



OPÚSCULO FILOSÓFICO

Año XVIII | Nro. 40 | enero-junio 2025 | Mendoza, Argentina

ISSN 2422-8125 (en línea) | ISSN impreso 1852-0596

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/index>

Recibido: 6 MAR 2025 | aceptado: 18 ABR 2025

pp. 1-61

El modo “político” de gobernar según Tomás de Aquino. La problemática en algunas interpretaciones contemporáneas

*The “Political” Mode of Governing
According to Thomas Aquinas:
The Problem in Some Contemporary
Interpretations*

Carlos I. Massini-Correas



<http://orcid.org/0000-0002-9737-1996>

Universidad de Mendoza
Mendoza, Argentina
carlos.massini@um.edu.ar

Resumen: En el ámbito de lo político Tomás de Aquino no solo estudió las “formas de gobierno”, sino también los “modos de gobernar”, es decir, las diferentes formas en las que se ejercitan las acciones de gobierno. Para el Aquinato, el caso central o paradigmático del gobierno

es el que llama “político”, en oposición a los modos “despóticos”, “reales” o “tiránicos”. Esta doctrina ha sido renovada y desarrollada por algunos filósofos contemporáneos, entre otros, Francois Daguet, John Finnis y Francesco Viola. Este artículo analiza sus contribuciones al desenvolvimiento de esa doctrina, así como sus posibles aplicaciones a la praxis política contemporánea.

Palabras clave: política, gobierno, modos de gobernanza, Tomás de Aquino, gobierno del derecho, razón práctica.

Abstract: In the political sphere, Thomas Aquinas not only studied the "forms of government" but also the "modes of governing," that is, the different ways in which government actions are exercised. For Aquinas, the central or paradigmatic case of government is what he calls "political," as opposed to "despotic," "royal," or "tyrannical" modes. This doctrine has been renewed and developed by several contemporary philosophers, including François Daguet, John Finnis, and Francesco Viola. This article analyzes their contributions to the development of this doctrine, as well as its possible applications to contemporary political praxis.

Keywords: politics, government, modes of governance, Thomas Aquinas, rule of law, practical reason.

1. Introducción

Antes de entrar al desarrollo del tema elegido, resulta conveniente precisar, a modo de introducción, algunos aspectos generales: metodológicos, temáticos y bibliográficos, que pueden esclarecer al lector el modo de abordaje, el método y la finalidad de este trabajo. En primer lugar, parece oportuno preguntarse: ¿por qué recurrir una vez más a Tomás de Aquino, filósofo y

teólogo característico de la Edad Media, en especial en un área del pensamiento - el referido a la política - que frecuentó tan poco y pareciera que con escaso interés? La respuesta a esta cuestión ha sido dada por el autor de estas líneas en otros lugares, pero no está de más reiterarla sintéticamente aquí; esta respuesta puede formularse así: de un estudio riguroso y desinteresado de la historia del pensamiento occidental surge que, en la gran mayoría de los casos, quienes cultivan de modo riguroso la filosofía, y en especial la filosofía práctica, lo hacen en el contexto y con los métodos y supuestos propios de alguna *tradición de pensamiento*. En otras palabras, en filosofía nadie comienza a pensar desde cero, sino a partir de los problemas y respuestas que otros autores han planteado e intentado responder, en especial de aquellos que han dado origen a una estirpe o escuela filosófica; esta estirpe requiere, para ser tal, que se la continúe, se la defienda, se la corrija y se la desarrolle, dando vida de este modo a lo que Giuseppe Abbà denomina una “tradición de investigación” (Abbà, 1996).

Uno de esos autores, y de los más relevantes, que han dado origen con su obra a una tradición de investigación filosófica pluricentenaria ha sido indudablemente Tomás de Aquino. Resulta prácticamente imposible presentar una bibliografía completa acerca de este autor y esta tradición, ya que ella resultaría inabarcable, por lo que se remitirá aquí al libro de James A. Weisheipl (1983) *Friar Thomas D'Aquino: his life, thought, and Works*, que es realmente valioso en casi todos los aspectos, así como al volumen colectivo *The Cambridge Companion to Aquinas*, editado por Norman Kretzmann y Eleonore Stump (1995). Por otra parte, corresponde consignar

que existen varias modalidades, corrientes o estilos en el contexto de la amplia tradición tomista de pensamiento; una de las más recientes es la que se ha denominado “tomismo analítico”, cuyos orígenes pueden situarse en algunas de las obras del jesuita Frederick Copleston (1991, p. 243 ss) y tiene a su mayor difusor actual en el antiguo profesor de la Universidad Saint Andrews de Escocia, John Haldane (2009). El autor de estas líneas tiene desde hace unos años una positiva afinidad con esta corriente, aunque no de un modo excluyente o inconcuso (Massini-Correas, 2019a, p. 179 ss).

Pero además del carácter tradición-dependiente de los estudios contemporáneos sobre el pensamiento de Tomás de Aquino, aquellos trabajos que se han centrado en los aspectos políticos de sus ideas han sido objeto muchas veces de aproximaciones prejuiciosas o partidistas, ya sea monárquicas, democristianas o de otras perspectivas político-parcialistas. En esta disputa de parcialismos, a principios del siglo XX predominaron los monárquicos, tal como puede verse, entre varios otros, en el libro de Víctor Bouillon *La politique de Saint Thomas*, dedicado a Charles Maurras, y en el que aparece el Aquinate como un defensor acérrimo y excluyente del monarquismo más completo¹. En el presente estudio, y procurando abandonar todo sectarismo, se intentará un abordaje de la problemática *sine ira et studio*, como lo proponía Tácito, es decir, en un esfuerzo por

¹ Véase la traducción castellana: Bouillon, 1965. Asimismo, véase: Lagor, 1948), (J-L. Lagor es el pseudónimo de Jean Madiran). También conviene consignar la perspectiva de quienes hacen de Aquino un precursor directo de la democracia cristiana, en especial Maritain, 1966 y sus seguidores, como Yves Simon, Emmanuel Mounier, Luigi Sturzo y varios más.

descubrir y reformular las contribuciones centrales del Aquinatense a la tradición del pensamiento político occidental, ensayando precisar uno de sus aportes más relevantes a la filosofía práctica, la referida al modo de ejercer el gobierno, intentando contribuir de ese modo al pensamiento filosófico-político, inclusive al que se desarrolla en nuestros días confusos y problemáticos.

En esta oportunidad se contará con la cooperación de los progresos editoriales realizados en los últimos años, principalmente, aunque no de modo exclusivo, en el ámbito cultural anglosajón². Pero también habrán de tenerse en cuenta especialmente los problemas que plantea lo reducido y disperso de las fuentes aquinatenses en materia de pensamiento político; en efecto, tal como lo precisa Francois Daguet, es necesario subrayar

el carácter limitado de las fuentes tomasianas. La única obra que encara el tema principalmente, el *De Regno*, está inacabado³, y el comentario de la *Política* de Aristóteles, también él inconcluso, solo aporta sobre la cuestión del mejor modo de gobernar pocas aclaraciones significativas. Si bien lo esencial de la respuesta a estas cuestiones se encuentra en dos artículos relevantes de la *Summa Theologiae*, se trata solo de dos artículos. Este carácter restringido de las fuentes explica, por una parte, las interpretaciones muchas veces contradictorias de las que han sido objeto y, por otra parte, mueve a una cierta

² Entre muchos otros, véase: Westberg, 2002; Russell, 2011; Schneewind, 2012; y Macintyre, 2006 y varios más.

³ Además, durante cierto tiempo varios autores pusieron en duda la autenticidad de este opúsculo; véase en este punto: Torrell, 2002, 189.

prudencia en las conclusiones a las que se pretende arribar (Daguet, 2015, pp. 267-268).

Por otra parte, el presente estudio no se centrará en la cuestión - abordada varias veces por el Aquinate - de las “formas de gobierno”, retomada por muchos autores y que ha alcanzado una amplia difusión cultural (Ramírez, 1956, p. 9 ss; Demongeot, 1959), sino en otra cuestión paralela, estudiada de manera más circumscripta por Tomás, pero que puede tener hoy en día una mayor relevancia tanto en materia de principios como en el ámbito de la praxis política concreta. Esta cuestión no se refiere a las diversas formas institucionales de la *polis*, sino más bien a los diversos modos de ejercer el gobierno político, es decir, de lo que en nuestros días se denomina a veces “gobernanza” o bien “tipos de gobierno” (Daguet, 2015, p. 285). En otras palabras, no se estudiará aquí la cuestión de si el “régimen” de gobierno ha de ser monárquico, aristocrático, democrático (con sus correspondientes desviaciones) o bien mixto, sino fundamentalmente las características del ejercicio efectivo de la autoridad política, sea cual sea la forma institucional de gobierno vigente en cada caso, si bien, tal como se verá más adelante, la cuestión de la forma de gobierno “mixta” tiene también cierta relevancia respecto a la referida al modo de gobernar.

Ahora bien, para realizar ese estudio, se comenzará por explicitar lo analizado y desarrollado sobre esa cuestión por tres relevantes autores contemporáneos, de diferentes tradiciones lingüísticas: Francois Daguet, profesor en el *Studium des Dominicains* de Toulouse, John Finnis, profesor emérito de la *Oxford University* y de la *Notre Dame University*, esta última en

los Estados Unidos, y Francesco Viola, profesor emérito de la *Università di Palermo*, para pasar luego a realizar algunas conclusiones propias de esos análisis y a una breve consideración acerca de las virtualidades de esa doctrina del Aquinate para la valoración del ejercicio del gobierno político en las comunidades de nuestros días.

2. La interpretación de Francois Daguet

En este apartado se hará referencia puntualmente a una de las obras del dominico francés, en la que aborda específicamente el pensamiento político del Aquinate, y a la que ya se ha hecho mención más arriba. En ese libro, en el que se explicita y comenta la totalidad de la doctrina política de Tomás de Aquino, Daguet desarrolla su interpretación de un texto del *Comentario a la Política*, en el que se efectúa una distinción, que originalmente hace Aristóteles, entre dos diferentes “modos de gobernar”: el “gobierno real” y el “gobierno político”. El texto del Aquinate - según la traducción de Daguet - es el siguiente:

cuando un hombre tiene la prelacia de manera absoluta y en todos los ámbitos (*simpliciter et secundum omnia*), el régimen se denomina *real*; cuando tiene la prelacia según las reglas de la ciencia, es decir, según las leyes establecidas por la ciencia política, el régimen se denomina *político*: en el sentido de que por una parte ese hombre [gobernante] dirige, en todo aquello que está sometido a su poder, y por la otra, él está siendo

gobernado, en aquellos dominios en los que está sometido a la ley (Daguet, 2015, p. 286)⁴.

