

DE NUEVO SOBRE LA LEY DE HUME Y LA FALACIA NATURALISTA. LAS RESPUESTAS DE CARLOS I. MASSINI CORREAS

Javier SALDAÑA SERRANO*

SUMARIO: I. *Planteamiento del problema.* II. *La falacia naturalista y la Corte mexicana.* III. *Hans Kelsen y la falacia naturalista.* IV. *La denominada Ley de Hume.* V. *El carácter indefinible de bueno y la falacia naturalista en G. E. Moore.* VI. *Las respuestas de Carlos Ignacio Massini a Hume y a Moore.* VII. *Conclusión.* VIII. *Bibliografía.*

I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El trabajo que he preparado se inscribe en un tema sobre el que el profesor Carlos I. Massini Correas más ha insistido a lo largo de su prolífica vida académica, me refiero al argumento de la falacia naturalista, el cual lo llevó precisamente a escribir uno de sus más importantes libros intitolado *La falacia de la falacia naturalista*,¹ probablemente uno de los más “densos” trabajos del pensador argentino.

La manera en la que abordaré el presente escrito será la siguiente. Primero mostraré —casi a título anecdótico— cómo el argumento de la falacia naturalista, si bien no ha sido abandonado del todo, hoy ya no ocupa el papel protagónico que tuvo en otros momentos de la historia de la filosofía y de la filosofía del derecho; de hecho, aunque autores tan importantes como Putnam o Habermas lo han tratado en sus escritos,² ya no tiene una

* Doctor en derecho por la Universidad de Navarra, Pamplona, España. Profesor por oposición de la materia Filosofía del Derecho en la Facultad de Derecho de la UNAM, y actualmente es investigador en el Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores nivel II.

¹ Cfr. Massini Correas, Carlos I., *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza, Edium, 1995.

² Cfr. Putnam, Hilary y Habermas, Jürgen, *Normas y valores*, trad. de J. Vega y F. Gil, Madrid, Trotta, 2008.

repercusión tan significativa, salvo como argumento ideológico en algunas discusiones judiciales como el caso de la Suprema Corte de Justicia de México, en donde algún ministro lo utilizó para defender su posicionamiento a favor del aborto.

En segundo lugar, me referiré, en forma breve, al tema de la falacia naturalista como uno de los argumentos centrales de la *Teoría pura del derecho* expuesto por el profesor Hans Kelsen. Lo anterior justamente porque, como todos sabemos, ha sido el pensador vienés quien más influencia intelectual ha ejercido en los ámbitos jurídicos hispanoparlantes, particularmente en la cultura jurídica mexicana donde aún se sigue enseñando su doctrina.

En tercer lugar, haré un breve resumen de los argumentos más significativos de dos de los autores que más han insistido en este argumento, y los cuales son multiplicidad de veces citados para descalificar cualquier propuesta objetivista, me refiero al pensador escocés David Hume y al inglés George Edward Moore.

Concluiré con algunas de las respuestas que el profesor Massini ha ofrecido para oponerse tanto a Hume como a Moore, y en general a quienes suelen utilizar el argumento de la falacia naturalista para descalificar al derecho natural de corte aristotélico-tomista, especialmente quienes quieren seguir estudiando el derecho en clave positivista. Con esto pretendo mostrar —una vez más— que el empleo de la falacia naturalista es hoy ya una ridícula falacia.

II. LA FALACIA NATURALISTA Y LA CORTE MEXICANA

El 27 de agosto de 2008 se discutieron, en el Pleno de la Corte de Justicia mexicana, las acciones de inconstitucionalidad 146/2007 y 147/2007 relativas al decreto de reformas que despenalizaban el aborto en el Distrito Federal antes de las doce semanas de gestación. En esa ocasión, el ministro José Ramón Cossío (aún en funciones) comenzó su posicionamiento preguntándose si efectivamente la Constitución general de la República reconocía o no el derecho a la vida, así como cuáles serían sus fundamentos para esto.³

El ministro en cuestión tomó como punto de arranque en su exposición la discusión que se dio en la acción de inconstitucionalidad 10/2000, en la cual la Corte mexicana había sostenido —en sustancia— que la Constitu-

³ Las referencias que hacemos en este trabajo de la participación del ministro Cossío corresponden a la versión escenográfica de la discusión en el Pleno efectuada en esa fecha y que puede ser consultada en la página de la SCJN.

ción mexicana protege el derecho a la vida de todos los individuos. La cita exacta de la Corte en la que se establecía tal protección por parte de la propia norma fundamental decía que se: “protege el derecho a la vida de todos los individuos, pues lo contempla como un derecho fundamental, sin el cual no cabe la existencia ni disfrute de los demás derechos”.⁴

Hasta este momento se tenía claro que la Constitución federal protegía el derecho a la vida de todos los individuos, y que ésta contemplaba a la vida como un derecho fundamental, inherente a todo ser humano.

Pues bien, contra tal certeza el ministro Cossío argumentó diciendo que la Constitución no protege el derecho a la vida, y que la opinión anterior de la Corte era muy respetable pero que ésta no era una interpretación obligatoria que vinculara en ese momento al Pleno de la Corte, estableciendo no encontrar en el argumento que se ha expresado como explícito la posibilidad de conceptualizar el derecho a la vida con un estatus constitucional.

Más adelante, el propio ministro, para reforzar su posición, tomó el sexto considerando del proyecto que se estaba discutiendo (el cual radicalmente se oponía a la despenalización del aborto) y que textualmente estipulaba: “Así, la vida humana se constituye en el derecho por excelencia, en el derecho preeminente sin el cual no tienen cabida los demás derechos fundamentales; constituye el presupuesto lógico de éstos”.

Contra este sexto considerando el ministro Cossío redacta la larga cita en que emplea la falacia naturalista para justificar su posición. El sexto considerando del proyecto —según él—

tiene dos partes, a mi juicio distinguibles, una estrictamente lógica en la que se establece una proposición condicional, concretamente una condición necesaria en la que se afirma que sino se está vivo entonces no se puede disfrutar ningún derecho, y otra, la conclusión extraída de la primera afirmación, más bien valorativa en la que se dice que la vida es más valiosa que cualquiera de esos otros derechos fundamentales, esto me parece que tiene un problema en el sentido de lo que, desde hace muchos años se ha denominado *falacia naturalista*, en el sentido de que algo sea no significa que algo deba ser. Así, el hecho de que la vida sea una condición necesaria de la existencia de otros derechos no puede de ahí deducirse que se deba considerar a la vida como más valiosa que cualquiera de esos otros derechos, creo que ésta no es una forma consecuente en la argumentación, en otros términos, podemos aceptar como verdadero que sino se está vivo no se puede ejercer ningún derecho, pero de ahí no podríamos inferir que el derecho a la vida goce de preeminencia frente

⁴ Tesis P./J 13/2002, *Seminario Judicial de la Federación y su Gaceta*, Novena Época, Pleno, t. XV, febrero de 2002, pp. 589.

a cualquier otro derecho, aceptar esto nos obligaría también a aceptar que el derecho a alimentarse es más valioso e importante que el derecho a la vida porque lo primero es una condición de lo segundo.

