias y naturalezas inmutables, razón por la cual aquellos autores que, como Finnis, se han propuesto llegar convincentemente a algunos de sus cultores, han decidido invertir la presentación y comenzar por algo que aparece como más obvio e indubitable: que el hombre tiende a y se siente exigido por la realización de ciertas perfecciones-bienes que plenifican su vida y aquietan sus tendencias. Efectivamente, la gran mayoría de los hombres y mujeres que participan de la cultura contemporánea estarán fácilmente de acuerdo con que vivir es mejor que morir, saber es preferible a ser ignorante, tener amigos que no tenerlos, disfrutar de la belleza que asquearse en la fealdad y así sucesivamente. Y a partir de esta aceptación inicial es más fácil iniciar la exposición y defensa de la teoría clásica de la ley natural, que tropiece con menos prejuicios y no tenga que lidiar con preconceptos simplistas pero muy arraigados.

cióloga oxoniense Sabina Alkire; véase: ALKIRE, S., «The basic dimensions of human flourishing: a comparison of accounts», en BIGGAR *et alii*, *The Revival of Natural Law: philosophical, theological and ethical responses to the Finnis-Grisez School*, Ashgate, Aldershot, 2000, pp. 73-100.

⁶⁶ Entre muchas otras obras, puede verse: PIZZORNI, R., *Il diritto naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino*, Roma, Città Nuova Editrice, 1978, pp. 311 ss.



Por lo tanto, pareciera que no se trata en este caso de que una exposición sea en absoluto *mejor* que la otra, o de que una de ellas sea *verdadera* y la otra *falsa*, sino que se trata simplemente de una cuestión de estrategias de exposición y argumentación. En este nivel, es bien conocida la estrategia argumentativa aristotélica, según la cual, en la exposición y defensa de una idea, es necesario partir de las opiniones aceptadas ya sea por todos o por los más sabios, de modo de convencer a los destinatarios del discurso⁶⁷. El Estagirita utiliza muy frecuentemente esta modalidad argumentativa en sus exposiciones de filosofía práctica, como cuando al iniciar su explicación de lo que es la justicia, se remite a lo que la gran mayoría piensa acerca de esa noción⁶⁸. Y no sólo el mismo Aristóteles sino que en general los pensadores de la tradición central de occidente han utilizado mayoritariamente estrategias argumentativas similares⁶⁹.

Pero por otra parte, resulta también manifiesto que la problemática ético-jurídica es estudiada por la filosofía (y la ciencia) práctico-moral, que tiene sus principios propios y por lo tanto no está subalternada, al menos no en sentido estricto, a la antropología filosófica ni a la metafísica. En este sentido, ha escrito con contundencia Guido Soaje Ramos: «la ética filosófica, en cuanto como saber práctico-normativo se expresa principalmente en proposiciones práctico-normativas, depende propiamente, no de la antropología filosófica, sino de los principios práctico-normativos *per se nota* que son el objeto del intelecto práctico perfeccionado por la sindéresis»; y de esto infiere a continuación «cuán erróneo es el conceptualizar su [se refiere a Tomás de Aquino] ética filosófica como una suerte de *corolario deductivo* de su antropología filosófica, y *a fortiori* cuánto más equivocado es el presentarla como derivada deductivamente de su metafísica»⁷⁰.

⁶⁷ Aristóteles, *Retórica*, I, 1, 1354 a 1-8. Sobre esta obra, véase: BECKER, M., «Aristotelian Ethics and Aristotelian Rethoric», en AA.VV., *Aristotle and the Philosophy of Law: Theory, Practice and Justice*, ed. L. Huppés-Cluysenaer & N.M. Coelho, Dordrecht-Heidelberg-New York-London, Springer, 2013, pp. 109-122.

⁶⁸ ARISTÓTELES, *Ética Nicomaquea*, V, I, 1129 a 1-10. En este punto, véase: BODÉÜS, R., *Aristote. La justice et la Cité*, Paris, PUF, 1996.