En ese mismo lugar, el teólogo y filósofo dominico sostiene que este comentario tomásiano se ve afectado por una mala traducción del texto aristotélico por parte de Guillermo de Moerbeke, para quien la opinión presentada en el texto del Estagirita - que el régimen de gobierno real es absoluto y el político es acorde con las reglas de la ciencia política y por tanto alternado - no se refiere propiamente a la alternancia del poder, sino más bien a dos dimensiones de una misma forma de gobernar, la real y la política. El resultado de todo esto es que Tomás termina adoptando una solución cercana al texto de Moerbeke pero doctrinalmente conforme al pensamiento del Estagirita; “la ciudad - escribe el Aquinate en este punto - puede ser gobernada por dos regímenes, el político y el real. El régimen real se da cuando el que gobierna la ciudad tiene una potestad plena; y el político cuando el gobernante tiene una potestad limitada (*coarctatam*) según las leyes de la ciudad” (de Aquino – de Alvernia, 2001, p. 37). Por todo ello, según Daguet,

es posible afirmar con toda certeza que, para Tomás de Aquino, fiel en este punto a Aristóteles, el ‘gobierno real’ se caracteriza por una plenitud de poder sobre los ciudadanos, mientras que en el ‘gobierno político’ el poder resulta encuadrado y regulado por las instituciones [y leyes] de la ciudad (de Aquino – de Alvernia, 2001, p. 59).

⁴ Véase también el original latino: Tomás de Aquino, 1966, p. 6 (L. I, l. 1, 13); o bien la traducción española: de Aquino - de Alvernia, 2001, p. 38.

Pero sucede que, un poco más adelante, en la Lección III de esa Primera Parte, el Aquinate manifiesta que “se constata también que el intelecto o razón domina el apetito [sensible] pero a través de un gobierno *político y real*, que es aquel que vale para los hombres libres, en el que es posible contradecir en cierta medida [al gobernante]” (de Aquino – de Alvernia, 2001, p. 59). Ahora bien, ¿de qué se trata en el caso de este gobierno “político y real”, que sería el que corresponde para los hombres libres? ¿Será un nuevo modo de regir las comunidades mayores, mixtura del modo “real” y del modo “político”? ¿O significará más bien de que aquí se toma la expresión “político” en sentido más amplio, como abarcando los modos de gobierno “real” y “político”, este último en sentido estricto?

La respuesta de Daguet en este punto ha sido sintetizada por su autor del siguiente modo:

[Tomás] dice que ese gobierno ‘político y real’ reenvía a la manera en la que los hombres libres son conducidos por su gobernante, guardándose la posibilidad de obrar [a veces] en sentido contrario o bien con la posibilidad de sustraerse a los preceptos del rey o del príncipe. En definitiva, el sentido que Tomás da a la expresión (“gobierno político y real”) es claro: se trata de un modo real de gobierno, es decir, que reconoce la prioridad y el poder del gobernante, pero que es político en el sentido de que [el ejercicio del] este poder no es absoluto o pleno, en la medida en que los ciudadanos pueden [en ciertos casos] sustraerse a él. Y se puede agregar que estos desarrollos muestran que, para Tomás, la distinción entre gobierno real y gobierno político no se refiere a las condiciones de acceso al poder, a la duración de las funciones o a la alternancia entre

gobernantes y gobernados. Estos aspectos podrán tener su importancia, pero no son esenciales a la distinción de los modos [de gobernar] (Daguet, 2015, p. 288).

En otras palabras, según Daguet, resulta lo más adecuado pensar que, para Aquino, la mejor forma de gobernar a los hombres es la que reúne los dos elementos o dimensiones siguientes: a) que la *forma de gobierno* sea una mixtura de monarquía, aristocracia y democracia, y b) que el *modo* como se ejerce el gobierno o *modalidad de gobernar* sea “político”, es decir, limitado por las instituciones y leyes de la comunidad política. En el primer caso, siguiendo en esto al Estagirita, Tomás de Aquino considera que el régimen mixto es el que asegura la mayor estabilidad de la comunidad, en razón de que todos los estamentos que componen la polis (el líder, los superiores y el pueblo común) participan en el poder. En el caso del modo de gobernar, la coexistencia de las diferentes formas asegura que el modo de gobierno habrá de ser “temperado” o “limitado”, ya que cada una de esas formas limitará los riesgos inherentes a las otras.

Y es por ello que, si bien Aquino afirma en varios lugares que la monarquía sería la mejor forma de gobierno, es claro que lo hace en teoría o “en absoluto”, ya que cuando habla de la praxis política, en la condición actual de los hombres, prefiere claramente al gobierno mixto y “político”. “Esta clara preferencia práctica por una constitución mixta” -escribe Daguet –

está en el mismo sentido de la distinción entre ‘gobierno real’, caracterizado por la plenitud del poder, y el ‘gobierno político’ en el que, en cierta medida, el poder es atemperado. Aquí se comprende mejor que el primero concuerda con el carácter

ideal de la realeza, y que el segundo responde mejor a las exigencias de la práctica (Daguet, 2015, p. 293).

Ahora bien, ¿en qué consiste, o bien, cuál es el instrumento o medio más apto para esa *moderación* que es propia del ‘gobierno político’? ¿Hay algún elemento de la *polis* que el Aquinate señale como necesario o al menos conveniente para limitar el poder del gobernante? En este punto Daguet sostiene claramente que

Tomás de Aquino establece aquí (de Aquino, 1964b, I-II, q. 95, c.), un vínculo explícito entre el carácter mixto del régimen - en este caso considerado como el mejor - y el hecho de que la ley sea la obra conjunta de la tradición de los antiguos y de la aceptación del pueblo. Esto significa claramente unir la forma mixta del régimen con el ‘gobierno político’, entendido aquí como el que se ejerce según la ley. Este compromiso del pueblo en la obra legislativa, de cualquier modo que sea, es para Tomás un dato intangible [...]. Se tiene aquí una convergencia entre las dos líneas tomasianas de razonamiento: la de la forma de gobierno y la de su modo de ejercerlo (Daguet, 2015, p. 295).

Dicho en otras palabras, el dominico francés pone de relieve en este lugar que - en el pensamiento del Aquinate - el principal elemento integrante de lo que denomina ‘gobierno político’ es el del gobierno conforme a las leyes. Sobre ello escribe que

la sumisión a la ley aparece, a fin de cuentas, como el criterio determinante del modo de gobierno [...]. La amplitud del *Tratado de la Ley* de la *Summa* testimonia sin posibilidad de equívoco la elección preferencial de Tomás de Aquino por un régimen mixto regulado por la ley, y por lo tanto por el derecho [...]. Se percibe bien, por otra parte, a través de sus escritos que

Tomás de Aquino otorga menos importancia a la forma exterior de los gobiernos - él sabe lo suficiente de historia como para conocer su contingencia - que al modo de gobernar. Aquellos que - incitados por pasiones partidistas y de otro tiempo muy diferente al de Tomás - han pretendido invocar su autoridad en apoyo de las tesis monárquicas, no solo han cometido un grave anacronismo: se han mostrado como pobres discípulos de un maestro lo suficientemente fino como para dejarse capturar por una forma [de gobierno] determinada, aunque ella aparezca como preferible desde un punto de vista ideal. Este primado del modo de gobernar sobre la forma exterior otorga una gran flexibilidad al pensamiento político de Tomás de Aquino (Daguet, 2015, pp. 296-297).

De todo lo expuesto hasta ahora, puede concluirse que la interpretación efectuada por Francois Daguet acerca de la doctrina del Aquinate en punto a las formas y modos de gobernar, doctrina bastante compleja y enmarañada, la presenta como promoviendo una forma limitada de gobierno y del modo de gobernar. Daguet sostiene que esa conclusión resulta “inequívoca” a pesar de lo disperso y a veces impreciso de los textos tomasianos, ya que sería la más coherente con ciertas tesis básicas del Aquinate, a saber: la intrínseca racionalidad de la dirección de la praxis humana, su subordinación a los dictámenes de la virtud racional-práctica de la prudencia, su vinculación constitutiva con la naturaleza racional del hombre y sus bienes propios, etc.

Y un poco más adelante termina su explicación recordando oportunamente que

estas consideraciones muestran que la cuestión del buen gobierno no puede quedar nunca resuelta definitivamente, que la forma política no será nunca la ideal, es decir, totalmente racional. No obstante, el mejor régimen no es una ficción, sino más bien una finalidad hacia la que tiende la construcción política [...]. La edificación política de una ciudad a través de sus instituciones es un proceso siempre en marcha, nunca acabado. Pero se concluirá mal que la vida política es meramente aleatoria e indeterminada: para Tomás de Aquino, ella es una búsqueda permanente, un camino [siempre inacabado] hacia la mayor racionalidad posible. Ya se ha dicho: la comunidad política tiende hacia el bien común, pero no lo posee jamás [completamente] (Daguet, 2015, p. 301).

3. La propuesta de John Finnis

Tal como lo reconoció Neil MacCormick (1994, p. 105-133), John Finnis es seguramente el más conocido de los cultores iusnaturalistas de la filosofía práctica, en especial de la filosofía del derecho. Pero también es, por otra parte, uno de los autores de la tradición del realismo clásico que han sido objeto en mayor medida de impugnaciones y confutaciones, a veces de una severidad y contundencia sorprendentes. Este autor, nacido en South Australia y doctorado en Oxford, converso del agnosticismo al Catolicismo, Catedrático de la *Oxford University* y autor del libro iusnaturalista más leído desde 1980, *Natural Law and Natural Rights*, publicó en 1998 su interpretación personal de la filosofía del Aquinate bajo el título de *Aquinas. Moral, Political, and Legal Theory*⁵. Conviene

⁵ Sobre la formación intelectual y el pensamiento práctico de John Finnis, véase: Massini-Correas, 2019b.

aclarar que la tarea abordada en este libro es la de una interpretación que no pretende ser canónica, ni histórica, ni meramente expositiva de lo que dijo textualmente el sabio de Aquino, sino principalmente una búsqueda de lo que pueden decir esos textos de modo verdadero y práctico a los hombres y comunidades de nuestros días para el logro en común de una vida buena, satisfactoria y por lo tanto, lograda.