Y continúa un poco más adelante:

Lo que si podemos encontrar en la Constitución, de manera expresa, son ciertas previsiones constitucionales que de manera positiva establecen *obligaciones* para el Estado de promocionar, de realizar, los derechos relacionados con la vida, p. ej., lo relacionado a la salud, a la vivienda, al medio ambiente, a la protección de la niñez a la alimentación y cuidado de mujeres en estado de embarazo, parto, entre otros, es decir, la Constitución no reconoce a éste como un derecho en sentido positivo, pero establece que dada la condición de vida, si hay una *obligación* del Estado para efectos de promocionarla, de desarrollarla, en estos casos.

No es mi intención hacer ver cuáles son los errores en los que incurre el ministro Cossío, baste simplemente señalar la utilización que dicho funcionario judicial hace de la falacia naturalista para justificar su posición y de paso la evidente contradicción en la que incurre, al reconocer que existen ciertas previsiones constitucionales a favor de la vida (hecho), estableciendo a la vez obligaciones (deberes) para el Estado. A las claras parece evidente la contradicción en la que se incurre al denunciar algo en lo que después de incurre, en una suerte de esquizofrenia judicial.

Es realmente extraño que un ministro —desde su sitial como juez— ofrezca argumentos académicos, más específicamente filosóficos, como los de la falacia naturalista para justificar su posición jurídica, especialmente en materia de derechos humanos. Sin embargo, si realmente se quisieran emplear argumentos filosóficos en las discusiones judiciales, es decir, hablar de academia en serio, quizá hubiera sido conveniente leer lo que uno de los más importantes filósofos contemporáneos ha dicho sobre el tema que venimos discutiendo, me refiero al matemático Hilary Putnam, profesor de la Universidad de Harvard, quien refiriéndose al tema objeto en cuestión dirá: “estas dos dicotomías, “juicios de hecho *versus* juicios de valor” y “verdad de hecho *versus* verdad analítica”, han pervertido nuestro pensamiento tanto en lo que concierne al razonamiento ético como a la descripción del mundo, impidiéndonos advertir que evaluación y descripción están entretreídas y son interdependientes”.⁵ No reparando en calificarla más adelante

⁵ Putnam, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Massachusetts, Harvard University Press, 2002. Traducción al castellano de F. Forn i Argimon, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 22.

como una dicotomía “caduca”, reconocida así por un amplio sector de la filosofía,⁶ aunque no por el derecho y menos por la judicatura mexicana, especialmente por el ministro Cossío.

El propio profesor Putnam, en una especie de premonición de lo que acarrearía la decisión de la Corte —como terminó resolviendo—, sentenciará: “En la actualidad, por consiguiente, la pregunta acerca de cuáles son las diferencias entre juicios de hecho y juicios de valor ya no es una pregunta tabú. Pueden muy bien estar en juego cuestiones de —literalmente— vida o muerte”.⁷

III. HANS KELSEN Y LA FALACIA NATURALISTA

Sin embargo, la referencia a la falacia naturalista no ha sido exclusivamente hecha en el ámbito judicial, sino que en general es reiteradamente hecha por un sector de la filosofía del derecho mexicana (en la que igualmente se ubica el ministro antes referido) que aún se encuentra enraizada en teorías duramente criticadas cuando no definitivamente abandonadas en otras latitudes. Me refiero específicamente a la *Teoría pura del derecho*, obra capital de la historia del pensamiento jurídico, pero perteneciente más bien al siglo XIX, aunque muchas adiciones y versiones hayan sido publicadas con títulos diversos en el siglo XX.⁸ En todo caso, la *Teoría pura* es la culminación de una corriente esencialmente decimonónica,⁹ como lo fue la *Teoría general del derecho*.¹⁰ A propósito de esto, demás está decir que hoy quien quiera seguir estudiando el derecho en clave positivista sabe muy bien que el estudio ha de dirigirse no ya hacia el pensamiento kelseniano, sino hacia Hart y sus discípulos (por ejemplo, Joseph Raz), o sus críticos (entre los que cabe mencionar a John Finnis y, sobre todo, Ronald Dworkin).¹¹

⁶ *Idem.*

⁷ *Ibidem*, p. 16.

⁸ En rigor, los antecedentes directos de muchas de las tesis más importantes que desarrolla Kelsen en su teoría pura, habría que ubicarlas en los *Problemas capitales* aparecidos en 1911.

⁹ Cfr. Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die Rechtswissenschaftliche Problematik*, Viena, Franz Deuticke Verlag, 1934. En castellano aparece hasta 1941, bajo el título de *Teoría pura del derecho. Introducción a la problemática científica del derecho*, Buenos Aires, Losada, 1941.

¹⁰ Cfr. Kelsen, Hans, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, Julius Springer, 1925. Hay una traducción al castellano hecha por L. Legaz y Lacambra, *Teoría general del Estado*, Barcelona, Labor, 1934.

¹¹ Una excelente aproximación crítica a Kelsen en Errázuriz, Mackenna, Carlos, José, María, *La teoría pura del derecho de Hans Kelsen*, Pamplona, EUNSA, 1986, *passim*.

De los diferentes postulados filosóficos que identifican a la *Teoría pura del derecho* me interesa detenerme en el objeto de reflexión de este escrito, esto es, la falacia naturalista. Axioma éste que Kelsen hace suyo apenas en las primeras páginas de la obra referida. Dicha proposición que, según el profesor vienés, “Se encuentra inmediatamente dada en nuestra conciencia”,¹² es la que suele ser utilizada como una de las críticas más importantes a la ética y filosofía del derecho de inspiración *iusnaturalista* en México y en buena parte del mundo.

Tal error lógico es, sin duda, uno de los más importantes argumentos defendidos por el profesor vienés y propuestos para el derecho, donde se ha de considerar, en primer lugar, que la distinción entre el mundo del *ser* y del *deber ser* es un punto de partida evidente por sí mismo:

Nadie puede negar —dice Kelsen— que la afirmación de que “algo es” —esto es, el enunciado con el cual se describe un hecho real—, es esencialmente diferente del enunciado que dice que “algo debe producirse”, esto es: del enunciado con el cual se describe una norma: y que, en consecuencia, de que algo exista no puede seguirse que algo deba existir, de igual modo a que de que algo deba ser, no se puede seguir, que algo sea.¹³

Buena parte de los seguidores del profesor Kelsen en México,¹⁴ y antes en muchos otros lugares, han asumido tal principio como incontrovertible,¹⁵

¹² Kelsen, Hans, *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: das problema der Gerechtigkeit, Zweite, vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage*, Viena, Franz Deuticke Verlag, 1979. Traducción al castellano de R. Vernengo, *La teoría pura del derecho*, México, UNAM, 1979, p. 19.

¹³ *Ibidem*, pp. 19 y 20.

¹⁴ En la cultura jurídica mexicana se puede citar al profesor Ulises Schmill como uno de los más fervientes seguidores de Hans Kelsen, al grado tal que la figura del autor vienés ha marcado la historia intelectual del jurista mexicano, y de esto pueden dar cuenta sus principales trabajos, tal y como lo confirma José Ramón Cossío, al señalar, junto con otros teóricos, que Kelsen es uno de los pilares en el trabajo del autor mexicano. Cfr. Cossío, José Ramón, “Nota del compilador”, en Schmill, Ulises, *Lógica y derecho*, México, Fontamara, 1993, p. 7. Cfr. Schmill, Ulises y Vernengo, Roberto, *Pureza metódica y racionalidad en la teoría del derecho. Tres ensayos sobre Kelsen*, México, UNAM, 1984, *passim*. Cfr. Schmill Ordóñez, Ulises, *Jurisprudencia y teología en Hans Kelsen* (documento de trabajo), México, ITAM, 2000, *passim*. Cfr. Schmill, Ulises, *Teoría del derecho y del Estado*, México, Porrúa, 2003, *passim*.

