

BREVE REPASO DE LA FALACIA NATURALISTA: DE MOORE A FINNIS

José Alberto Saíd

*A la memoria de mi buen y alegre abuelo,
don Alee Salúm Saíd min Salima,
porque normó su vida conforme
a la naturaleza de las cosas...*

INTRODUCCIÓN

La nueva escuela anglosajona del derecho natural comienza a ser estudiada con gran interés en el mundo de habla hispana. Entre los hechos que han contribuido a aquél, son la labor de traducción y estudio que se ha realizado en Argentina del autor australiano John Finnis, y por qué no decirlo –también– el seminario, a cargo del doctor Javier Saldaña, sobre la obra *Ley natural y derechos naturales*, con el que terminaron los cursos del doctorado por investigación de la Universidad Panamericana (1999-2001).

Uno de los temas torales que aborda con originalidad el profesor de la Universidad de Oxford es la *falacia naturalista*. Sobre esta última versa el presente trabajo.

El apartado I alude a la ley de Hume, que postula la «ilicitud» producida cuando se pasa sin más del mundo del ser al del deber; cuando de una eventual naturaleza humana se producen normas.

No hemos rastreado orígenes más remotos de la falacia naturalista¹, pues los más acusados estudios del tema parten de Hume para saltar a Edward Moore, el padre de la expresión «falacia naturalista». Moore giró su teoría ética en torno al concepto formal de *lo bueno*, que es de carácter simple y no natural. Entonces, de lo no natural y simple, no se pueden inferir realidades complejas y no naturales como las normas. En este primer apartado se hace un breve repaso por el pensamiento (¿reacción?) de Francisco Carpintero, López Hernández, Massini-Correas, y Ulises

¹ Como lo ha hecho Salvador Rus Rufino, en su opúsculo «La falacia naturalista en la Grecia clásica», en revista *Persona y derecho*, no. 30,1994, Pamplona.

Moulines sobre la ley mureana. La mayoría de estos autores –por distintas razones y poderosos argumentos– rechazaron la falacia naturalista. Massini-Correas tiene su propia postura como se verá en el epígrafe relativo.

El apartado II se refiere a John Finnis y su planteamiento sobre la multicitada falacia. Desde ahora reconocemos en el profesor de las Universidades de Notre Dame y de Oxford, el mérito de difundir el pensamiento de Santo Tomás en un ambiente analítico y anglosajón.

Finnis acepta la existencia de la falacia aunque en su concepto, el Aquinate no incurrió en ella.

En resumen, Finnis sostiene que los iusnaturalistas clásicos no han derivado normas éticas a partir de hechos, además aduce –en cierta forma brusca– que no necesitan hacerlo y que ni siquiera fue la intención de los clásicos autores realizar inferencias o derivaciones. Esta postura ha sido fuertemente criticada. Por ejemplo, Capestany no duda en decir que esta interpretación es una caricatura de la forma como se ha entendido tradicionalmente la naturaleza humana.

Se observará en la parte final de este escrito que Finnis recurre a los primeros principios de la razonabilidad práctica, y a los bienes humanos básicos para dotar de contenidos a la ley natural. Pero en este tratamiento hay un gran ausente: el mundo óntico...

I. ORIGEN Y POSTURAS.

PATERNIDAD DE LA EXPRESIÓN, TESIS DE LA FALACIA Y SUS ANTECEDENTES EN HUME

Fue el pensador David Hume quien trajo a la palestra del mundo de la normatividad una afirmación simple pero de gran trascendencia: el deber ser no puede derivar del ser. La versión del asunto que nos ocupa que más difusión tuvo (esto es, de la posteriormente llamada falacia naturalista), la efectuó el predicho autor en su *Tratado de la naturaleza humana*; donde abordó el tema de la relación del ser y el deber ser². Así, los iusfilósofos aluden a la Ley de Hume para

² LÓPEZ HERNÁNDEZ, José, «La falacia naturalista y el derecho natural», en revista *Persona y Derecho*, Pamplona, no. 29, 1993, p.266.

connotar³ «que no es lógicamente posible deducir el "deber" a partir de "ser" o pasar de premisas puramente fácticas o descriptivas a proposiciones valorativas o prescriptivas».

Hume se preguntó si era posible derivar el «debe» o «no debe» de la conducta a partir de una realidad o naturaleza de las cosas. Su respuesta fue negativa. Sin embargo, nuestro pensador traicionó su propia ley, pues sus estudios morales los realizó con base en la naturaleza humana⁴, y este último asunto es –ni más ni menos– el título de su obra. Con otras palabras, Finnis⁵ también considera que Hume no cumplió su propia ley o propuesta, al decir que los sistemas morales debían estar fundados en hechos y observaciones.

Será George Edward Moore, quien acuñe la expresión *falacia naturalista* en su obra **Principia Ethica**⁶, publicada en 1903. El concepto de «bueno» es el centro de gravedad de su estudio. En cierta forma, Moore realizó una «teoría pura de la ética»; así como Hans Kelsen pergeñó su teoría pura del derecho, o Husserl deseó purificar la filosofía. Todo estos pensadores, hijos de su tiempo, intentaban «dotar de un método riguroso a las ciencias del espíritu»⁷. Si el tema de los *Principia* ya nos ha quedado claro, pues gira en torno de lo bueno, es momento de referirnos al tono y estilo del maestro de Cambridge, del que Massini-Correas no duda en decir⁸:

Él se caracteriza por sus constantes reiteraciones, la extrema extensión de sus frases y una cierta farragosidad expositiva; esto hace difícil la exégesis de su pensamiento, lo que se agrava por la tendencia de Moore de acompañar muchas de sus afirmaciones fundamentales con expresiones tales como, «me parece», «tal vez», «es probable», u otras por el estilo.