En ese libro, dedica el capítulo VIII, titulado *“The State: Its Governement and Law”*, a estudiar el núcleo de las ideas políticas de Tomás de Aquino, en especial en lo referente a la formas y modos de gobernar desarrollados y propuestos por el filósofo y teólogo napolitano. En este punto, luego de recalcar que el estudio de la política y el derecho corresponde a la razón práctica, es decir, a la que estudia y propone las mejores formas de vida y de modos de gobernar las comunidades completas, Finnis sostiene que

el caso central [de una analogía de atribución] del gobierno político es el de la dirección de personas libres [...] y el caso central de derecho es el de la coordinación de la actividad de individuos voluntarios sujetos a la ley, la cual, por su carácter público (promulgación), su claridad, generalidad, estabilidad, y practicabilidad, los trata como participantes en la razón pública (Finnis, 1998, p. 257).

Y un poco más adelante, el pensador australiano sostiene que “Aquino entiende la comunidad política precisamente como el tipo de comunidad que es establecida para asegurar los bienes que solo son apropiadamente consolidados y fortalecidos a

través de leyes generales y públicas reforzadas por una fuerza coercitiva e imparcial”; para luego afirmar que

las frecuentes observaciones de Aquino sobre las relaciones políticas [...] conducen hacia una pacífica e insistente defensa del gobierno limitado por la ley. El gobierno que no es despótico es real o político, pero lo que es común a las formas reales y políticas de gobierno es que sus sujetos son libres e iguales, y tienen el derecho de resistir algunas de las directivas del gobierno [...]. Este derecho a negar la obediencia resulta inconcebible salvo que la autoridad del gobierno esté limitada (Finnis, 1998, pp. 258 – 259).

Y plantea luego la pregunta central: ¿qué tipo de límites tiene en mente aquí Tomás de Aquino?

Para el filósofo oxoniense todo gobierno legítimo, es decir, que no es despótico o tiránico, ha de tener su potestad restringida o delimitada por la ley jurídica, sea esta natural o positiva. “En contraste con el gobierno despótico - escribe Finnis - tanto el gobierno ‘real’ como el ‘político’, son gobiernos sobre ciudadanos libres que tienen el ‘derecho’ y la ‘autoridad’ *{facultas}* de repudiar en ciertos casos los preceptos de la suprema autoridad” (Finnis, 1998, p. 259), cualquiera sea su forma: real, aristocrática o democrática. Para Finnis, “este es un límite legal, o al menos basado en la ley”; aunque es conveniente recordar aquí que “law” en inglés, se traduce al castellano tanto como “ley”, cuanto como “derecho” en general (Carvajal y Horwood, 2003, p. 1407).

Y luego de desarrollar la tesis tomasiana según la cual si bien en el caso de la monarquía y del gobierno de tipo monárquico el rey

no está sujeto a la coacción generalmente adosada a la legislación jurídica (*vis coactiva*), aunque sí está sujeto a los contenidos de las directivas jurídicas (*vis directiva*) (de Aquino, 1964b, I-II, q. 96, a. 5.), Finnis defiende que “Aquino da la impresión de que prefiere la forma ‘política’ de gobierno, limitado por leyes elaboradas con el propósito de regular a los gobernantes supremos, a la forma denominada ‘real’”(Finnis, 1998, p. 262). Además, según el profesor de Oxford, para Tomás la forma ‘política’ de gobernar, exige también una cierta participación de los ciudadanos a través del voto, alguna rotación en las funciones, algún modo de división de funciones entre los ministros (de Aquino, 1964b, II-II, q. 183, a. 2, ad. 3), y otras “ordenaciones de los gobernantes legalmente instituidas” (de Aquino, 1964b, I-II, q. 105, a. 1c¹). Y concluye sosteniendo que, según Aquino,

el recambio regular en los oficios que es característico, quizá de la esencia, del gobierno ‘político’, no puede ser realizado sin leyes que de algún modo especifiquen y limiten los oficios, sus períodos de duración y los modos de acceder a ellos (Finnis, 1998, p. 263).

En síntesis, es posible sostener que la tesis central de Finnis en este punto es que un gobierno que sea ‘político’ y no despótico o tiránico, ha de estar regulado por leyes que determinen y limiten las funciones de los gobernantes, cualquiera que sea la forma de gobierno adoptada: monarquía, aristocracia o democracia. En otras palabras, es preciso que tenga vigencia lo que hoy en día se denomina “estado de derecho” o, mejor aún, “gobierno del derecho”, traduciendo la expresión inglesa (*rule of law*) de esa

realidad institucional (Massini-Correas, 2021; Coyle, 2014, pp. 194 ss). Quien aplicó por primera vez estas ideas de Tomás de Aquino (mixturadas con las de un jurista y clérigo inglés su antecesor, Henry de Bracton) a la doctrina inglesa del *rule of law*, fue un jurista y político inglés, Sir John Fortescue (1394-1479), en su obra fundacional *De Laudibus Legum Angliae* (Kelly, 1994, pp. 183 ss; Strauss, 1988, pp. 275-279).

Por otra parte, corresponde consignar que si bien el Aquinato hace referencia, al hablar del modo político de gobernar, a la participación ciudadana en el gobierno de la *polis*, a una cierta distribución de las funciones del poder, a la periodicidad del ejercicio de los cargos (de Aquino- de Alvernia, 2011, p. 122), y al derecho de resistencia de los ciudadanos fundado en las leyes, Finnis reconoce que no se encuentran en el pensamiento de Aquino, ni siquiera en germen, ni la idea moderna de la representación política, ni la de un contrato social como fundamento de la autoridad, ni una doctrina sistemática de la división de los poderes del gobierno político. Estas ideas, tal como aparecen difundidas en nuestros días, son un producto específico de la filosofía y del pensamiento político moderno, anclados en una serie de nociones muy diversas y a veces contradictorias a las que son propias de la cosmovisión clásica (Bastit, 1990; Massini-Correas, 1980).

Respecto a esto último, el pensador australiano ha escrito que “[Aquino] no previó el artificio constitucional de la separación de poderes, es decir, a la distribución de los tipos de autoridad

gubernativa entre instituciones y personas de un rango coordinado”⁶, y agrega sin embargo que

la idea de una cierta reciprocidad, mutualidad, y aún de un acuerdo entre los gobernantes y los gobernados juega una parte significativa en la teoría de gobierno del Aquinate, [...] pero eso está muy lejos de la teoría de un originario o fundacional contrato social (Finnis, 1998, pp. 263-266).

En rigor, todas esas propuestas políticas de Tomás de Aquino están fundadas en su concepción “comunitaria” de la sociedad política y de la necesidad de una “concordia” entre los integrantes de la comunidad para hacer posible una convivencia razonable y orientada al bien común, pero no en la perspectiva individualista y voluntarista que comenzó su andadura en occidente pocos años después de su muerte prematura (Villey, 1975; Villey, 1976).

Finalmente, resulta oportuno transcribir parte de otro texto de Finnis, en el que resume acertadamente las ideas que se han expuesto hasta ahora en este apartado, bajo el oportuno título de *Limited Government* (2011b, pp. 83-106)⁷. En ese lugar sostiene que

⁶ Aún aceptando esta opinión del pensador australiano, conviene recordar que la doctrina de los tres poderes se encuentra de modo germinal en la obra de Aristóteles: “Todo régimen [político] tiene tres elementos y el legislador concienzudo debe considerar acerca de ellos lo que conviene a la república. [...] De estos tres elementos la primer cuestión se refiere a cuál es el que delibera sobre los asuntos de la comunidad; la segunda, la referida a las magistraturas [a las que corresponde “dar órdenes”] [...], y la tercera, a la administración de justicia”. Aristóteles, 1970b, L. VI, cap. 14, 1297b ss.

⁷ El título originario del artículo de 1996 es: “Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?”.

el primer teorizador del gobierno en articular como un concepto específico el *desideratum* de que la autoridad gubernamental ha de ser legalmente [o jurídicamente] ‘limitada’ parece haber sido Tomás de Aquino [...]. En la primera página relevante de su comentario a la *Política* de Aristóteles, Aquino da una explicación de la distinción, que Aristóteles en ese lugar esboza pero no explica, entre los tipos (o regímenes) de gobierno *político* y *real*. En las formas de gobierno ‘real’, dice el Aquinate, los gobernantes tienen una autoridad plenaria, mientras que en las formas ‘políticas’ su autoridad queda ‘limitada [*coarctata*] de acuerdo con ciertas leyes de la polis’ (Finnis, 2011b, pp. 83-84).

Y más adelante Finnis ratifica y aclara estos conceptos afirmando que

en su comentario a la *Ética* de Aristóteles, en el punto del Libro V en el que el Estagirita sintetiza brevemente los méritos del gobierno del derecho, Aquino expande y quizá profundiza un poco esa síntesis: un gobierno correcto [o justo] no tolera un gobierno no regulado de los gobernantes (gobierno de los hombres), sino que exige que los gobernantes sean gobernados por la ley (o derecho), precisamente porque la ley es un dictamen de la *razón*, mientras lo que inclina el gobierno hacia la tiranía (el gobierno en interés de los gobernantes) son las *pasiones* humanas, que los inclinan a atribuirse más de la cosas buenas y menos de las malas de lo que les correspondería en una participación ecuánime” (Finnis, 2011b, pp. 83-84).

Se volverá más adelante sobre este tema del gobierno “político” como gobierno racional - de rationalidad práctica - estructurado y sujeto a instituciones y normas intrínsecamente racionales.

4. Francesco Viola, Tomás de Aquino y el “rule of law”

El tercero de los autores a tratar, en razón de que ha abordado sistemáticamente la cuestión del modo de gobernar según la ley en el pensamiento de Tomás de Aquino, es el profesor emérito de la *Università di Palermo* Francesco Viola, quien desarrolla principalmente esa cuestión en su extenso trabajo *Legge umana, rule of law ed ética delle virtù in Tommaso D’Aquino*, incluido en el libro *Diritto naturale e liberalismo. Dialogo o conflitto?*, escrito en asocio con el profesor de la *Università di Bari*, Michele Mangini. Este trabajo ha sido ampliado y corregido e incluido en un libro posterior: *Rule of law. Il governo delle lege ieri ed oggi*, así como en un artículo publicado con el título de “El rule of law como idea de la sociedad”, en la *Revista Jurídica Austral* (Viola, 2009, pp. 3-63; Viola, 2011; Viola, 2020).