¹⁵ Esta afirmación habrá que matizarla en el caso de algunos de los más renombrados pensadores mexicanos, los que sin duda han sostenido criterios diferentes a los defendidos por el autor vienés. Un ejemplo de ello es el profesor Eduardo García Máynez, quien escribía en las memorias del *X Congreso Mundial Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social*: “...la eficacia de una norma o de todo un conjunto de normas, tampoco permite afirmar que éstas sean intrínsecamente valiosas. Para atribuirle valor intrínseco, tengo que atender, no a la eficacia del orden, sino a las finalidades que la aplicación de las susodichas reglas permite realizar. En el caso de un orden jurídico puede perfectamente acontecer que la eficacia del

casí podríamos decir que lo hacen suyo como “dogma de fe”, de la “fe positivista” si de una visión científica del derecho se ha de hablar. De modo que, en su opinión, quienes no acepten este planteamiento, o no lo tomen en cuenta en sus razonamientos no son, en rigor, “científicos del derecho”.

Cualquier observador atento se podrá dar cuenta que en la base de esta concepción “cientificista” está la idea de que el derecho puede ser conocido “objetivamente”, con una precisión y certeza semejante a las matemáticas, *more geométrico*, como lo pensó Grocio. Desde estas coordenadas es comprensible que su primer objetivo a combatir sea toda aquella corriente filosófica que postule la posibilidad racional de conocer *realmente* la verdad, bondad y maldad de las acciones humanas, entre éstas, por supuesto y en primer lugar, el derecho natural.

Para Kelsen y sus seguidores, el iusnaturalismo a lo largo de su historia ha incurrido reiteradamente en el error lógico denunciado por Hume, o en lo que Moore llamó *naturalistic fallacy*, esto es, derivar el “debe” a partir del “es”. En el fondo de la cuestión, el derecho natural es acusado por Kelsen de pretender derivar la justicia a partir de un concepto dado de naturaleza, y esto, es lógicamente imposible. Dicho principio actuaría como un argumento axiomático a lo largo de toda su labor académica y se empeñaría una y otra vez en mostrar que ésta es una verdad evidente que debe ser tomada en cuenta.¹⁶

sistema, más que resultado de actos de cumplimiento, sea consecuencia de actos de imposición. Y entonces es probable que los particulares, en vez de sentirse ligados por el derecho, se consideren sometidos al poder. Por ello creemos que la seguridad jurídica no deriva simplemente de la imposición coactiva de los preceptos en vigor, porque la única seguridad genuina es la fincada en la justicia. Si la realización de un sistema legal justo es un valor positivo, la de un sistema legal injusto es un valor negativo”. García Máynez, Eduardo, “Vigencia, justicia y eficacia como elementos de la estructura ontológica del derecho”, *Memorias del X Congreso Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social (I.V.R.)*, México, UNAM, 1981, vol. V, pp. 11 y ss. Otra excepción a la afirmación arriba señalada es la obra intelectual del profesor Antonio Gómez Robledo. Véase Gómez Robledo, Antonio, *Meditaciones sobre la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, *passim*. Del mismo autor “El derecho natural en nuestro tiempo”, *Memorias del X Congreso Ordinario de Filosofía del Derecho...*, *op. cit.*, pp. 163-171. Para una visión general, aunque más contemporánea de autores mexicanos que no suscriben las tesis kelsenianas, *cf.* Irigoyen Troconis, Martha Patricia, *Iusnaturalistas y iuspositivistas mexicanos (ss. XVI-XX)*, México, UNAM, 1998, *passim*.

¹⁶ Autores que han hecho una revisión de las tesis kelsenianas han resumido en tres puntos las principales objeciones contra el derecho natural hechas por el profesor vienés. Una de éstas es justamente la que nos interesa destacar aquí: “c) las que hacen mención de la problemática del concepto de naturaleza y la no derivabilidad de la justicia a partir de ella (*naturalistic fallacy*)”. Serna, Pedro, “Modernidad, posmodernidad y derecho natural: un iusnaturalismo posible”, *Persona y Derecho*, 20, Pamplona, 1989, p. 162.

¿Existe realmente una separación entre el mundo del *ser* y el mundo del *deber ser*? ¿Es válida la afirmación que sostiene que no se pueden establecer proposiciones *deónticas* a partir de proposiciones *ónticas*? ¿Es verdad que una cosa es el derecho “tal como *es*” y otra “tal como *debe ser*”, tal y como lo habían señalado pensadores que siguiendo la estela de Bentham llegan hasta Hart? Para responder a estas preguntas es necesario remitirse muy sucintamente a David Hume y su paralogismo lógico, para abordar después la formulación que Moore hace de la falacia naturalista.

IV. LA DENOMINADA LEY DE HUME

David Hume, filósofo, empirista-escéptico, nace en Edimburgo el 26 de abril de 1711 y muere el 25 de agosto de 1776. Después de iniciar sus estudios jurídicos, los cuales no le atrajeron nunca especialmente, viaja a Francia donde permanecerá tres años: es allí donde escribe su libro *A Treatise of Human Nature* (*Tratado sobre la naturaleza humana*)¹⁷ entre 1739 y 1740, obra que escribe apenas teniendo 18 años de edad y de la que el propio Hume dirá: “Jamás hubo un esfuerzo literario más desafortunado que mi *Tratado de la naturaleza humana*; nació muerto de la imprenta y ni siquiera alcanzó la distinción de provocar el más leve murmullo por parte de los críticos”.¹⁸

Una vez vuelto a Inglaterra reelaborará en forma más precisa y detallada partes del *Tratado*. En el proceso de tal reelaboración aparecieron trabajos como *An Enquiry Concerning Human Understanding* (*Investigación sobre el entendimiento humano*) en 1748, y *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (*Investigación sobre los principios de la moral*) de 1751.¹⁹ De estos trabajos, el libro que particularmente nos interesa por ser donde plantea de manera central la cuestión de la *is-ought* es justamente el *Tratado sobre la naturaleza humana*.²⁰

¹⁷ Los estudiosos de Hume han señalado que esta obra no fue escrita en forma unitaria y continuada. Señalan que de los tres libros que se compone (*Del entendimiento*, *De las pasiones* y *De la moral*), los dos primeros se publicaron juntos en enero de 1739, y sólo un año después apareció el último de ellos. Cfr. Hume, David, *De mi propia vida*, trad. y presentación de Nydia-Lara Zavala, México, UNAM, 2004, p. 9.

¹⁸ *Ibidem*, p. 28. Cfr., Mellizo, Carlos, “Prólogo”, *Las investigaciones sobre los principios de la moral de Hume*, Madrid, Alianza, 1993, p. 7.

¹⁹ Cfr. Fassó, Guido, *Historia de la filosofía del derecho*, 2a. y 3a. ed., Madrid, Pirámide, 1982, pp. 215 y 216. Cfr. Cahn, Steven M. y Markie, Peter (eds.), *Ethics. History, Theory, and Contemporary Issues*, Nueva York, Oxford University Press, 1998, pp. 244-246.

²⁰ La edición que emplearemos es la preparada por F. Duque. Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*, 2a. reimp., Madrid, Tecnos, 1992.