⁶⁹ Véase: YARZA, I., *La racionalidad de la ética de Aristóteles. Un estudio sobre Ética a Nicómaco I*, Pamplona, EUNSA, 2001, pp. 217-225; véase también: COOPER, J.M., *Reason and Human Good in Aristotle*, Cambridge-Mass./London, Harvard University Press, 1975, *passim* y AUBENQUE, P., «La place de l'Éthique à Nicomaque dans la discussion contemporaine sur l'éthique», en *Problèmes Aristotéliens II. Philosophie Pratique*, Paris, Vrin, 2011, pp. 213-223.

⁷⁰ SOAJE RAMOS, G., «Sobre antropología y ética filosófica. Sus relaciones epistémicas», cit., p. 103.





De aquí puede seguirse que, en lo que respecta al tema del fundamento de los contenidos normativos de la ley natural, es posible optar por alguna de las estrategias argumentativas apuntadas: ambas explican la totalidad de los elementos del fenómeno ético-jurídico y aportan una explicación consistente de su estructura y dinamismo. No se trata, por lo tanto, de descalificar en absoluto a una u otra de estas estrategias, ni de arrojarla a las tinieblas exteriores, ni de estigmatizarla como kantiana, esencialista, humeana o alguna otra calificación semejante⁷¹. Pero sí se requiere, para razonar con la conveniente acribia, ser consciente de las ventajas y –sobre todo– de las limitaciones de cada una. En el caso de la estrategia de Hervada, de la necesidad de encontrar un principio normativo que haga posible pasar o inferir desde proposiciones teórico-descriptivas, descriptivas de las inclinaciones naturales, otras práctico-normativas, los preceptos de la ley natural. Y en el caso de la propuesta por John Finnis, de la conveniencia de utilizar los argumentos antropológicos referidos a las dimensiones esenciales del modo humano de existir, a los fines de justificar dialécticamente el contenido de los primeros principios prácticos conocidos por evidencia analítica⁷².

Ahora bien, si lo que se pretende es realizar un abordaje práctico-normativo del tema, correspondiente a la filosofía práctico-moral, es manifiesto que la propuesta de Finnis aparece como la más conveniente y pertinente. En efecto, tal como lo ha consignado repetidas veces el Aquinate, la filosofía práctica es propiamente práctica sólo cuando (i) su *objeto* es práctico: la praxis en cuanto ordenable al bien humano y los demás elementos que participan de esta ordenación; (ii) cuando su *finalidad* es también práctica: la dirección de la conducta al fin-bien del hombre; y (iii) cuando su modo preponderante de conocer es *sintético*, es decir, procede desde las causas-principios hacia los

⁷¹ En esta línea de pensamiento, véase, además de los autores ya citados: MCINERNEY, R., *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Saint Thomas*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1982, pp. 54-56 y *passim* (conviene destacar que en una edición posterior (1987) de este libro, su autor suprimió todo lo referente a las críticas a Grisez-Finnis); MURPHY, M.C., *Natural Law and Practical Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001; y WESTERMAN, P., *The Disintegration of Natural Law Theory. Aquinas to Finnis*, LEIDEN-New York-Köln, Koninklijke Brill, 1998. Véase una crítica de estas ideas en: MASSINI-CORREAS, C.I., «The New School of Natural Law. Some Approaches», en *Rechtstheorie*, n° 30-4, Berlin, 1999, pp. 461-478.