En el trabajo de Viola mencionado en primer término, lo que el autor intenta clarificar es, ante todo, que

la idea de que el poder debe ser limitado o controlado a fines de proteger la libertad de la persona humana es en sentido amplio iusnaturalista, porque implica la preexistencia de vínculos moralmente justificados que la producción del derecho positivo debe respetar, aun cuando no se requiera necesariamente un recurso [explícito] al derecho natural para asegurar ese control (Viola, 2009, pp. 1-2).

Y en segundo lugar, que las ideas político-jurídicas de Tomás de Aquino se inscriben innegablemente y con un lugar destacado en

la historia y la tradición del gobierno del derecho y, por lo tanto, del gobierno limitado (Viola, 2009).

Pero antes de comenzar con la exposición de las ideas de Viola en ese punto, resulta conveniente hacer referencia a una precisión terminológica que ese autor realiza al inicio de su trabajo y que tiende a evitar confusiones y malos-entendidos que suelen ocurrir frecuentemente. Esta precisión radica en la distinción - y la diferencia semántica - que existen entre el significado de la locución más usual “Estado de derecho” y la más precisa, aunque menos difundida, de “gobierno del derecho”. Escribe Viola:

Resulta bueno distinguir el sentido anglosajón del *rule of law* de la concepción decimonónica continental [alemana] del *Rechtsstaat*. Esta última presupone el monopolio estatal del derecho señalado notoriamente por Max Weber [...]. Se pierde así la importancia de las razones más profundas de justificación por las cuales los caracteres de las leyes estatales han de ser algunos y no otros [...]. [No es así] en el *common law*, para el cual el derecho no es creado por el Estado sino que se encuentra en las tradiciones, en las costumbres y en los principios jurídicos descubiertos por la razón del juez (Viola, 2009, p. 2; Massini-Correas, 2017).

Dicho sintéticamente: conviene tomar en cuenta, al momento de utilizar estas expresiones, que la de raíz anglosajona supone una concepción iusnaturalista de la política y el derecho y la de raíz alemana, por el contrario, tiene como trasfondo una filosofía claramente positivista de esas realidades (Kriele, 1980, pp. 146 ss).

Y entrando ya directamente al tratamiento de la cuestión del gobierno limitado en Tomás de Aquino, Viola sostiene que la concepción tomasiana de la ley positiva está fuertemente influenciada por las tesis sostenidas en ese punto por Isidoro de Sevilla (560-636) en sus *Etymologiae*, que el Aquinate conocía muy bien y citaba a menudo. En este libro, el obispo y sabio visigodo enumera los requisitos formales y materiales que debe cumplir la ley cuando afirma categóricamente que “la ley es la constitución de un pueblo sancionada por los mayores junto con la plebe”; y continúa diciendo que

la ley habrá de ser honesta, justa, posible de cumplir, conforme a la naturaleza, en consonancia con las costumbres de la patria, apropiada al lugar y a las circunstancias temporales, necesaria, útil, clara [...], no dictada para beneficio particular, sino para el provecho común de los ciudadanos (De Sevilla, 1982, pp. 374-375)⁸.

Tomás se refiere a este párrafo del sevillano en la *Prima Secundae* de la *Summa Theologiae*, donde trata la cuestión de “Si San Isidoro describe convenientemente las cualidades de la ley positiva”. Allí explicita y defiende las afirmaciones de Isidoro y a continuación sostiene que “existe finalmente un régimen que reúne a todos los anteriores [monarquía, aristocracia y democracia] y que es el mejor; y el cual se somete a la ley, ‘sancionada por los mayores junto con el pueblo’, tal como dice Isidoro” (de Aquino, Summa, I-II, q. 95, a. 4 c; Budziszewski, 2014). Una vez más, Aquino se refiere aquí al

⁸ Estos requisitos han sido traídos al debate una vez más en el siglo XX por el difundido libro de Fuller, 1969. Sobre el pensamiento de Isidoro, véase: Aspe, 2011, p. 79-93.

mejor régimen como el que mixtura el poder personal con el consejo de los mejores y la participación del pueblo, pero agregando que es el que gobierna sujeto a la ley, con lo cual resulta que su modo de gobernar es “político”, es decir, según las leyes fundamentales de la comunidad que están por sobre el gobernante.

Y volviendo a los textos de Viola, el filósofo italiano comienza su exposición sosteniendo que “los debates más recientes sobre el problema del gobierno limitado se han polarizado en torno a la contraposición entre las concepciones formales del *rule of law* y las sustanciales. En realidad, el disenso es el relativo al concepto mismo de ley, es decir, si al fin de determinar este concepto resulta suficiente un elenco de caracteres meramente formales, o bien resulta necesario agregar también ciertos requisitos sustanciales (en general, la consideración de su justicia) [...]. Tomás de Aquino - continúa Viola - se debe incluir notoriamente entre los sostenedores de una concepción de contenido o sustantiva del *rule of law*, pero no tanto por haber considerado a la justicia como un elemento necesario de la validez de la ley humana, sino por su definición de la ley en general como ordenada esencialmente al bien de la comunidad de que se trate” (Viola, 2009, p. 11).

Pero también es necesario no olvidar que el Aquinato también exige que el concepto de ley humana incluya ciertos caracteres formales, que él desarrolla siguiendo las enseñanzas de Isidoro de Sevilla, tal como se ha precisado más arriba.

Pero además, es claro que, para Viola, el elemento central, el que justifica o fundamenta en definitiva al gobierno del derecho en Tomás de Aquino, tiene su raíz decisiva en la antropología del Aquinate, según la cual el ser humano, y por lo tanto el ser humano social o ciudadano de una comunidad política, es constitutivamente espiritual, y por lo tanto racional y libre, con libertad de elección (George, 2001; Massini-Correas, 2020). Ahora bien, si el sujeto de la polis es eminentemente racional, lo que le conviene propiamente es que sea dirigido de modo razonable y no por la simple voluntad o capricho de quien ejerce la autoridad. Escribe Viola

La ley humana es por lo tanto una auténtica elaboración de la razón (*ordinatio rationis*) que pretende evitar tanto la pasiva recepción de las costumbres, cuanto el arbitrio de la voluntad gubernativo-legislativa. Se define, por lo tanto, por su contenido, pero este no está ya dado [por completo] y debe ser justificado en cada ocasión. Por ello, tiene necesidad también de cualificarse con criterios formales, es decir, con referencia a la legitimidad del órgano que la produce y del modo en que es producida (Viola, 2009, p. 18; Murphy, 2007, p. 39).

Y cita a continuación un texto del Aquinate, en el que sostiene que “legislar pertenece ya sea a toda la multitud o bien a la persona pública que tiene el cuidado de la comunidad, porque en todas las cosas ordenar al fin corresponde a quien tiene ese fin como propio” (de Aquino, Summa, I-II, q. 90, a. 3 c.).

Y finalmente, Viola recuerda y reafirma que

según Tomás de Aquino [y toda la tradición de la cultura clásica] el derecho es una disciplina ordenada principalmente a guiar a los hombres, sobre todo a aquellos inclinados al mal y al vicio, al ejercicio de la virtud. Esto implica obviamente una cierta finalidad moral de la ley positiva y, por lo tanto, está en claro contraste con la autonomía [moral] de las personas, que aparece como el valor central del liberalismo (Viola, 2009, p. 19; Massini-Correas, 2011).

Y más adelante agrega que

el derecho debe estar en condiciones de proporcionar razones para la acción que puedan entrar en competencia con las otras razones no jurídicas para actuar en el procedimiento de la deliberación práctica. Esto no significa que las normas jurídicas deban ser consideradas como normas [meramente] morales, sino como que no pertenecen al campo de la mera factualidad, en cuanto proveen razones [éticas] para la acción (Viola, 2009, p, 20).

En definitiva, es posible recapitular lo sostenido por Francesco Viola sobre esta problemática en los siguientes puntos: (i) Tomás que Aquino se coloca, en razón de sus ideas, en el marco de la tradición que defiende la sujeción - aunque sea solo en la dimensión directiva - del gobierno político a las leyes jurídicas, es decir, a la idea del gobierno constitutivamente limitado; (ii) esa idea se estructura en dos aspectos complementarios: (a) el de los *contenidos*, según el cual la ley debe ordenar y coordinar de un modo justo al bien común político la conducta de los ciudadanos; y (b) el *formal*, conforme al cual toda ley debe cumplir con ciertos requisitos de procedimiento y de estructura para que pueda reglar racionalmente la acción de los integrantes

de la polis: que regule para el futuro, que sea conocida, que sea coherente, que lo que mande sea posible de cumplir, etc.; (iii) lo anterior supone que Aquino propone como forma ejemplar de gobernar la que denomina como “gobierno político”, en la que el gobernante debe respetar las leyes (aun cuando no se le pueda forzar coactivamente su cumplimiento), las que a su vez suponen el cumplimiento de algunos requisitos formales, como cierta participación popular, periodicidad de las funciones gubernamentales, etc.

5. Resultados centrales y balance de lo expuesto: las exigencias del gobierno limitado

De esta breve exposición de las ideas de tres relevantes autores contemporáneos, es posible extraer algunas consecuencias o resultados, no sólo históricos o teoréticos, sino fundamentalmente de carácter práctico-normativo, que es el propio de la filosofía política, y por lo tanto aplicables de modo fructífero y benéfico a la valoración, dirección y crítica, especialmente de la coyuntura política y jurídica contemporánea. La primera de estas consecuencias es que, tal como se expuso al comienzo, las ideas de Tomás de Aquino sobre la política y el derecho se enmarcan en el cuadro de una tradición de pensamiento e investigación, aquella que Isaiah Berlin denominó la “tradición central del pensamiento de occidente” (Berlin 1991). Esta tradición, que tiene sus raíces en el pensamiento griego, principalmente en el de Platón y Aristóteles - aunque fundamentalmente de este último - recibió un fuerte impulso de profundización, sistematización y universalización a través de su recepción en la reflexión y la especulación cristiana,

muy especialmente en las ideas filosóficas y teológicas de Tomás de Aquino (Reale, 2000; Gilson, 1981).