En mi opinión, son tres los principios básicos que pueden encontrarse en el *Treatise of Human Nature* de Hume publicado en 1738, éstos son: i) una crítica a la concepción racionalista del mundo imperante hasta su época, y, por extensión en el caso del derecho, a la propuesta de un particular tipo de derecho natural, como es el de corte racionalista; ii) la propuesta de fundamentar los juicios morales y las acciones del hombre en los sentimientos, expresados a través del placer y el dolor de tales acciones, y iii) el error “inconcebible” de pasar del *ser* al *deber ser*.²¹

En rigor, los puntos ii) y iii) son meras consecuencias del principio i), es decir, del antirracionalismo que caracterizó toda la obra de Hume, y del que simplemente fue heredero, pues según MacIntyre dicha posición no fue sino legado de Hutcheson y antes en Shaftesbury.²²

Las anteriores coordenadas epistemológicas llevan a Hume a formular lo que para muchos es la más importante tesis antiiusnaturalista: el error lógico de deducir proposiciones de *deber* a partir de proposiciones de *ser*. En términos normativos, “ninguna conclusión preceptiva puede ser derivada lógicamente de una serie de premisas que no contengan al menos un precepto”.²³

El argumento se ha hecho especialmente célebre a lo largo de todo el siglo XIX y se encuentra —como las tesis anteriores— en el III libro del *Tratado de la naturaleza humana*. Ahí se puede leer lo siguiente:

²¹ Un estudio general de algunos de los argumentos centrales en el pensamiento de Hume en Stround, Barry, *Hume*, Londres, Routledge, 1977. Traducción al castellano de A. Zirión, *Hume*, México, UNAM, 1986.

²² “Aquello que resulta razonable que hagamos depende de la naturaleza de nuestra motivación. Por eso Hutcheson concluyó que la razón en cuanto tal no puede proporcionar ningún criterio independiente para la acción, y que no hay principio de moralidad de cuya verdad podamos asegurarnos simplemente al inspeccionarlo, sin examinar los hechos empíricos acerca de la naturaleza humana”. Y más adelante continúa: “Una parte deriva de Shaftesbury. Lo que Hutcheson aprendió de Shaftesbury era, en primer lugar, que las acciones son expresiones y productos de afectos o pasiones, y en segundo lugar, que no hay afecto o pasión natural mala por sí misma. Cuando juzgamos que una acción es virtuosa o viciosa, la juzgamos como expresión y producto de alguna pasión, cuando hacemos semejante juicio moral acerca de nuestros afectos, lo hacemos en la medida en que los juzgamos susceptibles de producir cierto tipo de acción en lugar de otro... En nuestros juicios de virtud o de vicio expresamos nuestras propias pasiones como favorables o desfavorables a aquellas pasiones expresadas en las acciones sobre las cuales juzgamos”. MacIntyre, Alasdair, *Justicia y racionalidad*, trad. de A. J. Sison, Barcelona, Eiusa, 1994, pp. 260 y 261. Esta tesis es igualmente compartida por recientes trabajos, *cf.* Elton, María, *La is-Ought Question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000, pp. 12 y ss.

²³ D’Agostino, Francesco, “Il diritto naturale e la fallacia naturalistica”, *Persona y Derecho*, 29, Pamplona, 1993, p. 182.

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 cópulas habituales de las proposiciones *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que 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. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro que una pequeña reflexión sobre esto subvertiría todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en las relaciones de objetos, ni es percibida por la razón.²⁴

¿Cuál es el verdadero sentido de este breve pasaje? ¿Cuál es su real interpretación? ¿Qué es exactamente lo que Hume tenía en la cabeza cuando escribió este párrafo? Aunque muchos lo consideran obvio, hay que decir que no se conoce con certeza cuál es el significado real de este pasaje, pues han sido muy distintas y de muy variados signos las interpretaciones que se le han dado, algunas de las cuales son especialmente controvertidas, fuertemente discutidas y hasta contradictorias.

Dichas controversias apuntan a distintos problemas o dificultades, desde aquellas que señalan la posibilidad de que el autor escocés pensara sólo en una simple inferencia de acuerdo con las reglas formales de la lógica deductiva, hasta las que establecen que Hume tenía en mente un concepto

²⁴ Hume, David, *Tratado...*, *op. cit.*, pp. 633 y 634. La traducción que hace María Elton del texto del *Treatise of Human Nature*, Oxford, L. A. Selby-Bigge, M. A., reimpresso en 1960, pp. 469 y 470 es: “En todos los sistemas de moral que me he encontrado hasta ahora, he observado siempre que el autor procede por algún tiempo de acuerdo al modo ordinario de razonar, y demuestra la existencia de Dios, o hace observaciones en relación al hombre; cuando de repente me sorprende de encontrar que, en vez de las cópulas, *es*, y *no es*, me hallo con un *debe*. O *no debe*, no conectado con las proposiciones anteriores. El cambio es imperceptible; pero es, sin embargo, de gran importancia. Debido a que ese *debe*, o *no debe*, expresa una nueva relación o afirmación, es necesario que ella se ponga de manifiesto y sea explicada; y al mismo tiempo que se dé una razón de lo que parece inconcebible, a saber cómo esa nueva relación puede ser deducida de otras enteramente diferentes de ella. Pero como los autores comúnmente no toman esa precaución, presumiré de advertirla a los lectores; y estoy persuadido de que esa pequeña atención puede subvertir todos los sistemas comunes de moralidad, y permitirnos ver que la distinción del vicio y de la virtud no está fundada solamente en relaciones de objetos, y que tampoco es percibida por la razón”.

más amplio de inferencia, tal como lo ha apuntado Höffe.²⁵ Algunas otras alcanzan incluso a cuestionarse “si el paso es ilegítimo sin más o de si sólo no puede ser realizado imperceptible o infundadamente”.²⁶

Otras definitivamente establecen claramente la contradicción de la cita en cuestión. Estableciendo, por una parte, la imposibilidad lógica enunciada, hasta una conexión lógica correcta entre el “es” y el “debe”. Así lo explica —entre otros— Bilbeny, al señalar que

la reflexión dedicada por Hume a distinguir entre los juicios con “es” y los juicios con “debe” ha tenido básicamente dos interpretaciones. Los primeros partidarios de la ética como análisis del lenguaje moral —desde el intuicionismo de Prichard hasta el prescriptivismo de Hare— mantienen que el filósofo ha querido declarar con aquella la imposibilidad de deducir lógicamente juicios prescriptivos a partir de proposiciones descriptivas. Posteriormente, y no lejos de este mismo ámbito analítico, otra interpretación sustenta que la susodicha reflexión no hace sino reclamar una conexión lógica correcta —hasta entonces preterida— entre los enunciados de hecho y los de valor o de alcance normativo.²⁷

Por otra parte, si la interpretación *standard* que se ha dado a este texto fuera correcta, esto es, si fuera verdad que de aserciones no morales dedujéramos aserciones morales, toda la moral de Hume sería contradictoria en sí misma, pues el propio Hume incurre en ella al señalar que “la razón *es* y sólo *debe ser* esclava de las pasiones”.