⁷² En este punto, véase: MASSINI-CORREAS, C.I., «Sobre razón práctica y naturaleza en el iusnaturalismo. Algunas precisiones a partir de las ideas de John Finnis», en AA.VV., *Ley, moral y razón*, cit., pp. 27 ss.





efectos-acciones humanas⁷³. Si esto es así, resulta claro que la filosofía práctica –y en ella la jurídica– ha de partir de ciertos principios práctico-morales, que expresan la normatividad de las diversas dimensiones del bien humano, y no de un estudio teórico antropológico de la naturaleza humana. «Hasta aquí –escribe Soaje Ramos– [...] puede aprehenderse cómo intervienen esos principios práctico-morales *per se nota* (los de la *synderesis*) en las estructuras justificativas de la ética, sin necesidad estricta de resolverse ésta, en el ámbito propiamente *normativo*, en principios o en conclusiones de la antropología filosófica»⁷⁴.

Una doctrina similar es la sostenida por Finnis, quien en un interesante y original artículo escribe que «el trabajo teórico-reflexivo de la ética comienza con la comprensión de la razón práctica –a través de la conciencia ‘habitual’, *synderesis*– de los principios primarios en los que conocemos y están dirigidos hacia los bienes humanos básicos. Estos bienes son conocidos en la razón práctica como verdades acerca de la posible realización humana. En cuanto son *per se nota*, estos principios, su verdad y su carácter directivo, tienen un cierto tipo de necesidad [...]. La ética no sólo tiene a la praxis como objeto o materia, sino que es también práctica en su propio origen y propósito»⁷⁵.

Pero no sólo el objeto y la finalidad del saber ético han de ser prácticos, sino que también su modo de conocer ha de revestir carácter *sintético*, utilizando esta última palabra en uno de sus dos sentidos posibles: como lo que va desde las causas a los efectos o desde los principios a las consecuencias. Escribe en este sentido Robert Blanché, en un libro memorable, que «el nombre *síntesis* significa literalmente *composición*; de donde, en virtud de la solidaridad que se establece entre los dos términos, el sentido de *descomposición* es frecuentemente atribuido al análisis. Pero esta última palabra significa literalmente

⁷³ TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 14, a. 16. Sobre este texto, véase: SIMON, Y., *Practical Knowledge*, New York, Fordham University Press, 1991, pp. 5-9 y *passim*; y MASSINI-CORREAS, C.I., *La prudencia jurídica. Introducción a la gnoseología del derecho*, Buenos Aires, LexisNexis-Abledo-Perrot, 2006, pp. 157ss.

⁷⁴ SOAJE RAMOS, G., «Sobre antropología...», cit., p. 100.

⁷⁵ FINNIS, J., *CE-V- Religion & Public Reasons*, pp. 179-180. Es importante extenderse sobre esta doctrina, ya que son varios los autores que difunden la alternativa, sosteniendo que el fundamento de la ética radica en la metafísica; v.gr. véase: GALEAZZI, U., *L'etica filosofica in Tommaso d'Aquino*, Roma, Città Nuova Editrice, 1990, pp. 122-133, y también: LONG, S.A., «Natural Law or Autonomous Practical Reason. Problems for de New Natural Law Theory», en AA.VV., *St. Thomas Aquinas & the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives*, ed. J. Goyette et alii, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2004, pp. 165-193.





resolución; de donde, en virtud de la misma solidaridad mencionada, la idea de *progresión* es atribuida a la síntesis, opuesta entonces a la *regresión* analítica [...]. De lo anterior, se habrá comprendido que entendemos aquí los nombres de síntesis y de análisis en el sentido del matemático, el de la progresión hacia las consecuencias [en el primer caso] o del movimiento inverso de regresión hacia los principios [en el segundo]»⁷⁶.

Por lo tanto, si el saber práctico conoce sintéticamente, ha de partir de los primeros principios prácticos y desarrollarse, componiendo, hacia las conclusiones, que en el caso del conocimiento práctico son ante todo las normas generales y luego los imperativos concretos, también llamados prudenciales, en los que concluye el proceso de la razón práctica. Dicho sintéticamente: el conocimiento ético-jurídico, en cuanto conocimiento práctico, no induce en cuanto tal contenidos a partir de datos antropológicos, sino que infiere mandatos concretos a partir de principios práctico-normativos primeros, aprehendidos por autoevidencia. Y estos principios reconocen y prescriben la realización de los bienes humanos, que otorgan el sentido práctico-normativo a todo el dinamismo de la razón práctica⁷⁷.