Ahora bien, otra de las consecuencias es que, de los textos del Aquinate y de las interpretaciones de los autores contemporáneos analizados, surge con claridad que para ellos el gobierno de las sociedades completas o políticas ha de ser constitutivamente limitado, es decir, restringido y ordenado por baremos objetivos. Y además, no limitado de cualquier manera, sino (i) en cuanto a los *contenidos y dirección* de las acciones de gobierno, así como (ii) en cuanto a las *formas institucionales* por medio de las cuales se realizan esas acciones. En general, la especulación acerca del pensamiento político de Aquino se ha centrado en el aspecto sustantivo de esos límites de la acción política gubernativa, concretamente en lo referido a su orientación al bien común (Cardona, 1966; Forment, 1994; Massini-Correas, 2020). Pero asimismo, y en razón de los nuevos temas y problemas abordados sucesivamente por el pensamiento político, también se ha estudiado la doctrina tomista en lo que respecta a los aspectos formales y procedimentales de la gobernanza política. Todo esto precisando que las formas institucionales del gobierno adquieran su sentido y se estructuran con la finalidad de hacer posible, facilitar y promover la mejor vigencia de los límites sustantivos.

De los estudios sintetizados al comienzo, centrados en los pocos textos destinados específicamente por el Aquinate a los modos de ejercer el gobierno político, es decir, sobre los hombres libres (de Aquino – de Alvernis, 2001, p. 110), surge claramente que las limitaciones institucionales o estructural-formales propuestas

por Aquino pueden reducirse a las siguientes: (i) el ejercicio del gobierno político deberá realizarse de acuerdo a, o al menos sin infringir, lo establecido por *las leyes* de la comunidad, sean estas naturales o positivas, en especial aquellas que hoy denominamos constitucionales; (ii) las leyes positivas habrán de establecerse a través de un mecanismo que incluya algún modo de *participación* de los ciudadanos (Isidoro de Sevilla habla del concurso de los mayores [las tradiciones del pueblo] y la plebe); (iii) las funciones gubernamentales habrán de tener un *límite de duración*, con lo que se excluyen los cargos vitalicios o de duración irrazonable, ya que la experiencia muestra claramente que los gobiernos de ese tipo tienden a la arbitrariedad y al despotismo; (iv) que los ciudadanos estén *dotados de derechos* que el gobierno deba respetar, en especial de un derecho de resistencia a la opresión en el caso de los regímenes despóticos, y finalmente, (v) que el gobierno se estructure de modo de que en él estén representados *los diferentes sectores* de la sociedad (gobierno mixto), de modo que así se “modere” adecuadamente la actuación gubernamental.

Todo lo anterior puede resumirse de modo conveniente - que es otra de las consecuencias - en una proposición general y a la vez sintética: “el gobierno político debe estructurarse y ejercerse de un modo racional”. Por supuesto que se está haciendo referencia aquí a la razón práctico-moral, y no a la técnica, teórica o lógica. En este sentido, Finnis sostiene, en un párrafo ya citado, que

en su comentario a la *Ética* de Aristóteles, en el punto en que el Estagirita resume, en el libro V, los méritos del *gobierno de la*

ley, Tomás de Aquino expande y profundiza este resumen de este modo: un gobierno recto no tolera el gobierno no regulado de los gobernantes (o “de los hombres”), y exige que los gobernantes sean regulados por la ley, precisamente porque la ley es un dictado de la *razón*, mientras que lo que amenaza con transformar el gobierno en una tiranía (el gobierno en el interés de los gobernantes) son las *pasiones* humanas, que inclinan a los titulares del gobierno a atribuirse a sí mismos más de las cosas buenas y menos de las malas, de lo que les correspondería compartir (Finnis, 2011, p. 84).

Dicho en otras palabras, para el Aquinate la diferencia primera y radical entre un gobierno recto o legítimo y una tiranía radica en que el primero se estructura y ejerce *conforme a la razón*, concretamente de la razón práctica, y el segundo se conforma y se conduce movido por las pasiones humanas, es decir, de acuerdo a inclinaciones y movimientos desviados (del bien) del apetito sensitivo (Amengual, 2007, p. 93). Esto significa que, cuanto más racional - en cuanto a fines y medios - sea la constitución y el ejercicio del gobierno político, mayor será su proximidad al modo recto (o correcto) de gobernar y mayor legitimidad revestirá su constitución y operación. Y esta sujeción a la ley - *ordinatio rationis* - supone necesariamente un límite o restricción de la ordenación y el ejercicio del gobierno, alejándolo radicalmente de la tiranía o gobierno constitutivamente no-racional. De aquí se sigue que, para el Aquinate y la tradición de pensamiento que en él se referencia, todo gobierno correcto y legítimo, ha de estar dirigido e impulsado (y a veces impuesto) por la ley, sea esta intrínsecamente valiosa (ley natural) o principalmente por razón de su autoría (ley positiva).

Por otra parte, otra de las consecuencias de lo estudiado es que de la lectura del Aquinate y sus comentaristas surge que solo esta modalidad de gobierno podrá denominarse propia y simplemente “político”, ya que las demás formas y modalidades solamente podrán llamarse así por derivación analógica (Gambra, 2002), en la mayoría de los casos de carácter extrínseco y, en el límite del alejamiento del caso central, no resultará adecuado denominarlas de ese modo (Kuhn, 1979, pp. 73 ss). En otras palabras, el gobierno limitado es el “caso central”, y su denominación la “significación focal” de la palabra “político” y de la expresión “gobierno político”; todas las otras denominaciones de realidades semejantes lo serán por “analogía” o por simple metáfora, y designarán a casos diluidos, periféricos, menguados, impropios o, en el límite, corrompidos, del caso central de “gobierno político” (Finnis, 2011, pp. 3-22).

Esto significa que para explicitar y valorar, desde el punto de vista de su adecuación a lo “político” en sentido propio, una realidad, institución u operación de ese carácter, es necesario considerar no sólo las estructuras y constituciones gubernativas, tal como suele hacerse demasiadas veces, sino también y principalmente *el modo* y procedimiento como que se ejerce la actividad de los gobernantes. De aquí que, según el Aquinate, una de las razones para que la forma institucional del gobierno deba tener carácter “mixto”, es que esa forma conduce a la “moderación” del gobierno, es decir, a alejarlo de posiciones extremas y, en cuanto tales, de carácter irracional. Pero por otra parte, ese “modo” de ejercer el gobierno se encuentra limitado por una serie de recursos que ya se han estudiado más arriba: la participación popular, la periodicidad de las funciones, la sujeción de los gobernantes a las exigencias de las leyes, etc. Y el

conjunto de estos requerimientos de régimen y de modo de ejercicio es lo que configura propiamente al modo “político” de gobierno, que es el que prefiere el Aquinate por sobre el modo “real”, aunque varios autores monárquicos hayan querido ver en él a un activista monárquico decidido. Pero en todo caso, una monarquía aceptable según las exigencias de Tomás de Aquino, habrá de ser una monarquía “política”, es decir, limitada según los parámetros ya precisados más arriba (Martínez Barrera, 2001).

6. Resultados centrales de lo expuesto (II): la razón práctico-política

Pasando ahora a otra de las consecuencias de los desarrollos de los autores mencionados, esta radica en el carácter a la vez veritativo, universal y normativo que revisten los desarrollos que se siguen de las exposiciones del Aquinate. Ya se ha hecho mención a este carácter de la filosofía práctica, pero resulta conveniente reiterarlo y aplicarlo al caso del “gobierno político” respaldado por Tomás de Aquino. Y esto tiene una especial importancia, toda vez que del estudio de la historia de las naciones, surge con bastante claridad que la vigencia efectiva - aunque nunca perfecta - de este modo “limitado” o “moderado” de gobernar a los pueblos resulta ser bastante excepcional, lo que puede llamarse una *rara avis* en el panorama que presentan la historia y los saberes políticos.

Pero en el pensamiento griego clásico, donde se constituyó la filosofía en sí, y en especial la filosofía práctica, es decir, la ordenada al establecimiento de la índole, modalidades y

dimensiones del bien humano político, jurídico y personal, así como de los medios para alcanzarlo (Hardie, 1985, pp. 212 ss), se desarrolló toda una perspectiva de estudio orientada a la conceptualización y crítica de los gobiernos tiránicos habituales y de su superación a través de los gobiernos propiamente “políticos” (Strauss, 2005, pp. 41 ss; Strauss, 1988, pp. 95-133). Expresado en otras palabras, esta filosofía práctico-política revestía - y reviste - carácter normativo o paradigmático, es decir, orientado a proponer modelos de constitución y ejercicio de la autoridad para las comunidades completas (Vergnières, 1995), modelos que integraran todas las dimensiones, de contenido y formales, de un “buen” modo de gobierno.

Además, es bien sabido que, desde una perspectiva práctico-realista, es decir, una que parta desde el conocimiento experiencial de las “cosas humanas” y lo trascienda en constante referencia a la realidad de las praxis y del modo de ser del hombre y se estructure además en la búsqueda de modelos posibles de optimización y realización de una vida lograda, este objetivo no podrá ser alcanzado nunca - aquende la muerte - de un modo perfecto o total. Pero será siempre un arquetipo, paradigma o ideal que guiará las actividades humanas hacia su mejor perfección posible dadas las circunstancias, las disposiciones de los hombres y los conocimientos y técnicas disponibles. En especial, es necesario conocer racionalmente la naturaleza humana y sus dimensiones perfectivas, ya que de lo contrario no se dispondrá de un baremo objetivo e incondicionado para conocer los perfiles de una vida humana lograda.

En este punto y refiriéndose concretamente a Aristóteles, Ignacio Yarza afirma que este filósofo

no deduce la ética desde la naturaleza del hombre, pero es consciente de que el hombre - como cualquier otro ente - tiene un modo propio de ser que enmarca desde dentro los límites en los que su obrar ha de moverse [...] [y] entiende desde los hechos que el modo de ser del hombre y de las cosas [son los que] limitan y dirigen la acción humana (Yarza, 2001, pp. 85-87).

Por otra parte, una consecuencia distinta aunque vinculada a lo ya estudiado es que esta referencia a la índole humana y a los bienes que le son proporcionados, hacen patente que el núcleo de la esencia humana radica en su racionalidad o espiritualidad (Melendo, 1999; Fabro, 1983, pp. 221 ss), es decir, en su capacidad constitutiva para conocer con verdad la realidad dada, así como los bienes en los que radica la perfección humana y para elegir de modo deliberado los medios que conducen a ella, aunque sea de modo siempre incompleto. Y esto ocurre especialmente en esas normas - las normas jurídicas - que limitan y orientan el accionar de los gobernantes. Escribe Mark Murphy:

la idea del Aquinate es que cualquier cosa que pensemos acerca del derecho, es necesario admitir que este consiste en normas, en estándares prescriptivos [o prohibitivos o permisivos] que nuestra conducta debe acatar [...]. Pero los únicos estándares que pueden inducir a los seres racionales a actuar en cuanto seres racionales, son los estándares racionales. Por lo tanto, el derecho es un estándar racional de la conducta humana (Murphy, 2007, p. 39).