³ ORREGO, Cristóbal, Estudio preliminar de la obra *Ley natural y derechos naturales de John Finnis*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000, p.17.

⁴ LOPEZ HERNÁNDEZ, *op.cit.*, p.275.

⁵ FINNIS, *op.cit.*, p.71.

⁶ Cfr. MOORE, George Edward, *Principia Ethica*, México, UNAM, 1959.

⁷ LOPEZ HERNÁNDEZ, *op.cit.*, p.270.

⁸ MASSINI-CORREAS, Carlos I, «La falacia de la falacia naturalista», en revista *Persona y Derecho*, Pamplona, no.29, 1993, p.50.

De ello se infiere que al leer a Moore no estamos en un camino muelle, sino frente a un texto de difícil entendimiento que ha dado lugar a distintas interpretaciones. Quienes intentaron abreviar en los **Principia Ethica**, buscaron despejar algunas incógnitas torales, como las siguientes: qué significa para Moore «bueno» y qué es, en su origen, la falacia naturalista.

Sobre el primer tema, el propio Moore reconoce que su dicho es decepcionante, pues la respuesta es: «lo bueno es bueno y allí acaba el asunto»⁹. Más aún, concluye que no puede definirse, y que es todo cuanto tiene que decir del tema. Aunque inmediatamente nos da una pista con la que en realidad no concluye el asunto, sino lo inicia, al sostener¹⁰:

Mi tesis es que «bueno» es una noción simple, así como lo es «amarillo»; que en la misma manera en que no se puede explicar a nadie, por los medios y formas que sean, qué es lo amarillo si no se lo conoce, tampoco se le puede explicar qué es lo bueno.

Ahora bien, para el analítico inglés, confundir o identificar al bien –noción simple, sin partes: un átomo mental dice Capestany– con otra noción cualquiera, nos lleva a «cometer» la falacia naturalista.

Sobre los intentos por desentrañar el significado (o significados) que Moore le atribuye a la expresión «falacia naturalista», Capestany¹¹ nos ilustra:

Moore nos advierte «yo he apropiado el término a este método particular de interpretar la ética que consiste en sustituir el bien por una propiedad de un objeto natural». Los objetos naturales son el objeto de las ciencias. Así, Moore apunta que la confusión de dos objetos naturales no implica la falacia naturalista, pero sí el confundir el bien que no es objeto natural con cualquier objeto natural.

⁹ MOORE, *op.cit.*, p.6.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ CAPESTANY, Edward J, «El reto de la falacia naturalista por la teleología», en revista *Persona y Derecho*, no.29, 1993, Pamplona, p.294.

Es ahora el momento de preguntarnos, ¿cuál es la importancia de esta falacia en el campo de lo jurídico, muy acusadamente en la filosofía del derecho?

A pesar que existe una fuerte y antigua tradición dentro del campo de lo jurídico que se ha referido a la naturaleza humana y en ella ha encontrado su base de existencia el derecho natural, si se acepta la falacia, éste en realidad estaría soportado en un «engaño, fraude o mentira con que se intenta dañar a otro», pues tal es el concepto de falacia, según el **Diccionario de la Real Academia Española**¹². Aquí radica la trascendencia del tema, ya que la no derivación de lo deóntico a partir de lo óntico, se traduce en uno de los argumentos más frecuentes y contundentes contra el derecho natural e incluso contra el método realista de conocimiento en las humanidades.

Frente a la falacia naturalista, pensadores diversos han mantenido diferentes posturas: negándola, neutralizándola, o bien, aceptándola y mostrando otros basamentos de la ley natural y los derechos naturales.

A continuación se hace un repaso del pensamiento de algunos *iusfilósofos* en torno a la multicitada falacia, de propósito no se incluye en este apartado a Johnn Finnis, cuya postura merecerá un capítulo por separado.

POSTURAS FRENTE A LA FALACIA

Como ya se había adelantado, diversos pensadores han tenido distintas posturas frente a la falacia naturalista. Hay quien la niega, otros la admiten pero rechazan que el tomismo la haya cometido. En insustituibles palabras de Beuchot: «Se han seguido varias estrategias para inmunizar el derecho natural tomista de la falacia naturalista»¹³.

a) Francisco Carpintero

El profesor de la Universidad de Cádiz, se pregunta –en un ensayo con idéntico título– si **¿Hay que admitir la «falacia naturalista»?**¹⁴.

¹² Madrid, Espasa-Calpe, Vigésima primera edición, 1992. En la lengua materna de Moore, *fallacy* es «false or illogical reasoning or an instance of this», en *Webster's New Encyclopedic Dictionary*, Colonia, Koeneman, 1994.

¹³ BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1996, p.136.

¹⁴ Revista *Persona y Derecho*, Pamplona, no.29, 1993.

El mismo planteamiento es ya de por sí sagaz y sugerente. La primera parte del opúsculo es un repaso por el Occidente antiguo y la postura de griegos y pensadores de Romanos e incluso del medioevo; para el ensayista¹⁵:

[...] durante milenios se ha mantenido (y aún continúa vigente en amplios sectores de la mentalidad popular) que las inclinaciones naturales (que «son») crean para las personas derechos y deberes (que «deben ser»), es decir, que las cosas que son o existen son fuente de normatividad.