De este modo, los argumentos que impiden dar una respuesta única al problema planteado por Hume serían: i) la brevedad del pasaje referido, que en la obra general del pensador escosés ocupa una posición muy ínfima, casi podríamos decir, residual; ii) las variadas y controvertidas interpretaciones que se han hecho al texto del profesor escosés, las cuales van desde aquellas que confirman la interpretación *standard*, esto es, nunca un “debe” a partir del “es”, hasta las que lo contradicen; iii) la incógnita que deja sin resolver Hume, pues sólo enuncia lo que él que es un problema lógico; iv) el anacronismo del que fue acusado el principio de la inderivabilidad, pues la imposibilidad del “debe” a partir del “es” sólo fue discutido a finales del siglo XIX; finalmente, v) el argumento acerca de que lo realmente

²⁵ Höffe, Otfried, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, 2a. ed., México, Fontamara, 1997, p. 114. Cfr. D’Agostino, Francesco, “Il diritto naturale e la fallacia naturalistica”, *Persona y Derecho*, cit., p. 185.

²⁶ *Ibidem*, p. 114.

²⁷ Bilbeny, Norbert, *Aproximaciones a la ética*, 2a. ed., Barcelona, Ariel, 2000, p. 147.

preocupante para Hume no fue tanto un problema lógico, sino psicológico de la fuerza motivacional.

Todas estas cuestiones imposibilitan aceptar contundentemente un sentido unívoco del texto citado tal y como lo han hecho la mayor parte de los autores que sostienen una metaética no cognitivista. En rigor, se tendría que decir enfáticamente que Hume, en este punto, no fue lo suficientemente claro. Pasar de aquí a afirmar que el profesor escocés instauró una ley incontrovertible resulta muy arriesgado, por no decir imprudente.²⁸ Si esto es así, como creemos que es, entonces tal argumento tendría que ser considerado sólo en sus justas dimensiones, ni más ni menos.

Por lo que al derecho natural enraizado en el pensamiento de Aristóteles, la jurisprudencia romana clásica y Tomás de Aquino se refiere, se ha de decir que tal corriente de pensamiento está muy lejos de ser alcanzada por la “guillotina de Hume”, como lo ha señalado, entre otros, el profesor Massini, quien ha remarcado la tesis de que es inadmisibles intentar criticar una posición ética o jurídica cognitivista (iusnaturalista), empleando para ello la tesis de Hume.

V. EL CARÁCTER INDEFINIBLE DE BUENO Y LA FALACIA NATURALISTA EN G. E. MOORE

Uno de los pensadores que más influyó en la filosofía moral de Inglaterra en las primeras décadas del siglo XX fue sin duda George Edward Moore, filósofo que con sus importantes escritos contribuyó a mitigar la fuerte influencia de Hegel y Kant en la filosofía británica, y quien en *Principia Ethica* sentaría muchas de las bases del pensamiento ético posterior de corte analítico inglés. Sobre la base de la preocupación por estructurar una tesis metafísica relativa a la condición de los valores éticos,²⁹ Moore pondrá sus mejores esfuerzos por

²⁸ Véase, por ejemplo, cómo otros autores han remarcado el discutido principio humeano al calificar ese argumento como la “guillotina de Hume”. Y en algunos casos estos mismos han reconocido expresamente que cabe la posibilidad de que la atribución hecha a Hume del “abismo infranqueable” que separa al hecho del valor no se sostenga desde el punto de vista histórico, y que tal suposición haya sido hecha por los “neohumanos del movimiento del positivismo lógico que compartían con Hume una epistemología fenomenalista, la negación de la necesidad natural y una teoría emotivista de la moral”. Von Wright, Georg Henrik, “Ser y deber ser”, en Aarnio, A. E. *et al.* (comps.), *La normatividad del derecho*, Barcelona, Gedisa, 1997, pp. 89 y ss.

²⁹ La base metafísica del valor de Moore todavía estaba asentada, al final del siglo XIX, en una “concepción casi platónica de los valores como objetos abstractos, desligados de la

explicar la fundamental importancia que los valores tienen en el razonamiento práctico, particularmente en el terreno de la ética.

Thomas Baldwin, en el *Estudio introductorio* a la presentación de *Principia Ethica* que incluye el prefacio a la segunda edición, habrá de señalar cuáles son —en términos generales—, los argumentos centrales del libro: i) por una parte, la tesis de Moore de que casi todos los teóricos anteriores a él habían incurrido en una falacia, la “falacia naturalista”, la cual consistiría en lo inanalizable de “bueno”, del valor intrínseco, y ii) la propuesta de un “utilitarismo ideal”, no hedonista, el cual señala que siempre debemos actuar de tal modo que nuestro comportamiento tenga las mejores consecuencias posibles, no basadas únicamente en la simple maximización del placer.³⁰

La explicación de ambos argumentos lleva a Moore a buscar una respuesta a la pregunta sobre lo “bueno” y a separar analíticamente las distintas formas en que a tal pregunta cabe dar respuesta. Establecido esto, Moore acaba concluyendo la indefinibilidad de la palabra “bueno”. Sostiene que «bueno» es una definición *simple*, como lo es la palabra “amarillo”, la cual no puede ser explicada por los medios y formas que sean. En otras palabras: sólo pueden ser realmente definidos aquellos objetos o ideas *complejas* (por ejemplo, caballo), por tener la atribución de poder ser divididas en sus partes analíticamente. Los simples no. De este modo, “sólo la definición analítica, sería posible en el campo de las definiciones «reales», no «lexicales»”.³¹

Es justamente a partir de la imposibilidad de definir “bueno” que Moore formula la famosa tesis de la “falacia naturalista”, establecida en la última parte del párrafo 10 de los *Principia Ethica*:

Con todo, comúnmente se cometen errores de esta clase por lo que toca a “bueno”. Puede ser verdad que todas las cosas que son buenas son también algo más, tal como es verdad que todas las cosas amarillas producen una cier-

realidad empírica pero, no obstante, tan reales como cualquier objeto empírico. De acuerdo con esta nueva posición, pues, el error común de las teorías empirista e idealista de la ética consiste en que, al tratar de integrar los valores éticos en teorías más amplias que no son éticas (empiristas o metafísicas), no le hacen justicia a la distintiva realidad abstracta de los valores”. Baldwin, Thomas, “Estudio introductorio”, *Principia Ethica*, México, UNAM, 1997, p. 9.

³⁰ *Ibidem*, pp. 10 y 11. Con esta propuesta Moore es, en el fondo, un crítico mordaz de un particular tipo de utilitarismo, este es, el que trataba de identificar lo bueno como cualidad natural, con el placer como cualidad no natural. “Existe en este argumento del utilitarismo clásico una premisa de contenido psicológico-naturalista (“sólo el placer es bueno”). “Bueno” no estaba en ninguna premisa anterior a esta categórica estimación”. Bilbeny, Norbert, *Aproximaciones a la ética...*, *op. cit.*, p. 157.