6. ALGUNAS CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

Al momento de extraer las correspondientes conclusiones de los desarrollos articulados hasta ahora, pareciera que la más pertinente de estas conclusiones es la que se refiere a que, en el caso de las propuestas efectuadas por Javier Hervada y John Finnis acerca de los contenidos de la ley natural, no se trata de oponer la una a la otra como si fueran afirmaciones contradictorias y por ello excluyentes, sino más bien de reconocer que se trata de modos de presentación distintos pero complementarios y armonizables. En otras palabras, que se está frente a propuestas de explicación fácilmente conciliables y que por lo tanto resultan enriquecedoras y superadoras de oposiciones irreductibles. Que una explicación (la de Hervada) comience con una búsqueda de los contenidos de las inclinaciones naturales y la otra (la de Finnis) inicie su indagación a partir de los bienes que son el objeto de esas inclinaciones, no está implicando la

⁷⁶ BLANCHÉ, R., *Le raisonnement*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973, pp. 111-113.

⁷⁷ Estos bienes son también los que proveen las *razones para la acción*, tal como lo defiende Finnis en varios lugares: FINNIS, J., «Legal Reasoning as Practical Reason», en *CE-I-Reason in Action*, pp. 213-216.





afirmación de explicaciones excluyentes y contradictorias, en cuyo caso si una de ellas resulta verdadera la otra habrá de ser necesariamente falsa. Las cosas no son así ni desde el punto de vista lógico ni tampoco desde el punto de vista del sentido de las indagaciones filosóficas, cuyo objetivo ha de ser alcanzar la verdad del modo más explicativo y radical posible, y no el de crear falsas divisiones y oposiciones estériles.

Es cierto que, desde el punto de vista del saber ético o de la filosofía práctico-moral, aparece como más pertinente el abordaje que parte desde los bienes humanos, ya que reviste un carácter eminentemente práctico⁷⁸, pero esto no supone la falsedad del abordaje alternativo. La explicación propuesta por Finnis en el sentido de que, desde la perspectiva práctica, la prelación deben tenerla los bienes humanos, pero que desde el punto de vista ontológico la prioridad la tienen las dimensiones constitutivas de la naturaleza humana, resulta claramente justificativa del verdadero sentido de la diferencia de abordajes, así como de su carácter no-excluyente.

Pero pareciera que lo realmente importante en este diferendo radica en la necesidad de armonizar, dentro de la tradición de pensamiento del iusnaturalismo clásico, las formas acostumbradas y arraigadas de exposición y defensa de las ideas, con la necesidad de incorporar a la tradición las diferentes metodologías, formas de argumentación y modos de abordaje que han sido desarrollados y perfeccionados por las tradiciones concurrentes. Negarse a esto por prejuicio, intransigencia, o simple comodidad no puede conducir sino a la esterilidad, estancamiento y limitación de los contenidos de la tradición de que se trate. Y aunque no sea por alguno de esos motivos, lo que es muy posible que suceda en algunos casos, el resultado será siempre el mismo: la paralización de la tradición⁷⁹.

Y especialmente en el caso de Finnis, un intelectual formado originalmente en la tradición analítica de pensamiento y en la teoría jurídica difundida por Herbert Hart, su contribución principal al iusnaturalismo clásico ha sido la de aplicar las categorías analíticas de pensamiento a la explicación y defensa de la teoría de la ley natural. En este sentido, conviene traer a colación una idea expuesta hace ya varios años por el conocido filósofo inglés Frederick

⁷⁸ Véase: ABBÀ, G., *Costituzione Epistemica della Filosofia Morale*, Roma, LAS, 2009, pp. 17-22.