De igual forma, hace alusión a los principios elementales, enseñados en forma un tanto *a priori* por la razón, que tienen consecuencias normativas, o bien enuncian reglas. Carpintero Benítez nos continua ilustrando en el trabajo de referencia, al decir que el hilo histórico de la relación del ser y del deber ser, se enturbia en el pensamiento moderno. Afirma también¹⁶ que la base del tema que ha hecho posible a la falacia naturalista es la base antropológica de la Escuela del derecho natural moderno. En ella el individuo está aislado e independiente en el *status natural*, y no está mediatizado ni por otros hombres, ni por las «cosas» o la naturaleza.

Así, este hombre aislado sólo cuenta con su voluntad, la que deberá oponer a la naturaleza para dominarla y no ser dominado. Entonces infiere el pensador hispano que el individuo solamente cuenta con su arbitrio. De allí al pensamiento que dio lugar a la Ley de Humme, faltaba poco: el paso dado por aquél en su **Tratado de la naturaleza humana**. Esta propuesta la encontramos en su clásico pasaje, que no nos resistimos a transcribir¹⁷:

En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de proposiciones, es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta de la mayor importancia.

¹⁵ CARPINTERO, *op.cit.*, p.97.

¹⁶ *Idem*, p.106.

¹⁷ Tomado de CARPINTERO, *op.cit.*, p.107.

En efecto, en cuanto este debe o no debe, expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada, y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes.

Ya en el siglo XX, nos explica nuestro autor, de la mano de Kelsen y sus seguidores, se da una fuerte dicotomía entre el ser y el deber ser, este último llega a ser una categoría formal e irreductible; aunque en esta corriente, la forma como nace el deber ser es un misterio; pues el deber ser no requiere de ningún tipo de fundamentación, humana o racional.

La última parte del opúsculo de Carpintero la dedica a responder la siguiente pregunta: ¿qué podemos hacer? (frente a la falacia).

Con cierta ironía, el ensayista nos presenta un mundo doble, por un lado nos ofrece el retrato de los iusfilósofos, y su mucho «consumo de papel» para lucubrar sobre el deber ser, que dudan incluso de las cosas en «sí»; y por otro, alude al jurista postulante y al juzgador –y al propio iusfilósofo– que no dubitan sobre la existencia de sus mesas, hijos, dineros, vínculos jurídicos y todo cuanto les rodea. Por ello, no es baladí replantearse las relaciones entre el deber ser y el ser. El jurista que está atento a la realidad de las cosas no siente complejo alguno frente al «aparente problema de la falacia naturalista».

En el claro pensamiento de Carpintero la autosubsistencia del *Sollen* o «debe ser» se ha desvanecido: «Ha caído el mito de Estado [...] y con él, la categoría del "debe ser" fundamento de la falacia naturalista»¹⁸.

El iusfilósofo considera que es menester entender al deber, que en su concepto es «un tener que hacer (un omitir algo) para alcanzar algo relevante en mi vida»¹⁹. En esta línea de pensamiento es necesario aportar razones y causas del comportamiento, que han de ser consideradas personalmente, *pro caso*.

¹⁸ *Op.cit.*, p.125.

¹⁹ *Idem*, p.126.

²⁰ *Idem*, p.130.

En resumen, Carpintero sostiene sobre la falacia²⁰:

Me temo que el planteamiento humano y kantiano de la «falacia naturalista» procede de la adopción dogmática de un determinado marco intelectual escolástico que, por venir y vivir en libros y teorías, poco se ajusta a la vida normal.

b) López Hernández

El autor centra buena parte de sus razonamientos en el derecho natural y la falacia naturalista. Para López Hernández en el derecho en su doble rostro –como código normativo y como ciencia jurídica– se plantean problemas parecidos a los de la ética. Su nivel normativo se halla íntimamente relacionado con valores, muy acusadamente con la justicia. Luego entonces²¹:

Este aspecto normativo plantea de inmediato el problema de la incursión en la falacia naturalista:

¿Es deducible el contenido de las normas jurídicas a partir del conocimiento de la realidad social y humana? Por otro lado, la tarea de la ciencia jurídica, ¿es necesariamente descriptiva, indicativa, o puede concluir en proposiciones de tipo valorativo e imperativo?

El ensayista responde que en el derecho, al igual que otras humanidades, en la jurisprudencia hay una parte mayoritaria descriptiva y teórica, que analiza y clasifica normas, pero existe otra porción valorativa que –entre otras actividades– propone reformas en los contenidos.

En el pensamiento del autor supradicho la dificultad capital a la que se enfrentarán los teóricos de la falacia «estriba en la propia realidad de lo jurídico»²².

Concluye afirmando que la «transgresión» no sólo se ha realizado desde un punto de vista de la razón teórica, sino también en la práctica consuetudinaria, pues las leyes han recogido aspiraciones humanas conforme a una realidad social determinada.

López Hernández sostiene que el resultado del formalismo jurídico –que no incurrió en la falacia naturalista– con Kelsen como principal

²¹ LÓPEZ HERNÁNDEZ, *op.cit.*, p.283.

²² *Idem*, p.284.

²³ *Idem*, p.288.

expositor, nos da una comprensión parcial y unilateral del fenómeno jurídico y la noción que se obtiene «no es el concepto real del derecho»²³.