En definitiva, resulta claro que, en el contexto de las ideas de Tomás de Aquino, el gobierno propiamente “político”, es decir, ordenado al bien común y no al provecho personal de los gobernantes y a la manipulación de los gobernados como títeres o mascotas, es aquel que, ante todo, se encuentra limitado o coartado por el derecho. Y a su vez, este límite tiene índole jurídica en sentido propio, ya que consiste en normas (leyes) de derecho que dirigen y encarrilan racionalmente la acción de los gobernantes alejándola de la tiranía y guiándola al bien de los gobernados. Pero es necesario precisar una vez más aquí que, en este caso, no se estará en presencia de un uso teorético, técnico-instrumental o meramente artístico de la razón humana, sino de su uso práctico en sentido propio, es decir, ordenado a la delimitación y al logro de alguna de las dimensiones de la perfección humana. Esta perfección es lo que el Aquinate denomina “bien” y que define como “lo perfecto y perfectivo de otro a modo de fin” (de Aquino, De Veritate, 21, a.1c; Davies, 1993, pp. 80 ss), y que en su dimensión humana y comunitaria se alcanza básicamente a través de principios y normas orientadas constitutivamente a su logro (Kraut, 2007, pp. 29 ss; 2202).

De este modo, queda en claro que en el pensamiento de la “tradición central del pensamiento de occidente”, que tiene al Aquinate como su exponente central y paradigmático, todo lo propiamente “político” abarca de modo analógico a diferentes realidades: comunidades, autoridades, sistemas de normas, virtudes, actividades de gestión o coordinación, etc., en la medida en que se ordenan de modo racional - en el contenido y en la forma - al logro del bien común de las sociedades completas, que casualmente por ello se denominan “políticas”. Esto significa que

la filosofía dedicada al estudio de lo “político” pertenece constitutivamente al orden práctico-moral o práctico-ético, y consecuentemente, todo lo que no sea estrictamente “político” en la vida de las sociedades humanas, se inclina o se ordena inexorablemente hacia el mal ético denominado “tiranía”, es decir, a la acción humana social dirigida pasionalmente al bien personal de los gobernantes a través de la manipulación causal-técnica de la conducta de los seres humanos que les están sujetos.

En este punto es conveniente recordar también que la “ciencia” política contemporánea, heredera del pensamiento moderno, ha dejado de lado esta distinción clásica entre el gobierno “político” y el tiránico. En este sentido, Leo Strauss ha escrito que

no es casualidad que la ciencia política de hoy no haya acertado a entender la tiranía como lo que realmente es. Nuestra ciencia política está obsesionada con la creencia de que los ‘juicios de valor’ son inadmisibles en las consideraciones científicas, y está claro que llamar tiránico a un régimen es tanto como pronunciar un ‘juicio de valor’ [...]. La ciencia política de hoy sitúa sus orígenes en Maquiavelo. Hay no poca verdad en esta afirmación. Sin entrar en consideraciones más amplias, *El principio de Maquiavelo* [...] se caracteriza por la indiferencia deliberada entre el rey y el tirano; *El principio* presupone el rechazo tácito de esa distinción tradicional. Maquiavelo era plenamente consciente de que al elaborar la concepción expuesta en *El principio* estaba rompiendo con toda la tradición [clásica] de la filosofía política (Strauss, 2005, pp. 42-43).

Pero a pesar de esta mutación de métodos y contenido llevada a cabo por la concepción moderna de lo político, queda en claro

que la tradición clásica, representada de modo esclarecido por Tomás de Aquino, tiene no obstante - y en contra de lo que pensaba el Florentino - mucho que decir acerca de la coyuntura actual del pensamiento y de la actividad política, fundamentalmente por su capacidad para introducir a la razón - práctica y ampliada en sentido finalista (Cianciardo y Zambrano, 2019, pp. 23-46) - en la descripción, juicio y crítica de la conducta e instituciones de nuestras comunidades completas. Por ello, conviene concluir este punto como lo hace Neil MacCormick, considerado por muchos como un ius-positivista, en su libro *Practical Reason in Law and Morality*: “¿Puede la razón ser práctica? - pregunta - Retornamos a la cuestión con la que fue abierto este libro, y damos una respuesta que es fuertemente afirmativa. Nada es más importante para la dirección de una vida humana lograda y satisfactoria que se aplique la razón y la inteligencia a la conducción del curso que uno tome a lo largo de su vida. Esto se aplica tanto a la observancia de las normas comunes, morales y jurídicas, que nos vinculan con los demás, y definen nuestros deberes y compromisos para con ellos, así como para buscar qué es lo mejor que podemos [y debemos] hacer en las oportunidades que se nos presentan en el ámbito de la libertad moral” (MacCormick, 2009, p. 209).

7. Conclusiones sucintas

Llegado el momento de consignar las conclusiones finales de los desarrollos realizados hasta ahora, estas se formularán de un modo especialmente escueto, reduciéndolas a sólo cuatro. Ante todo, corresponde consignar que las consideraciones de Tomás de

Aquino sobre el gobierno político, que han dado origen a una larga y rica tradición de pensamiento e investigación, de la que son un testimonio destacado las opiniones de los autores aquí tratados, resultan indudablemente, y a pesar del tiempo transcurrido desde que fueron elaboradas y consignadas por escrito, una fuente significativa y sobresaliente de ideas racional-prácticas acerca de las instituciones y actividades políticas, aun y principalmente de las que son propias de nuestro tiempo. En especial porque los más de siete siglos transcurridos desde su formulación más elaborada, han sido un tiempo de estudio, desarrollo, actualización y reformulación de esas ideas, actividades que las han enriquecido y profundizado, constituyéndolas en una tradición de pensamiento y haciéndolas especialmente aptas para la explicitación, valoración y crítica de las realidades políticas de nuestros tiempos confusos y convulsos.

En segundo lugar, es importante destacar que el núcleo central del pensamiento filosófico-político del Aquinate pasa por la sujeción de ese pensamiento y de las praxis que dirige y valora, a los cánones y principios de la razón, en especial la razón práctica. Esta estudia y propone el contenido y las formas, el fin y los medios de la realización humana a través de una vida lograda, personalmente y en común. Para alcanzar una comprensión de esta forma de la razón, es necesario abandonar el reduccionismo y el nihilismo desarrollados a partir del pensamiento moderno y tardo-moderno, y “abrirse a toda la amplitud de la razón” (Ratzinger, 2004, pp. 231 ss)⁹, tal como lo propone Ratzinger, con valentía, apertura de mente, actitud

⁹ Sobre el pensamiento de Ratzinger en este punto: Blanco, 2005; Cartabia y Simoncini (ed.), 2015; Spaemann, 2008; Massini-Correas, 1999.

realista y generosidad para con las mujeres y hombres desorientados que son nuestros contemporáneos. En esta tarea, la obra de Tomás de Aquino resultará seguramente de un valor inexcusable y de una ayuda objetiva y esclarecida para la comprensión, valoración y optimización de las realidades políticas en las que nos ha tocado convivir.

Y finalmente, en el tercer punto, resulta oportuno reproducir unos párrafos de Joseph Ratzinger en los que pone de relieve la defensa de Tomás de Aquino de la amplitud de la razón y de la autonomía de la filosofía, especialmente de la filosofía práctica. “Históricamente - escribe el pensador bávaro - es mérito de Tomás de Aquino - ante la diferente respuesta de los Padres a causa de su contexto histórico - el haber puesto de manifiesto la autonomía de la filosofía y, con ello, el derecho y la responsabilidad propios de la razón que se interroga basándose en su propias fuerzas. [...] A Tomás le tocó vivir en un momento privilegiado: por primera vez, los escritos filosóficos de Aristóteles eran accesibles en su integridad; estaban presentes las filosofías judías y árabes, como apropiaciones y continuaciones específicas de la filosofía griega. [...] La filosofía - concluye - debe seguir siendo verdaderamente una búsqueda de la razón con su propia libertad y su propia responsabilidad; debe ver sus límites y como así también su grandeza y amplitud”¹⁰. Todo esto se aplica principalmente a la indagación filosófica de las realidades humano-prácticas, y en especial a las referidas al

¹⁰ Ratzinger, J., “Discurso preparado para ser pronunciado en la Universidad de Roma *La Sapienza*”, en *Discursos al mundo académico y de la cultura*, Universidad Santo Tomás, Santiago de Chile, 2013, p. 29. En este punto véase: Massini-Correas, C., “Razón, política y derecho en el pensamiento filosófico-práctico de Joseph Ratzinger”, cit., pp. 315-325.

modo, sentido y alcance de las modalidades propias del gobierno político.

APÉNDICE

Tomás de Aquino y la Ley Natural Interpretaciones cruzadas de *Summa Theologiae I-II, 94, 2*

1. El realismo ético y la tradición clásica

Si bien el realismo ético-jurídico tiene varias concreciones y modalidades, algunas de ellas de factura típicamente contemporánea, resulta indudable que la versión paradigmática de esa orientación es la que se gestó en el ámbito del pensamiento clásico, en especial del que Isaiah Berlin denominó la “tradición central de occidente” (Berlin, 1995, p. 19). Con esa expresión, el pensador liberal designó la línea de pensamiento ético (moral personal, política, derecho, economía) que tiene su origen en el pensamiento ateniense de los siglos V y IV A.C., en especial en las ideas de Sócrates, Platón y Aristóteles, tuvo sus representantes en el pensamiento romano, en especial en el de Cicerón, alcanzó un hito fundamental en el sistema de Tomás de Aquino, tuvo algunos desacuerdos con los nominalistas del siglo XIV (Villey, 1962) y continuó su andadura con los escolásticos españoles del Siglo de Oro, así como con los sucesivos neo-

escolasticismos y conservatismos, v.g. el de Edmund Burke, que ha conocido el pensamiento occidental (Hervada, 1987).