⁷⁹ Véase: MASSINI-CORREAS, C.I., «Tradición, universalidad y dialéctica de las filosofías prácticas», en AA.VV., *Scientia, Fides & Sapientia. Escritos dedicados a Gustavo Eloy Ponferrada*, ed. G. Delgado & M.E. Sacchi, La Plata, Universidad Católica de La Plata, 2002, pp. 373-385.





Copleston, en su excelente libro sobre la filosofía del Aquinate; «el tomismo –escribe este jesuita inglés– no es simplemente un objeto de museo; es un pensamiento vivo y en desarrollo, que se inspira en Santo Tomás, pero que lleva a cabo su meditación a la luz de la filosofía y del desarrollo cultural posteriores [...]. Los tomistas modernos –continúa– han estado interesados predominantemente en la filosofía de tipo especulativo del continente europeo [...]. Pero en mi opinión, la filosofía tomista saldría beneficiada si sus adeptos pusieran más atención de la que hasta ahora han puesto a las corrientes de pensamiento predominantes en Inglaterra y Norteamérica. Pues la influencia de la filosofía continental no siempre contribuye a mantener esa preocupación por la precisión y la claridad que es rasgo distintivo de Santo Tomás y de muchos de los viejos tomistas»⁸⁰.

Conforme a esta idea, pareciera que la actitud más sensata frente a contribuciones como la de Finnis, no es la de rechazarla en bloque, vituperando a su autor y denigrándola en su integridad, sino más bien la de buscar en sus contenidos todo aquello que puede contribuir a enriquecer, ampliar y, sobre todo, actualizar la presentación de las ideas del iusnaturalismo clásico. Por supuesto que esto no significa aceptar y adoptar absolutamente todo lo sostenido por el profesor australiano en todos sus escritos; es oportuno encarar el estudio de sus obras –como las de cualquier otro autor– con espíritu crítico y de análisis riguroso, pero eso no puede implicar la adopción de una actitud de oposición cerril y prejuiciosa, que desdeñe todo su enorme esfuerzo intelectual y niegue a la tradición del iusnaturalismo clásico una clara posibilidad de actualización metodológica, de enriquecimiento en las ideas y de mayor eficacia en la presentación de sus contenidos.

Y en lo que respecta a la contribución de Hervada en este punto, es necesario destacar que su *Introducción Crítica al Derecho Natural* aparece como uno de los libros centrales de la filosofía del derecho de la segunda mitad del siglo veinte y merece ser enumerado junto a *The Concept of Law* de H.L.A. Hart, la

⁸⁰ COPLESTON, F.C., *El pensamiento de Santo Tomás* (trad. E.C. Frost), México, Fondo de Cultura Económica, 1969, pp. 286-287. Acerca de la corriente denominada del «tomismo analítico», encabezada hoy en día por el escocés John Haldane, véase: HALDANE, J., «Analytical Thomism», en AA.VV., *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. T. Honderich, Oxford, Oxford University Press, 2005; véase también: PÉREZ DE LABORDA, M., «El tomismo analítico», en FERNÁNDEZ LABASTIDA, F. y MERCADO, J.A. (eds.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL [consulta de enero de 2015]: <http://www.philosophica.info/archivo/2007/voces/tomismo_analitico/Tomismo_Analitico.html>.





CARLOS I. MASSINI-CORREAS

segunda edición de la *Teoría Pura del Derecho* de Hans Kelsen, el *Précis de Philosophie du Droit* de Michel Villey, y *Natural Law and Natural Rights* de John Finnis. E indudablemente, en lo que respecta a la lengua castellana, se posiciona cómodamente en el primer lugar por la originalidad de su planteo, la claridad de su exposición, su coherencia interna y la profundidad de sus aportaciones. Su *approach* «ontológico» complementa y enriquece las presentaciones alternativas y constituye una sólida defensa y una máxima aportación a la renovación, actualización y enriquecimiento tanto de la tradición de iusnaturalismo clásico, cuanto de la filosofía del derecho en general.