En pocas palabras, no acepta la falacia naturalista, pues²⁴:

[...] La filosofía del derecho no se contenta con un concepto parcial (y, por tanto, falso) del derecho y en ese sentido tiene que contemplar no sólo los aspectos formales, sino también los contenidos de dicho concepto. El derecho es un conjunto de normas con una estructura de validez y con una función (unos fines) plasmada en contenidos. Lo segundo es tan esencial al derecho como lo primero.

c) Massini-Correas

Él es quizá el autor en castellano que más ha estudiado y escrito sobre nuestro tema. Kalinowski y Beuchot²⁵ afirman que Massini acepta que la falacia naturalista es tal, pues según el entender de este último, la conclusión de un juicio lógico no puede tener mayores elementos que las premisas; y si en aquéllas no se dan aspectos valorativos o normativos, tampoco pueden aparecer en la conclusión del silogismo. Afirma que el tomismo no incurre en la falacia, ya que en su construcción lógica:

[...] no pasa de puras premisas teóricas a conclusiones prescriptivas, pues en su silogismo usa una premisa prescriptiva y una descriptiva; además, por la regla silogística que dice que la conclusión sigue a la parte «peor» o más débil.

El mismo autor, en su opúsculo²⁶, **La falacia de la «falacia naturalista»**, proporciona nuevos argumentos sobre el tema: si los que se han expuesto hasta ahora son de carácter lógico, a los que inmediatamente se aludirá son ontológicos.

Massini-Correas considera que es necesario delimitar el concepto de naturaleza humana; anota que cuando un realista explica el concepto supradicho es en su carácter técnico filosófico, y por ello, no sujeto a los cambios lingüísticos propios del uso corriente. Así –continúa en su discurso Massini– no es posible atacar al realismo o «naturalismo» ético con base en la noción de «naturaleza» propia de

²⁴ *Idem*, p.291.

²⁵ BEUCHOT, *op.cit.*, p.140.

²⁶ Citado en la nota 7 de este trabajo.

las ciencias naturales o del lenguaje coloquial. Para él, esta actitud no la guardaron Moore y sus seguidores, e incurrieron en un error. La noción, en esta concepción –realista– de la naturaleza humana²⁷:

[...] supone la abstracción, a partir de la experiencia sensible acerca del hombre y su conducta, de las notas esenciales que la caracterizan, de aquellos elementos universales que es posible descubrir en la contingencia de su existir.

d) *Ulises Moulines*

Este autor²⁸ niega la existencia de la falacia, y califica como metafalacia sostenerla; en su concepto no se produce aquélla por el paso del ser al deber ser. Desde luego que no niega la diferencia entre el ser y el deber ser, pero la distinción tiene «una función heurística». Moulines sostiene que no es correcto hablar de meras descripciones sino más bien de interpretaciones, lo que ya implica una cierta valoración. Reconoce los distintos niveles de interpretación, por ejemplo, las que se realizan en materia ética son peculiares de suyo. En el discurso moral hay puentes y conexiones de carácter lógico, lo que permite inferencias pero sin caer en la falacia²⁹. En apretadísimo resumen este autor nos exhorta:

Superemos la metafalacia dicotomista. No le tengamos miedo a la falacia naturalista ni, por cierto, tampoco a la moralista. En muchos casos, estas formas de razonamiento son realmente improcedentes y es conveniente evitarlas; pero en otros muchos casos no es así. No se encontrará un algoritmo, universalmente aplicable para decidir cuándo el paso del «ser» al «deber ser» es realmente falaz, y cuándo no. No hay tales algoritmos sólo hay casuística.

II. PENSAMIENTO DE FINNIS EN TORNO A LA FALACIA.

EL AUTOR Y SU CONTEXTO

John Finnis es sin duda, uno de los más importantes expositores de la llamada «nueva escuela anglosajona de derecho natural»³⁰. Por esta

²⁷ *Op.cit.*, p.142.

²⁸ Ante la imposibilidad de consultar el ensayo de Moulines «Hechos y valores: falacias y metafalacias. Un ejercicio integracionista», en *Isegoría*, no. 3, Madrid, 1991, sigo a Beuchot en la obra citada en la nota (12) de este trabajo.

²⁹ BEUCHOT, *op.cit.*, p.137.

³⁰ MASSINI-CORREAS, Carlos I, *El derecho natural y sus dimensiones actuales*, Buenos Aires, Editorial Ábaco de Rodolfo de Palma, 1998.

razón se le dedica el presente epígrafe. El profesor es natural de Australia, conoció y trató a Hart, quien fue director de su tesis doctoral.

Es profesor de la Universidad de Oxford y de la de Notre Dame. Uno de sus textos paradigmáticos es **Ley natural y derechos naturales**³¹, recientemente traducido al castellano³². El libro fue escrito «para Hart y para su audiencia antes que para ningún otro público. En este contexto se entiende mejor el tipo de argumentos y de problemas que la obra aborda, y por qué los aborda de manera más o menos polémica»³³. Este dato es de suma importancia, pues un grande mérito en la obra de Finnis es propalar en la cultura anglosajona, el pensamiento realista de Santo Tomás Aquino y de autores clásicos de la materia; y también nos permite conocer el carácter de los destinatarios: el mundo de los analíticos sajones.