³¹ Massini, Carlos I., “La falacia de la «falacia naturalista»”, *Persona y Derecho*, *cit.*, p. 52.

ta clase de vibración lumínica. Y es un hecho que la ética pretende descubrir cuáles son aquellas otras propiedades que pertenecen a todas las cosas buenas. Pero un enorme número de filósofos han pensado que, cuando nombran esas otras propiedades, están definiendo “bueno” realmente, y que no son, de hecho, “otras” sino absoluta y enteramente iguales a la bondad. A esta posición propongo que se le llame “falacia naturalista”, y me esforzaré ahora en ponerle fin.³²

De este modo, la falacia naturalista consistiría en pretender definir lo que no se puede definir, es decir, definir lo indefinible. “...en querer identificar la cualidad de «bueno» con alguna otra cualidad que puede darse de hecho en algo bueno, pero que no es «lo bueno en sí»”.³³ “Esto es falaz, y es a la vez naturalista porque «bueno» pretende ser definido por medio de categorías naturales, algo que no es natural”.³⁴

Así, quien pretenda definir lo “bueno”, en primer lugar tendrá que dar cuenta de la falacia naturalista, advirtiendo el fracaso de dicha empresa por haber establecido previamente que bueno como predicado ético no puede ser equivalente a ninguna propiedad natural: de conductas o caracteres de las personas. Esto es, utilizaríamos un argumento aparente para sostener que términos no éticos o *naturales* son verdaderamente predicados “morales”.³⁵

Para algunos autores, en realidad, siendo Moore antinaturalista y antimetafísico, se debería hablar de una falacia naturalista y una falacia metafísica, aunque ambas tengan en común el hecho de que un concepto como “bueno en sí”, sea definido a partir de términos descriptivos, con lo cual se hablaría de una falacia descriptivista, donde la naturalista sería una *subespecie*.³⁶

En resumen, el argumento de la falacia naturalista expuesto por Moore en *Principia Ethica* consistirá entonces en reducir lo bueno a algo natural no valorativo, o dicho de otra forma, en deducir o inferir que algo es bueno porque posee una cualidad natural no valorativa. Para Moore entonces lo bueno no es analizable y no posee un predicado natural o metafísico.

³² Baldwin, Thomas, *op. cit.*, p. 87.

³³ Cfr., Andorno, Roberto, “El paso del «ser» al «deber ser» en el pensamiento iusfilosófico de John Finnis”, *Persona y Derecho*, 34, Pamplona, 1996, p. 17.

³⁴ *Idem*.

³⁵ Billbeny, Norbert, *Aproximaciones a la ética...*, *op. cit.*, p. 154.

³⁶ Cfr. Höffe, Otfried, *Estudios sobre teoría del derecho...*, *op. cit.*, p. 119.

VI. LAS RESPUESTAS DE CARLOS IGNACIO MASSINI A HUME Y A MOORE

El profesor argentino Carlos Ignacio Massini Correa se ha opuesto enfáticamente a la validez tanto del supuesto error lógico denunciado por Hume, como de la llamada “falacia naturalista” ideada por Moore.³⁷

1. *La respuesta a David Hume*

En primer lugar, Massini impugna el argumento del filósofo escocés refutando el argumento que O'Connor formula en su libro *Aquinas and Natural Law*. En un segundo momento, ataca a la falacia denunciada por Moore desde diversos flancos: i) analiza la concepción semántica que dicha falacia supone; ii) pasa después a referirse a la teoría de la definición adoptada por Moore; iii) expone luego la univocidad con que utiliza el término —y la noción— “bueno” o “bien”, e inmediatamente después desarrolla la particular explicación de la “sobreviniencia” detallada por Hare, y, finalmente, iv) explica la negativa de Moore a la posibilidad de un conocimiento racional del bien ético cuando interviene la noción clásica de “naturaleza”. Con esto, el profesor argentino demuestra cómo la ética realista, y en el caso del derecho, el derecho natural de corte aristotélico-tomista, quedan a salvo de la tan difundida falacia naturalista y del paralogismo lógico de Hume. En este orden reseñaremos brevemente el primer argumento relativo al pensador escocés y profundizaremos un poco más en Moore.

D.J. O'Connor acusa a Tomás de Aquino de haber fundado su doctrina moral violando la ley de Hume, lo que a todas luces invalidaría toda su ética. Massini hace ver que el autor de *Aquinas and Natural Law* incurre en una serie de errores motivados en buena medida por su desconocimiento palmario del pensamiento del Aquinate.³⁸ En primer lugar, su convicción acerca de que el conocimiento de las esencias es, para Tomás de Aquino, meramente intuitivo y no, como es lo correcto, producto de una abstracción.

En un segundo momento, la errónea identificación, atribuida al Aquinate, entre certeza y evidencia, que le lleva a concebir esta última como un

³⁷ Cfr. Massini, Carlos I., *La falacia de la falacia naturalista*, op. cit. Del mismo autor, “La falacia de la «falacia naturalista»”, *Persona y Derecho*, 29, 1993, pp. 47-95.

³⁸ El libro del filósofo analítico es O'Connor, D. J., *Aquinas and Natural Law*, Londres, Macmillan, 1967.

estado del espíritu puramente subjetivo, y no, como realmente lo entendió Santo Tomás, como un estado objetivo de cosas que pueden ser percibidas en forma inmediata por el intelecto.

Una tercera imprecisión es la consideración de los primeros principios como tautológicos, atribuyendo al Aquinate una doctrina duramente cuestionada y de filiación ockamista como es la doctrina de los dos nombres.³⁹

A propósito de lo anterior, Massini explica con toda claridad que Tomás de Aquino fue consciente de la imposibilidad lógica de que en la conclusión de una inferencia aparezca un elemento prescriptivo o deóntico que no esté contenido antes en las premisas. Sucede simplemente que Santo Tomás a veces argumentaba entimemáticamente, es decir, dando por supuesta una premisa. Por eso, el primer principio práctico está supuesto en todo el razonamiento ético del Aquinate, sirviéndole además “de fundamento lógico al carácter prescriptivo o deóntico de los razonamientos que incluyen proposiciones sobre la naturaleza humana”.⁴⁰ Y por tanto, contra lo que piensa O'Connor, las proposiciones normativas de la ética naturalista no se infieren de proposiciones meramente descriptivas, sino que incluyen una premisa de carácter normativo que justifica racionalmente la conclusión.⁴¹

La objeción de Massini a Hume se puede resumir con las siguientes palabras del profesor argentino:

La ética de Tomás de Aquino, en consecuencia, no puede ser impugnada en nombre de la “ley de Hume”; de proposiciones deónticas y descriptivas infiere preceptos más determinados y el carácter normativo de estas conclusiones se funda en la regla lógica según la cual la conclusión debe seguir a la parte más “débil”: en este caso, las proposiciones normativas.⁴²

2. *La respuesta a Moore*

A. *La cuestión semántica en la formulación de la falacia naturalista*

Recuerda Massini que para Moore “el significado de una palabra ha de ser un objeto determinado y sólo uno, de modo tal que se pueda sustituir exactamente la palabra signifiante por la cosa significada”,⁴³ y que una definición

³⁹ Massini, Carlos I., “La falacia de la «falacia naturalista»”, *op. cit.*, p. 104.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 105.

⁴¹ *Idem*.

⁴² *Idem*.

⁴³ Massini, Carlos I., “La falacia de la «falacia naturalista»”, *op. cit.*, pp. 70 y 71.

que no reproduzca solamente el uso lingüístico (este no es relevante para la ética), sólo es posible para un objeto complejo, pues de éste sí podemos designar sus partes, analizar los elementos que lo integran, etcétera (por ejemplo, “caballo”), no así para las cosas o nociones simples como lo es la palabra “bueno” o “amarillo”, las que, como hemos visto, son indefinibles. “...Cada palabra designa un objeto. Si quisiéramos reproducir el significado de una palabra que designa un objeto simple, confundiríamos dos objetos entre sí”.⁴⁴ En este tenor, evidentemente “bueno”, no puede ser definido sino sólo como “bueno”, es decir, “bueno es bueno”, y eso es todo lo que se puede decir.