Pero también en el marco de las ideas contemporáneas han surgido propuestas de revalorización de la ética clásica, en especial por parte de quienes siguen las ideas de Tomás de Aquino. Entre los autores que han encarado estas propuestas en los últimos años, tanto en el ámbito de la ética general como de la filosofía jurídica, económica y política, cabe destacar entre varios otros a Antonio Millán-Puelles, Pedro Serna, Juan Vallet de Goytisolo y Javier Hervada, en España; Heinrich Rommen, Josef Pieper y Robert Spaemann, en Alemania; Jacques Leclerc, Michel Villey y Georges Kalinowski, en Francia; Ralph McInerny, Vernon Bourke, Germain Grisez, Alasdair MacIntyre, Henry Veatch y Jean Porter, en los Estados Unidos; Giuseppe Graneris, Francesco Olgiati, Francesco D'Agostino y Francesco Viola, en Italia; Martin Rhonheimer en Suiza; y Elizabeth Anscombe, John Finnis y John Haldane en Gran Bretaña, así como varios más en otros países.

Todos estos autores y varios otros se consideran a sí mismos, piensan y escriben como participando de una tradición común de pensamiento e investigación. En realidad, las cosas no pueden ser de otra manera, ya que cualquier empresa intelectual exitosa ha de realizarse inexorablemente en el marco de alguna tradición. Escribe en este punto Giuseppe Abbà que

ningún filósofo comienza a pesar desde cero; antes bien, se encuentra enfrentado a los problemas filosóficos que resultan planteados por la lectura que él ha hecho de las obras de otros filósofos [...]. Esto, que vale para un filósofo individual, vale también para un conjunto de filósofos que adoptan, en tiempos

diversos, la misma figura de filosofía moral elaborada por el fundador de una estirpe o escuela filosófica. Continuando su desarrollo, defendiéndola, corrigiéndola, modificándola bajo la presión de nuevos problemas, de nuevas objeciones, de nuevas críticas, de nuevas figuras, ellos dan vida a lo que se llama una *tradición de investigación* (Abbà, 1996, p. 27).¹¹

Ahora bien, la tradición de investigación que corresponde al pensamiento práctico clásico tiene una serie de notas que la destacan en el contexto de las diferentes tradiciones de especulación: ante todo, se trata de una tradición enormemente *extensa*, que abarca desde las enseñanzas orales de Sócrates hasta las ideas difundidas por autores estrictamente contemporáneos, es decir, más de veinticinco siglos ininterrumpidos de pensamiento; en segundo lugar, es una tradición ética que se encuentra enmarcada en un contexto filosófico *completo*, es decir, que comprende una metafísica, una teología, una antropología filosófica, una epistemología, una lógica, una filosofía de la historia y así sucesivamente; en tercer lugar, se está frente a una empresa intelectual-moral especialmente *intensa*, en el sentido de que no sólo tiene una extensión temporal destacada, sino también que ha abordado y discutido en su seno prácticamente todos los problemas que se plantean al pensamiento ético y lo ha hecho con una intensidad y una acribia especialmente destacables; y finalmente, en cuarto lugar, se trata de un proyecto explicativo y propositivo que ha sido *contrastado* una enorme cantidad de veces con la experiencia concreta de las cosas humanas y en especial

¹¹ Acerca de la noción de “tradición” en la ética: Boyle, 1994, p. 3-30 y MacIntyre, 1988, p. 12; sobre las ideas de MacIntyre en este punto: Mauri, 1997, p. 7-21.

humano-sociales, y que ha debatido acerca de los problemas éticos que se han planteado en las diferentes etapas de la historia y con las diversas doctrinas competitivas que han aparecido a lo largo del tiempo.

En esta tradición, la principal línea de explicitación y defensa del realismo ético se denomina *teoría de la ley natural*, y ha sido objeto de diferentes desarrollos y modalizaciones a lo largo de los más de veinticinco siglos que ha durado su andadura en la cultura de occidente. En un relevante artículo publicado en la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, el profesor de Georgetown Mark Murphy escribe, respecto de esta teoría, que

algunos escritores usan este término [*natural law theory*] en un sentido tan amplio que cualquier teoría moral que sea una versión del realismo moral - es decir, cualquier teoría moral que sostenga que algunas afirmaciones morales positivas son literalmente verdaderas - [...] cuenta como un punto de vista de ley natural (Murphy, 2011).

Pero más adelante reconoce que es posible usar la locución en un sentido más estricto, de modo que no toda forma de realismo ético pueda reducirse a una teoría de la ley natural, con lo que se plantea la cuestión de cuándo precisamente se está frente a una teoría de la ley natural y no frente a otras formas de realismo práctico-moral. Y sobre esto sostiene el autor citado que existe una forma ideal de proceder en este punto, “una que tome como su punto de partida el papel central que juega la teoría moral de Tomás de Aquino en la tradición de la ley natural. Si alguna teoría - concluye - es una teoría de la ley natural, esa es la de Tomás de Aquino” (Murphy, 2011); ella conformaría de este modo

el significado focal de “teoría de la ley natural” y a ella misma habría que referirse especialmente para desarrollarla.

En adelante se seguirá la sugerencia del profesor norteamericano y se adoptará la versión aquiniana de la teoría de la ley natural como caso central y paradigmático de esa teoría, de modo tal que las doctrinas en análisis se considerarán de ley natural en la medida en que se asemejen o asimilen la desarrollada por Tomás de Aquino. Es más, el estudio se centrará aquí principalmente en un texto clave del *corpus* tomista: el que corresponde a la *Summa Theologiae* I-II, q. 94, a. 2, que es el que sintetiza de mejor manera la problemática y el que ha sido objeto de más debates y mayores análisis. Una vez adoptada esta perspectiva de estudio, conviene esclarecer especialmente el sentido en que se usará la locución “ley natural” en lo sucesivo. En este punto, John Finnis precisa que “el término ‘ley’ en la frase ‘ley natural’ se refiere a ciertos estándares de elección correcta, estándares que son normativos (esto es, racionalmente directivos y ‘obligatorios’) porque son verdaderos y porque elegir de otro modo que de acuerdo con ellos resulta irrazonable” (Finnis, 1986, p. 200).

Y respecto al término ‘natural’ y sus relacionados ‘por naturaleza’, ‘de acuerdo con la naturaleza’ y ‘de naturaleza’, este mismo autor sostiene que ese término

significa alguna, o algunas, de las siguientes afirmaciones: (a) que los estándares relevantes (principios y normas) no son ‘positivos’, es decir, que son directivos y previos a cualquier posición a través de una decisión individual, o elección de un grupo, o convención; (b) que los estándares relevantes son

‘superiores’ a las leyes positivas, convenciones y prácticas, es decir, proveen las premisas para la evaluación crítica y aprobación o repulsa justificada o desobediencia a esas leyes, convenciones o prácticas; (c) que los estándares relevantes conforman los requerimientos más demandantes de la razón crítica y que son objetivos, en el sentido de que una persona que deje de aceptarlos como estándares de juicio estará en el error; y (d) que la adhesión a esos estándares relevantes tiende sistemáticamente a promover el florecimiento humano, la realización de las comunidades y los individuos humanos (Finnis, 1986, pp. 2000-2001).

2. La ley natural en la tradición Tomista

Una vez precisado el sentido primario de la locución “ley natural”, corresponde sintetizar en algunos puntos precisos el núcleo de la doctrina de Tomás de Aquino acerca de esta problemática (Budziszewski, 2014, pp.228 ss; Pope, 2002), limitándonos en principio al texto mencionado de la *Summa Theologiae*. En primer lugar, conviene decir que “ley natural”, en clave tomista, es un conjunto de principios normativos o proposiciones práctico-normativas primeras que dirigen la conducta humana hacia su bien-perfección integral, y en cuanto tal ese conjunto debe ser distinguido de los estudios filosóficos o científicos que tienen como objeto a esos principios. Estos últimos estudios se denominan “teoría (o filosofía) de la ley natural” y, en su conjunto, forman una amplia orientación que se denomina genéricamente “iusnaturalismo”, pero no son propiamente la “ley natural”, sino su estudio sistemático a nivel filosófico (Finnis, 2008, p. 223).

Ahora bien, en estos principios es posible distinguir uno absolutamente primero, que puede denominarse “primer principio práctico” y cuya expresión tomista es “el bien ha de hacerse y el mal evitarse” (de Aquino, Summa I-II, q. 94, a. 2.)¹². Este principio, siempre según Tomás de Aquino, cumple en el orden práctico la misma función que el principio de no-contradicción cumple en el orden especulativo, es decir, sirve de estructura fundamental de todo pensamiento práctico-normativo. En este punto, Ross Armstrong ha escrito que

‘el bien ha de hacerse y el mal evitarse’ tiene el estatus de un principio directivo y es de acuerdo con este principio que todos los preceptos de la ley natural deben ser formulados [...]; este principio tiene un rol en la ley natural que lo hace distinto de todos los restantes preceptos: es un principio en el cual están fundadas todas las otras prescripciones de la ley natural (Armstrong, 1966, p. 40)

En este texto, la expresión “fundadas” debería entenderse en el sentido de que los restantes principios práctico-normativos participan de su estructura formal-. Puede decirse entonces que ese primer principio práctico es como la contextura básica de las normas más determinadas, que prescriben la realización de bienes humanos más específicos en contextos más delimitados.

Y estas normas más determinadas resultan necesarias toda vez que el hombre no actúa en principio por el bien en general, considerado en abstracto, sino por bienes determinados y concretos, que son los que resultan proporcionados a la voluntad

¹² Sobre los debates existentes acerca del sentido de este principio: May y Long, 2004.

humana, que no está ordenada - al menos en el aquende la muerte - al bien absoluto, sino a bienes de algún modo limitados y específicos. Escriben en este punto Grisez, Finnis y Boyle que

la diversidad de los bienes básicos no es ni un hecho contingente de la psicología humana ni un accidente de la historia [...]. Más bien, al ser aspectos de la realización de las personas, esos bienes se corresponden con las complejidades inherentes a la naturaleza humana (1987, p. 107).

Y por ello, la vida, la procreación, la salud y la integridad física son bienes humanos básicos en razón de que el hombre es un viviente animado; el conocimiento y la apreciación de la belleza son bienes humanos porque el hombre es cognosciente y racional; la amistad, la vida política y las demás formas de vida social son bienes humanos porque el hombre es un ser naturalmente social, y así sucesivamente (Grisez, Boyle y Finnis, 1987, pp. 107-108).