Para Massini-Correas una de las principales notas de la predicha escuela anglosajona de derecho natural, es que comprende casi la totalidad de las facetas de la filosofía práctica, «abarcando no sólo la filosofía del derecho, sino también la metaética, la filosofía política y la moral personal»³⁴. Para el profesor de la Universidad de Mendoza, también estudia la gnoseología ética, la antropología y hasta la metafísica, por lo que produce un análisis de profundidad «poco usual en el mundo anglosajón»³⁵.

John Finnis ha sido traducido al castellano y comienza a estudiarse en nuestro medio su peculiar punto de vista, sobre algunos temas torales del derecho natural. Un buen ejemplo de esto último fue el seminario, que puso fin al doctorado por investigación (1999-2001), a cargo del doctor Javier Saldaña en la Universidad Panamericana (2001).

Sobre la semblanza de este autor se puede consultar con provecho el estudio de Cristóbal Orrego³⁶, y un extracto curricular, en algunas páginas de la web³⁷.

³¹ Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.

³² Por Cristóbal Orrego Sánchez con la colaboración de Raúl Madrid Ramírez.

³³ ORREGO, *op.cit.*, p.10.

³⁴ *El derecho natural...* p.64.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ Citado en la nota 2 de este trabajo.

³⁷ Por ejemplo: <http://www.nd.edu/~ndlaw/faculty/facultypages/finnis.htm/> y <http://www.law.ox.ac.uk/fin.htm>

POSTURA FRENTE A LA FALACIA

Finnis aborda el tema de la falacia naturalista, cuando responde en forma «brusca» a la pregunta de Stone³⁸: «¿Han mostrado los iusnaturalistas que ellos pueden derivar normas éticas a partir de los hechos?». La respuesta es brusca e insatisfactoria según el pensador australiano, pues dice que ni lo han hecho (incurrir en la falacia), ni necesitan hacerlo, ni fue siquiera la intención de los pensadores clásicos efectuar semejantes derivaciones.

Expone que Santo Tomás de Aquino no cometió la predicha falacia³⁹:

Tomás de Aquino afirma de la manera más clara posible que los primeros principios de la ley natural, que especifican las formas básicas del bien y del mal y que pueden ser captados adecuadamente por cualquiera que tenga uso de razón (y no sólo por metafísicos), *son per se nota* evidentes e indemostrables. No son inferidos de principios especulativos. No son inferidos de hechos. No son inferidos de proposiciones metafísicas sobre la naturaleza humana, o sobre la naturaleza del bien y del mal, sobre la «función del ser humano», ni son inferidos o derivados de nada. Son inderivados (aunque no innatos).

¿De dónde «salen», surgen o aparecen entonces los primeros principios de la ley natural? Finnis sostiene que derivan —emplea ese verbo a pesar de haber afirmado que no «derivan de nada»— de los *principios pre-morales de razonabilidad práctica*, y no de hechos, ontológicos o de otro tipo (al releer este párrafo pensé que había cometido errores de redacción o interpretación; pero no es así, John Finnis alude a principios que se derivan de otros principios)⁴⁰.

En su argumentación, Finnis recuerda junto con el Aquinate que «si la naturaleza del hombre fuese diferente, también lo serían sus deberes». De ello, se infiere a las claras que en su concepto sí existe una relación entre lo óntico y lo deóntico, el ser y el deber ser, aunque no llegue al grado de la derivación. Para Finnis, se reitera, Tomás de Aquino no efectuó una inferencia «ilícita» del ser al deber.

³⁸ FINNIS, *op.cit.*, p.66.

³⁹ *Idem*, p.67.

⁴⁰ *Ibidem*.

Desde luego que tales afirmaciones han merecido críticas, Capestany afirma que los extremos de Finnis hacen una caricatura del pensamiento del Aquinate. En sus palabras⁴¹:

Esta novísima versión [sobre la ley natural de Santo Tomás], hace, a mi parecer, *una caricatura*⁴² de la manera tradicional en que ha sido expuesta por más de un milenio. Según Finnis, ha habido una mala interpretación del pensamiento tomista: «Porque para Aquinos, dice Finnis, la manera de descubrir lo que es moralmente bueno (virtud) o malo (vicio) no es preguntar lo que está de acuerdo con la naturaleza humana, sino qué cosa es razonable».

El mismo Capestany no duda en decir que esta nueva interpretación de la ley natural *ha creado más problemas que soluciones*.

Massini hace un recuento de las críticas que ha recibido la nueva escuela del derecho natural –sin adherirse a ellas, pues más bien efectúa una apología–, y Finnis como su miembro y conspicuo exponente. Cita entre otros a Mc Inerny⁴³, quien reprocha a la predicha escuela exponer una concepción de la razón que considera irrelevante el conocimiento del mundo.

Sobre la teoría de la razón práctica expuesta por Santo Tomás, sostienen los críticos de Finnis que es mucho más compleja que la visión presentada por este último, y el ser de la naturaleza humana debe ser entendido «como si tuviera un deber incluido en él»⁴⁴.

Se retoma el pensamiento de Finnis para decir que, en su concepto, la investigación (para descubrir lo que es moralmente recto o desviado) nos conducirá a los *primeros principios inderivados de la razón práctica*⁴⁵. Estos principios no hacen ninguna referencia a la naturaleza humana sino al bien humano.

Según el profesor de la Universidad de Oxford⁴⁶:

Para Tomás de Aquino [...] en cambio, lo que es decisivo, al discernir el contenido de la ley natural, es la propia comprensión de las formas básicas del bienestar humano (no moral, aún) como oportunidades o fines deseables y potencialmente realizables y por ende como han-de-ser-buscados y realizados en la propia acción, acción hacia la cual uno ya está comenzando a dirigirse por este mismo acto de comprensión práctica.