Massini cree que esta particular semántica mooreana no es sino la versión moderna de la doctrina nominalista “de los dos nombres”, según la cual los dos elementos principales de la predicación son idénticos realmente. Según esta teoría, una predicación verdadera se realiza uniendo diversos nombres de la misma cosa; cuando ello no fuera posible, resultaría imposible la predicación.

Sin embargo, la idea anterior ni es unánimemente aceptada, ni tiene un fundamento sólido. Para mostrar esto recurre Massini a la semiótica realista, y más específicamente a un argumento de Mauricio Beuchot que establece que

la relación entre sujeto y predicado, aunque significa cierta identidad (material), implica también cierta diversidad (formal). Cuando decimos que el hombre es blanco, significamos que se da una identidad material o de concreción entre el sustrato hombre y la forma cualitativa del blanco que lo caracteriza. Pero no estaríamos dispuestos a significar también que el hombre es idéntico a la blancura. Esta diversidad de significado de sujeto y predicado se manifiesta en la diversidad de función que cumplen dentro de la proposición...: el sujeto o argumento representa a la materia individualizada o individuo material y el predicado o functor representa a la forma determinante o propiedad concretizada en el individuo.⁴⁵

Desde esta postura es posible entonces formular proposiciones tales como “«bueno es lo perfectivo de otro a modo de fin», ya que «bueno» significa el objeto determinable o material, y perfectivo... la forma determinante que lo hace ser tal”⁴⁶. Igual que si decimos «bueno es lo apetecible». El sujeto sería lo bueno (el ente), y lo apetecible lo que determinaría al sujeto.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 71.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 72.

⁴⁶ *Idem*.

Termina Massini señalando que el prejuicio impidió que Moore pudiera comprender que existe la posibilidad de formular expresiones con sentido que incluyan el vocablo bueno, “y ha debido postular la existencia de un misterioso «objeto no natural», cognoscible sólo por intuición, al que correspondería la palabra «bueno»”.⁴⁷

B. *La teoría de la definición de Moore*

Según Massini, Moore reconoce astutamente que buscar la verdadera naturaleza de “bueno” a través de una definición sólo descriptiva o analítica, esto es, excluyendo la estipulativa y la lexical, conduce indefectiblemente a los resultados obtenidos por el profesor de Cambridge, es decir, a la imposibilidad de poder definir “bueno”. Y es que según el profesor argentino, la crónica del fracaso anunciado por Moore es bastante lógica, pues obviamente no parece posible el análisis de una noción tan general como “bueno”. En todo caso, lo único que podría intentarse sería una definición “real—no meramente semántica o sintáctica— y esencial, es decir, ordenada a conocer el modo de ser de la realidad definida”.⁴⁸

Sin embargo, el propio Massini reconocerá más adelante que incluso proponer una definición esencial de “bueno” no es dable, pues es una propiedad que trasciende todas las categorías, y no se encuentra para esta noción un género próximo y una diferencia específica.⁴⁹ A lo sumo, se podrá lograr una cuasi-definición, que sirva para la mostración u ostentación de esa especial propiedad de “bueno”. Por tanto, incluso una definición que se pretendiera esencial en el más estricto sentido, tendría serias dificultades.

C. *La polisemia de “bueno”*

Otro aspecto que destaca Massini en la propuesta mooreana es la que tiene que ver con la estrechez y profunda univocidad con la que se mueve Moore a la hora de intentar definir “bueno”. Al respecto, Massini recuerda los interrogantes éticos expuestos por Moore al inicio del capítulo II de su obra: i) ¿qué se da a entender con “bueno” en general?; ii) ¿a qué cosa se aplica «bueno» como predicado?, y iii) ¿qué medios existen para lograr cosas “buenas” en sí?

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 74.

A juicio de Massini, estos interrogantes pueden ser reducidos a dos: i) “bueno en general”, por ejemplo, bueno consiste en X, Y o Z, y ii) “bueno en particular”, cuando nos referimos a una conducta buena, por ejemplo, “saber es bueno”. “En ambos casos «bueno» se predica por la participación lógica de las realidades mentadas en la noción general de bueno”.⁵⁰

Massini pretende establecer con esto que muchas de las dificultades con las que Moore se enfrentó se debieron en gran medida al carácter *unívoco* que atribuyó a la noción de “bien” o “bueno”, desconociendo su carácter *analógico*, lo que finalmente lo llevó a considerar dicha noción indefinible y cognoscible sólo por una intuición subjetiva.

Volviendo nuevamente a la tradición aristotélico-tomista, Massini recuerda que para dicha tradición, “bien” o “bueno” es una noción analógica, que se predica de forma diversa de diferentes realidades que pueden calificarse como buenas. Así, es posible entonces que podamos llamar a una persona buena, o a una acción también buena, o que en el caso de Dios digamos que es bueno. Los sentidos de todos estos predicados, si bien no son idénticos, guardan entre sí ciertas semejanzas.⁵¹ Massini refuerza su argumento con los de Kalinowski, quien reconoce igualmente que la noción de “bien” es analógica.⁵²

Finalmente, el profesor argentino concluye en este punto que el desconocimiento del carácter analógico de “bueno” o “bien” conduce indefectiblemente a Moore a sostener su carácter de propiedad simple o no definible, lo que no le permite ver que realidades tan diferentes como una conducta, un tipo de conductas, un medio para un fin o algo valioso en sí mismo puedan ser comprendidos en un sentido analógico. Así, estas realidades participarían de una misma *ratio nominis* aunque no signifiquen exactamente lo mismo.⁵³

Cuando —siguiendo a Hare— se habla de “sobreviniencia” o “super-*vinencia*” de “bueno” se alude a que «bueno» no puede ser reducido a las propiedades por las que calificamos a un objeto o a una acción como buena, negando *a priori* la capacidad racional del hombre para conocer el bien y sólo dejando tal conocimiento en las emociones, en la intuición de lo que es bueno, o en el uso prescriptivo de las proposiciones.

Para Massini, como para toda la tradición iusnaturalista clásica, la bondad de una acción, de una norma, de un hábito o de una cosa u artefacto no se ciñe a las cualidades accidentales de ellos, sino que los trasciende. Desde

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ *Ibidem*, p. 76.

⁵² Kalinowski, *cit.* por Massini, en *ibidem*.

⁵³ *Ibidem*, p. 77.

argumentos tomistas, Massini explica que hay dos modos de considerar el ente: el de las categorías y el de los trascendentales. El primero refleja los modos específicos en que las cosas son, modos que son distintos y separados de los demás, y mientras que los trascendentales son los modos generalísimos en que las cosas son. Ambos evidencian aspectos comunes a todo ente, que la noción pura de ente no explicita; “no designan nada además del ente, sino que expresan nociones de su misma extensión, aunque de diversa comprensión. Así, al afirmar que todo ente es uno, no queremos significar que sea algo más que ente, sino que llamamos la atención sobre un aspecto del ente: su unidad”.⁵⁴

Por otra parte, la bondad del ente no se reduce a sus notas “categoriales”: tamaño, peso, color, etcétera, sino que las trasciende, es “sobreviniente” a ellas. Dice el profesor Massini, que

este carácter “sobreviniente” o “trascendente” del bien respecto de sus notas categoriales, esta referencia suya a una tendencia o deseo que es lo que justifica el calificativo de «bueno», no excluye sino antes bien incluye, la posibilidad de su conocimiento intelectual y, en especial, a través del uso discursivo de la razón.⁵⁵

Así, para la concepción clásica la noción de bien significa la ordenabilidad del ente hacia el apetito. Es una relación entre el acto de ser y el deseo o tendencia.