⁴¹ CAPESTANY, *op.cit.*, p.305.

⁴² El original está sin negritas.

⁴³ MASSINI, *El derecho natural...* pp.82-83.

⁴⁴ *Idem*, p.83.

⁴⁵ FINNIS, *op.cit.*, p.69.

⁴⁶ *Idem*, p.78.

Es bueno recordar con Massini⁴⁷ que la respuesta de la nueva escuela anglosajona de derecho natural, a la imputación que se le hace al iusnaturalismo sobre la falacia, consistió en señalar que aquélla (la imputación) no está sólidamente construida y que no incurrió en la falacia Santo Tomás. Para demostrar el aserto –dice Massini– los exponentes de la citada escuela se fundan en una exégesis correcta de los textos del Aquinate. Concluye el profesor de la Universidad de Mendoza con esta afirmación tajante⁴⁸:

Por lo tanto, luego de la difusión de las ideas de la NEDN, ya no es posible arrojar la imputación de la falacia de «HUME» al iusnaturalismo como un bloque, sino que es preciso realizar las correspondientes distinciones.

Ahora bien, los primeros principios básicos de la ley natural –y muy acusadamente– el primero de todos:

El bien ha de hacerse y el mal evitarse, son aprendidos, según Finnis por evidencia, en cuanto son prácticos e implican cuestiones deónticas, sin que su carácter derive de ninguna otra parte.

Luego entonces, explica Massini-Correas⁴⁹, las normas más concretas de la ley natural, entre las que se encuentran la ley jurídica natural y el derecho natural normativo, no son deducidas de proposiciones descriptivas del modo del ser humano.

El autor argentino, interpretando a Finnis, sostiene⁵⁰:

De este modo, queda claro que no existe, en los razonamientos que concluyen en preceptos de derecho natural, ningún «paso» ilícito de proposiciones meramente descriptivas a proposiciones prácticas.

No hay aquí «falacia de Hume», sino una inferencia, perfectamente legítima desde el punto de vista lógico, desde el primer principio de la razón práctica, conocido originalmente por autoevidencia, hasta una norma o precepto concreto. En este razonamiento pueden existir proposiciones descriptivas o estimativas, del tipo de «respetar la vida ajena es justo», pero siempre que se parta del primer principio de la razón práctica, la conclusión habrá de ser también práctica y, en cuanto se sigue de un principio racional, razonable.

⁴⁷ MASSINI-CORREAS, *El derecho natural y sus dimensiones actuales...* p.88.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Idem*, p.75.

⁵⁰ *Idem*, p.76.

De lo expuesto se puede concluir que conforme a la nueva escuela anglosajona de derecho natural, la ley o el derecho natural son *derecho razonable*. Su punto de partida es el primer principio de la razón práctica. Así, externa Massini-Correas⁵¹:

Podemos decir [...] que hemos solucionado el problema de la «forma» del derecho natural, y superado la objeción de la falacia de Hume.

El siguiente paso es investigar, en el pensamiento de Finnis, cuál es el método para obtener el conocimiento de los contenidos del derecho natural. La búsqueda del contenido de las normas del derecho natural no debe partir del conocimiento de inclinaciones o impulsos del hombre, sino de la captación práctica de los bienes o valores humanos básicos; esto es, de las formas básicas del perfeccionamiento humano.

Pero, ¿qué son los valores básicos? Beuchot, y Saldaña responden⁵²:

Estos valores básicos intentan ser explicados como bienes que perfeccionan al hombre y lo conservan unido en sociedad salvaguardando su dignidad. No son básicos para su existencia sino para su subsistencia y perfeccionamiento personal y social.

Estos bienes humanos básicos según el profesor de la Universidad de Oxford⁵³, tienen varias notas: son aún pre-morales; para su conocimiento no hay ninguna inferencia del hecho al valor (y por lo tanto no se comete la falacia naturalista); son bienes «en sí mismos»; y no están jerarquizados.

Para Finnis, un listado –no limitativo– de los bienes humanos básicos se forma por:

1. La vida
2. El conocimiento
3. El juego
4. La experiencia estética

⁵¹ *Op.cit.*, p.77.

⁵² BEUCHOT, Mauricio y SALDAÑA, Javier, *Derechos humanos y naturaleza humana*, México, UNAM, 2000, p.158.

⁵³ FINNIS, *op. cit.*, p.17.

5. La sociedad (amistad)
6. La razonabilidad práctica
7. La religión

El autor en comento, explica que estos bienes no son los únicos y se pudieran encontrar otros. Por cierto, para el profesor de Notre Dame no existe una escala o jerarquía que señale que los principios tienen un grado de importancia diferente. En su concepto coexisten y son complementarios todos para el perfeccionamiento del hombre. Ahora, es tiempo de decir algo de los bienes humanos básicos.

La vida. Este impulso tiende a la propia preservación. Como buen analítico anglosajón, John Finnis nos dice que el término vida «significa aquí cada uno de los aspectos de la vitalidad (vita, vida) que hacen que el ser humano esté en buenas condiciones para la autodeterminación»⁵⁴.

Para nuestro autor –el bien en cuestión–, incluye la salud corporal y mental, y la ausencia del dolor: que es mal presagio. Niega que la categoría consistente en la transmisión de la vida mediante la procreación de los hijos sea autónoma, pues el deseo de dar a luz forma parte del bien humano básico vida (en su aspecto de transmisión), y la decisión de cuidar y educar al hijo queda comprendido en otros valores, como la sociabilidad o verdad.

Conocimiento. A este bien le dedica Finnis todo el capítulo III de su obra **Ley natural y derechos naturales**⁵⁵. Alude al conocimiento especulativo, para distinguir al que es instrumental del que es un valor en sí mismo. Otra nota en la que el autor pone especial énfasis consiste en separar las creencias –que pueden ser verdaderas o falsas– del conocimiento –que lo es de la verdad–. La verdad, nos dice el profesor australiano⁵⁶:

No es una misteriosa entidad abstracta; queremos la verdad cuando queremos que los juicios en que afirmamos o negamos proposiciones sean juiciosos, verdaderos, o (lo que viene a ser lo mismo) queremos que las proposiciones afirmadas o negadas, o que han de ser afirmadas o negadas, sean proposiciones verdaderas.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ De la página 91 a la 111, de la edición que se ha venido citando.

⁵⁶ *Idem*, p.92.

El predicho iusfilósofo afirma que parece claro que el bien del conocimiento es evidente, que no puede ser demostrado y que no necesita o requiere tal demostración. También considera que el conocimiento no se infiere a partir del hecho de que «todos los hombres desean saber», o de una inclinación humana, pues más bien descansa en una evidencia: «El principio básico de que el conocimiento es un bien que ha de buscarse»⁵⁷.

El juego. De inmediato nos alerta que algunos moralistas no considerarán este bien como básico, pero en el pensamiento del profesor de la Universidad de Oxford, un antropólogo, sí lo incluirá, pues⁵⁸:

Un elemento del juego puede entrar en cualquier actividad humana, aun en la redacción de las leyes, pero siempre es analíticamente distinguible de su contexto «serio»; y algunas actividades, empresas e instituciones son total o parcialmente puro juego. El juego, entonces, tiene y es un valor por sí mismo.

Experiencia estética. Nuestro autor expone que esta vivencia a veces se encuentra inmersa en diversas formas del juego (baile o fútbol, por ejemplo).

Sin embargo, es un bien básico autónomo, pues puede derivar del contacto con la naturaleza. Además –a diferencia del juego– no necesariamente supone acción sino expectación aunque Finnis reconoce que⁵⁹:

[...] bastante a menudo la experiencia que se valora se encuentra en la creación y/o apreciación activa de alguna forma, significativa o agradable.

La sociabilidad (amistad). En su manifestación «más débil», externa el profesor de la Universidad de Oxford, supone un mínimo de paz o armonía en los hombres, pero llega a verse con otros rostros mucho más profundos como el florecimiento de la amistad. Para Finnis es un valor humano básico; según otros pensadores, como Octavio Paz, es una de las pasiones del hombre.

Nuestro autor concluye este importante tema, al aducir que la amistad supone obrar por los propósitos y bienestar del propio amigo. Al

⁵⁷ FINNIS, *op.cit.*, p.100.

⁵⁸ *Idem*, p.119.

⁵⁹ *Ibidem*

bien humano básico de referencia, lo presenta en un bello fresco, y por ello se transcribe inmediatamente⁶⁰:

Si A y B son amigos, entonces la colaboración de cada uno es (al menos en parte) en aras del otro y hay comunidad entre ellos no sólo en el sentido de que hay un interés común en las condiciones y una búsqueda común de los medios por los que cada uno conseguirá lo que quiere para sí mismo, sino también en el sentido de que lo que A quiere para sí mismo lo quiere (al menos en parte) bajo la descripción «Eso-que B-quiere-para-sí mismo, y viceversa». En realidad, el bien que es común entre amigos no es simplemente el bien de una exitosa colaboración o coordinación, ni es simplemente el bien de dos proyectos u objetivos coincidentes exitosamente logrados; es el bien común de la mutua conformación de sí mismos, de la mutua plenitud y realización.

La razonabilidad práctica. Por este bien básico el ser humano es capaz de hacer que la inteligencia se aplique con eficacia en los momentos de decisión, que son muchos y constantes en la vida del hombre. No es exagerado decir que en el proyecto vital se produce un aluvión de decisiones.

En palabras del propio John Finnis⁶¹:

Dicho de modo negativo, esto implica que uno tiene una media de libertad efectiva; de modo positivo, implica que uno busca introducir un orden inteligente y razonable en las propias acciones y hábitos y actitudes prácticas.

Este bien o valor es de suyo complejo, y por ello, nuestro autor le dedica el Capítulo V del texto **Ley natural y derechos naturales**, obra que se ha citado una y otra vez a lo largo del presente curso.

La religión. Llamado así, simplemente religión por Cicerón implica, como bien y valor, destacada importancia en la vida social del hombre, tanto de su fuero interno como en su amplísima gama de manifestaciones. Ateístas, aparte e incluidos⁶²:

Más importante para nosotros que la omnipresencia de las manifestaciones religiosas, en todas las culturas humanas, es la pregunta: ¿No equivale el propio sentido de responsabilidad al elegir que ha de ser o hacer uno mismo, a una preocupación que no es reducible a la preocupación por vivir, jugar, procrear, relacionarse con otros y ser inteligente?...

⁶⁰ *Idem*, p.171..

⁶¹ FINNIS, *op.cit.*, p.119.

⁶² *Op.cit.*, p.121.

CONCLUSIONES.