Finalmente, la trascendencia del bien a sus puras notas categoriales puede ser objeto del conocimiento humano *real*, i) por vía de la evidencia, o ii) por vía de inferencia, no habiendo aquí falacia alguna.

De lo anterior, en primer lugar, es claro que ni el error lógico anunciado por Hume, ni la falacia naturalista de Moore alcanzan a la ética tomista (esta misma afirmación puede hacerse extensiva al derecho natural clásico –JSS).

En segundo lugar, los argumentos de Hume y Moore son, en definitiva, consecuencia de un rechazo de la ética o derecho objetivos. Pero la razón moral sólo lo es en la medida en que se trasciende a sí misma. Dicho de otra manera, sólo puede haber moral allí donde se reconoce una instancia de apelación que no es el sujeto mismo.

En definitiva, Massini está convencido que tanto la ética de Tomás de Aquino como la exposición que hace del derecho natural no pueden ser alcanzadas ni por Hume ni por Moore, porque el argumento tomista se

⁵⁴ *Ibidem*, p. 79.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 80.

centra en el razonamiento y en el silogismo práctico, en los cuales no es necesario recurrir a ninguna instancia metafísica ni teológica para fundamentar la ética y el derecho. En este silogismo se sigue una regla que es clara y básica: una de las dos premisas que se presentan en su estructura contiene un elemento deóntico, luego, la conclusión contendrá necesariamente un elemento deóntico, prescriptivo o valorativo, en virtud de la regla según la cual la conclusión seguirá siempre la parte más débil.

VII. CONCLUSIÓN

Llegados a este punto, parece coherente proponer como conclusión general de lo expuesto hasta aquí la de que tanto la ética aristotélica-tomista como el derecho natural de igual ascendencia no incurren en el error lógico denunciado por Hume, ni tampoco en la falacia naturalista expuesta por Moore. Antes bien, ofrecen argumentos racionales para oponerse a dichas acusaciones, y —quizá lo más importante— proponen explicaciones significativamente relevantes para aceptar —de una vez por todas— que se puede conocer objetivamente el “bien” o lo “bueno” para el hombre, como es el hecho del respeto incondicionado por la vida humana y el derecho que lo protege del no nacido, ofreciendo de paso una especie de desenmascaramiento de todos aquellos que siguen utilizando la falacia naturalista para defender sus ideologías desde supuestos argumentos racionales presentados —claro está— como jurídicos.

VIII. BIBLIOGRAFÍA

- ANDORNO, Roberto, “El paso del «ser» al «deber ser» en el pensamiento iusfilosófico de John Finnis”, *Persona y Derecho*, 34, Pamplona, 1996.
- BALDWIN, Thomas, “Estudio introductorio”, *Principia Ethica*, México, UNAM, 1997.
- BILBENY, Norbert, *Aproximaciones a la ética*, 2a. ed., Barcelona, 2000.
- CAHN, Steven M. y MARKIE, Peter (eds.), *Ethics. History, Theory, and Contemporary Issues*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- COSSÍO, José Ramón, “Nota del compilador”, en SCHMILL, Ulises, *Lógica y derecho*, México, Fontamara, 1993.
- D’AGOSTINO, Francesco, “Il diritto naturale e la fallacia naturalistica”, *Persona y Derecho*, 29, Pamplona, 1993.

- ELTON, María, *La is-Ought Question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume*, Pamplona, Universidad de Navarra, 2000.
- ERRÁZURIZ MACKENNA, Carlos José, *La teoría pura del derecho de Hans Kelsen*, Pamplona, Eunsa, 1986.
- FASSÓ, Guido, *Historia de la filosofía del derecho*, 2a. y 3a. ed., Madrid, Pirámide, 1982.
- GARCÍA MÁYNEZ, Eduardo, “Vigencia, justicia y eficacia como elementos de la estructura ontológica del derecho”, *Memorias del X Congreso Ordinario de Filosofía del Derecho y Filosofía Social (I.V.R.)*, México, UNAM, vol. V, 1981.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio, *Meditaciones sobre la justicia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- HÖFFE, Otfried, *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, 2a. ed., México, Fontamara, 1997.
- HUME, David, *De mi propia vida*, trad. y presentación de Nydia Lara Zavala, México, UNAM, 2004.
- , *Tratado de la naturaleza humana*, 2a. reimp., Madrid, Tecnos, 1992.
- IRIGOYEN TROCONIS, Martha Patricia, *Iusnaturalistas e iuspositivistas mexicanos (ss. XVI-XX)*, México, UNAM, 1998.
- KELSEN, Hans, *Reine Rechtslehre. Einleitung in die Rechtswissenschaftliche Problematik*, Viena, Franz Deuticke Verlag, 1934. En castellano aparece hasta 1941, bajo el título de *Teoría pura del derecho. Introducción a la problemática científica del derecho*, Buenos Aires, Losada, 1941.
- , *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, Julius Springer, 1925. Hay una traducción al castellano hecha por L. Legaz y Lacambra, *Teoría general del Estado*, Barcelona, Labor, 1934.
- , *Reine Rechtslehre. Mit einem Anhang: das problema der Gerechtigkeit, Zweite, vollständig neu bearbeitete und erweiterte Auflage*, Viena, Franz Deuticke Verlag, 1979. Traducción al castellano de R. Vernengo, *La teoría pura del derecho*, México, UNAM, 1979.
- MACINTYRE, Alasdair, *Justicia y racionalidad*, trad. de A. J., Sison, Barcelona, Eiusa, 1994.
- MASSINI CORREAS, Carlos I., *La falacia de la falacia naturalista*, Mendoza, Edium, 1995.
- , “La falacia de la «falacia naturalista»”, *Persona y Derecho*, 29, 1993.
- MELLIZO, Carlos, “Prólogo”, *Las investigaciones sobre los principios de la moral de Hume*, Madrid, Alianza, 1993.

- O'CONNOR, D. J., *Aquinas and Natural Law*, Londres, Macmillan, 1967.
- PUTNAM, Hilary, *The Collapse of the Fact/Value Dichotomy and Other Essays*, Massachusetts, Harvard University Press, 2002. Traducción al castellano de F. Forn i Argimon, *El desplome de la dicotomía hecho-valor y otros ensayos*, Barcelona, Paidós, 2004.
- PUTNAM, Hilary y HABERMAS, Jürgen, *Normas y valores*, trad. J. Vega y F. Gil, Trotta, Madrid, 2008.
- SCHMILL ORDÓÑEZ, Ulises, *Jurisprudencia y teología en Hans Kelsen* (documento de trabajo), México, ITAM, 2000.
- , *Teoría del derecho y del Estado*, México, Porrúa, 2003.
- y VERNENGO, Roberto, *Pureza metódica y racionalidad en la teoría del derecho. Tres ensayos sobre Kelsen*, México, UNAM, 1984.
- SERNA, Pedro, “Modernidad, posmodernidad y derecho natural: un iusnaturalismo posible”, *Persona y Derecho*, 20, Pamplona, 1989.
- STROUND, Barry, *Hume*, Londres, Routledge, 1977. Traducción al castellano, de A. Zirió, *Hume*, México, UNAM, 1986.
- VON WRIGHT, Georg Henrik, “Ser y deber ser”, en AARNIO, A. *et al* (comps.), *La normatividad del derecho*, Barcelona, Gedisa, 1997.