PRIMERA:

Es David Hume quien expone sus dudas sobre la «licitud» del paso del ser al deber. A este problema filosófico se le conoce como ley de Hume o «falacia humeana». Distintos autores aluden a que el propio Hume violó su ley; basta saber que el tema se abordó justamente en su obra titulada **Tratado de la naturaleza humana**.

SEGUNDA:

Corresponde a George Edward Moore la acuñación de la expresión *falacia naturalista* en su obra **Principia Ethica**, publicada en los albores de la centuria pasada. Autor de difícil entendimiento, intentó girar sobre su «purificado concepto» de lo bueno, que es indefinible, su teoría ética.

Lo bueno es simple y no se puede pasar de esta noción a la valoración. Cometer la falacia es inferir a partir de lo óntico, el mundo deóntico, de los hechos a las normas.

TERCERA:

Francisco Carpintero nos invita «entre líneas» a no admitir la falacia y a no sentir complejos frente a ella.

Después de todo, en la vida diaria, jueces, filósofos, postulantes, profesores... los seres humanos, aceptamos que existen las cosas dadas, y a partir de ellas actuamos.

El autor hispano nos recuerda que ha caído el mito del Estado y con él, la categoría del «deber ser», fundamento de la falacia.

CUARTA:

López Hernández no acepta la falacia al decir que la filosofía del derecho no se contenta con una versión incompleta y falsa del derecho, donde no faltan los aspectos formales, pero sí los materiales y que son también esenciales.

QUINTA:

Massini-Correas es el autor que, en castellano, ha estudiado más el tema de la falacia.

Acepta la existencia de la falacia naturalista aunque, en su concepto, Santo Tomás no la realizó, pues en las deducciones lógicas el Aquinate no se pasa de puras premisas teóricas a conclusiones prescriptivas.

SEXTA:

Ulises Moulines nos exhorta a superar la falacia, pues en el campo del razonamiento no hay soluciones lógicas únicas o un solo camino, sino casuística.

SÉPTIMA:

John Finnis es, sin duda, uno de los expositores más importantes de la «nueva escuela anglosajona de derecho natural», en nuestro medio estudiada por Massini-Correas muy acusadamente. Finnis al ser discípulo de Hart no deja de ser analítico del todo.

OCTAVA:

Un grande mérito del profesor de la Universidad de Oxford es presentar el pensamiento de Santo Tomás de Aquino al público anglosajón e intentar superar el problema de la falacia a través de los principios básicos de la razonabilidad práctica, autoevidentes *–per se nota–* e inderivables, y los bienes humanos básicos, que de por sí ya pertenecen al campo deóntico.

NOVENA:

Finnis ha sostenido que Santo Tomás no incurrió en la falacia naturalista. Al decir de Massini-Correas, arriba a esta conclusión después de hacer una correcta interpretación de los textos clásicos. Pero hay autores como Capestany que califican a esta postura como una caricatura que se ha alejado de una interpretación milenaria; así la solución de Finnis ha traído más problemas que remedios.

DÉCIMA:

El tratamiento que efectúa Finnis de los principios autoevidentes y los bienes humanos básicos es impecable, pero hay un gran ausente: el campo ontológico, la naturaleza humana, la antropología social. Consideramos que el ser, en nuestro caso el ser humano,

tiene una naturaleza que influye poderosamente en su comportamiento. Es curioso, Finnis mismo reconoce que si la naturaleza humana fuera diferente, otro serían los bienes básicos y el humano actuar. ¿Habrá quebrantado su propia ley finnisiana...?

BIBLIOGRAFÍA

- BEUCHOT, Mauricio, *Filosofía y derechos humanos*, México, Siglo Veintiuno Editores, 1996.
- BEUCHOT, Mauricio, y SALDAÑA, Javier, *Derechos humanos y naturaleza humana*, México, UNAM, 2000.
- CAPESTANY, Edward J, «El reto de la falacia naturalista por la teleología», en revista *Persona y derecho*, no. 29, 1993.
- CARPINTERO, Francisco, «¿Hay que admitir la "falacia naturalista"?, en revista *Persona y derecho*, Pamplona, no. 29, 1993.
- Diccionario de la Real Academia Española*, vigésima-primer edición, Madrid, Espasa-Calpe, 1992.
- FINNIS, John, «Derecho natural y razonamiento jurídico», en revista *Persona y derecho*, no. 33, 1995, Pamplona.
- FINNIS, John, *Ley natural y derechos naturales*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.
- LÓPEZ HERNÁNDEZ, José, «La falacia naturalista y el derecho natural», en revista *Persona y derecho*, Pamplona, no. 29, 1993.
- MASSINI-CORREAS, Carlos I, *El derecho natural y sus dimensiones actuales*, Buenos Aires, Editorial Abaco de Rodolfo DePalma, 1998.
- MASSINI-CORREAS, Carlos I, «La falacia de la falacia naturalista», en revista, *Persona y derecho*, Pamplona, no. 29, 1993.
- MOORE, George Edward, *Principia Ethica*, México, UNAM, 1959.
- ORREGO, Cristóbal, «Estudio preliminar», en FINNIS, John, *Ley natural y derechos naturales*, Buenos Aires, Abeledo-Perrot, 2000.
- RUS RUFINO, Salvador, «La falacia naturalista en la Grecia clásica», en revista *Persona y derecho*, no. 30, 1994, Pamplona.
- Webster's New Encyclopedic Dictionary*, Colonia, Koeneman, 1994.

© Índice General

© Índice ARS 28