Pero además, el Aquinato hace referencia en este punto no sólo a la naturaleza humana en sí misma (“La ley natural es consecuencia de la naturaleza humana”) (de Aquino, Summa, I-II, q. 94, a. 2, 2^a objeción) y a los bienes humanos (“Todos los demás preceptos [...] tendrán carácter de preceptos de ley natural en cuanto la razón práctica los aprehenda como [ordenados a los] bienes humanos”) (de Aquino, Summa, I-II, q. 94, a. 2, 2^a objeción), sino también se refiere a las inclinaciones que tienden a esos bienes (“todas las cosas hacia las que el hombre siente inclinación natural, son aprehendidas naturalmente como buenas y consecuentemente como que han de realizarse”) (de Aquino, Summa, I-II, q. 94, a. 2, 2^a objeción).

Ahora bien, paralelamente a estas tres referencias, diferentes grupos de autores que se asumen como tomistas han defendido diversas doctrinas acerca de la prioridad o posterioridad de cada una de esas realidades al momento de la determinación epistémica de los contenidos de la ley natural. Y además, en varios casos, se ha considerado esas distintas referencias de modo excluyente, es decir, estudiándolas como si fuera necesario escoger entre una u otra de ellas de modo absoluto, descartando o relegando tajantemente a las restantes.

3. Las interpretaciones principales

El primero de estos grupos es el que puede llamarse “derivacionista”, ya que los autores que lo integran sostienen que la materia o el contenido de las normas de la ley natural se conoce solo por derivación a partir de las dimensiones constitutivas de la naturaleza humana. “El bien concreto para el hombre - afirma Frederick Copleston - solo puede ser conocido por una reflexión sobre la naturaleza humana tal como se la conoce por la experiencia” (1991, p. 232). Y por su parte, Anthony Lisska sostiene que

la concepción del bien [...] tal como es discutida por Aristóteles y Tomás de Aquino, está derivada de la esencia o naturaleza humana. El concepto aristotélico de esencia humana [...] resulta mejor dilucidado en términos de un conjunto de propiedades disposicionales. En Aristóteles y el Aquinate los bienes humanos, en cuanto fines, están conectados con la estructura de la persona humana (Lisska, 1995, p. 143).

Por lo tanto, según estos autores y los que piensan como ellos, el modo adecuado de conocer el contenido de las normas de la ley natural, es el de aprehender previamente las dimensiones centrales del modo de ser del hombre y luego inferir de allí cuáles son los bienes humanos y las normas y principios que a ellos se ordenan.

Por otra parte, un segundo grupo de autores, que puede llamarse “inclinacionista”, sostiene que esos contenidos se conocen a partir de las inclinaciones naturales del hombre, que Tomás de Aquino reduce a tres: (i) inclinación a la conservación de la vida e integridad física, (ii) a la procreación y educación de la prole y (iii) a la vida social y el conocimiento de la verdad (de Aquino, Summa, I-II, q. 94, a. 2). Cada una de estas inclinaciones se corresponde con una de las dimensiones de la naturaleza humana: la vegetativa, la animada y la racional y, según estos intérpretes del Aquinate, estas inclinaciones resultarían la fuente privilegiada para el conocimiento de las normas de la ley natural. En ese sentido, Reginaldo Pizzorni afirma que “Santo Tomás determina el contenido del derecho natural en base a las tres inclinaciones esenciales del hombre” (Pizzorni, 1974, p. 210; Composta, 1971).

Finalmente, otro conjunto de autores - el tercero, que puede denominarse “intuicionista” - coloca el punto de partida del conocimiento de los contenidos de las normas éticas naturales en la captación intuitiva de las determinaciones centrales del bien humano o “bienes humanos básicos” (Finnis, 2011). Para estos pensadores, el orden del conocimiento de la ley natural no es idéntico al orden de la dependencia ontológica de sus contenidos

normativos, ya que, según un principio defendido por Tomás de Aquino - y llamado por Finnis “principio epistemológico” - el conocimiento de la naturaleza humana depende epistémicamente del de sus facultades o inclinaciones, facultades que a su vez se conocen por sus actividades, las que por su parte se especifican por sus objetos.

De este modo, v.gr., la naturaleza libre del hombre se conoce a través del ejercicio libre de la voluntad electiva, cuyo carácter se aprehende por medio del conocimiento de sus actividades autónomas, que solo pueden ejercerse en el ámbito de las realidades contingentes. En el caso del conocimiento de los contenidos de la ley natural, Finnis afirma que este se inicia por la aprehensión por auto-evidencia de los bienes humanos básicos, los que a su vez hacen posible aprehender las praxis humanas que los tienen por objeto, praxis que son el medio de conocer las potencias o facultades del hombre, facultades que indican las dimensiones de la naturaleza en las que arraigan y hacen posible percibir y discernir el concepto y contenidos de la naturaleza humana (Finnis, 2011, p. 147).

Finnis precisa además en este punto que

si cambiamos del modo *epistemológico* al *ontológico*, el mismo principio metodológico, en su aplicación a los seres humanos, presupone y por lo tanto implica que la bondad de todos los bienes humanos [...] está derivada de (*i.e.* depende de) la naturaleza, a la que, en razón de su bondad, esos bienes perfeccionan. Porque esos bienes - que en cuanto fines son las *rationes* de las normas o ‘deberes’ prácticos - no perfeccionarían esa naturaleza si ella fuera distinta de lo que es. Por lo tanto, el

debe depende ontológicamente - y en este sentido seguramente puede decirse que está derivado de - el *es*” (Finnis, 2011, p. 147).

Por lo tanto, queda en claro que este autor reconoce expresa, explícita e inequívocamente la dependencia, en el orden ontológico o metafísico, de los bienes humanos y de las normas que dirigen hacia ellos, respecto a los rasgos esenciales de la naturaleza humana (Massini-Correas, 2014).

Ahora bien, como se expuso más arriba, gran parte de los pensadores mencionados precedentemente consideran que la vía cognitiva desarrollada por ellos resulta excluyente de las restantes, al menos para todos los efectos prácticos. Como se ha visto, no es el caso precisamente de John Finnis, pero esta exclusividad le ha sido reprochada, sin verdadero fundamento en los textos, por varios autores (Hittinger, 1987). (La precisa refutación de estas críticas puede verse en George, 2001). Pero si se realiza un análisis riguroso de los textos del Aquinate, queda en claro que las tres orientaciones mencionadas acerca de la fuente de los contenidos - o fundamento material - de la ley natural no deberían plantear de modo necesario alternativas excluyentes sino que, por el contrario, es posible que esas alternativas resulten complementarias y mutuamente enriquecedoras. Se trata en realidad de distintos puntos de vista o dimensiones, que priorizan diferentes aspectos de una realidad compleja y que pueden ser estructurados armónicamente y sin exclusiones tajantes. De hecho, en un texto del Aquinate al que remite Finnis (“...por los objetos conocemos los actos, por los actos las potencias y por las potencias la esencia [o naturaleza] del alma”) (de Aquino, 1979) queda en claro que entre los *objetos* de los actos humanos (es decir, los bienes humanos), los actos y las *potencias*

que los realizan y la *naturaleza* en la que se fundamentan existe una sinergia que puede ser estudiada desde cada uno de sus elementos con un resultado enriquecedor y no excluyente (Crowe, 2017).

Y esto es así toda vez que la perspectiva metafísica - llamada por Finnis “ontológica”, aunque esta última terminología resulta discutible¹³ - se refiere a las estructuras de la realidad, fundamentalmente la humana, en cuanto su realización completa, perfección o excelencia depende constitutivamente de la índole de esa realidad, ya que no es posible hablar de la perfección de alguna cosa sin conocer las estructuras fundamentales de esa cosa. Pero es también un dato de la realidad el que existe una inclinación o tendencia propia y congénita de toda realidad hacia su perfección propia, de modo tal que, para usar las palabras del Estagirita, “el bien es aquello a lo que todas las cosas tienden” (Aristóteles, I, 1, 1094 a 2-3; Kraut, 2006); en este caso se está frente a una dimensión apetitiva o de aspiración, que se expresa en tendencias que se ordenan y procuran la realización plena de alguna de las dimensiones que son objeto de estudio del conocimiento metafísico; esta dimensión tendencial es por su parte objeto de estudio principalmente por la antropología filosófica. Y finalmente, está la realización misma de esa tendencia, fundada en la estructura metafísica de su sujeto, que es el objeto de las inclinaciones naturales, y que radica en las diferentes dimensiones del bien del

¹³ Acerca de la aparición y uso del término “ontológico”: Ferrater Mora, p. 2421 y ss. Allí el autor español atribuye la primacía en el uso de esa locución al filósofo alemán Rudolf Goclenius, en la página 16 de su libro *Lexicon Philosophicum quo tanquam clave philosophiae fores aperiuntur*, de 1613, aunque su uso fue establecido y difundido unos años después por Leibniz y Christian Wolff.

ente de que se trate; en el caso del ser humano y su actividad electiva, se trata del bien moral, (Gonzalez, 2009) y su consideración, explicitación y prescripción es tarea propia de la ciencia ética.

Y esto queda manifiesto toda vez que en el pensamiento clásico, el dinamismo moral del ser humano no tiene la estructura excluyente y univocista propia del pensamiento moderno, en el cual, tomando prestado para la ética el método de conocimiento propio de las ciencias exactas y naturales, las alternativas de verdadero-falso se dan de un modo categórico y absoluto, a la vez que simplista, con evidente contraste con el modo analógico de conocimiento que es el propio de la especulación clásica. Esto es así, toda vez que en el caso del pensamiento práctico, también se da la posibilidad de un abordaje múltiple, gradual o matizado propio del abordaje analógico (Massini-Correas, 2012), y por lo tanto, resulta oportuna la exclusión de toda perspectiva univocista o absolutista de las realidades práctico-morales.

Por ello, un abordaje integral y diversificado del fenómeno ético-jurídico, que además se armonice con las explicaciones de Tomás de Aquino en el lugar estudiado, debería analizar tanto los aspectos teórico-estructurales, cuanto los apetitivo-tendenciales y los práctico-télicos, en la búsqueda de una explicación completa y matizada de la praxis humana y su ordenación perfectiva. Porque esa praxis es la actividad de un sujeto dotado de una naturaleza y orientado tendencialmente a buscar y realizar su plenitud, la que se alcanza por medio de ciertas perfecciones que se denominan bienes. Pero a su vez estos bienes son tales por naturaleza, se alcanzan por inclinación natural y adquirida

(virtudes) y la naturaleza adquiere dimensión práctica cuando especifica los bienes que la hacen florecer y culminar. Se trata, por lo tanto, en el caso de la actividad humana, de una sinergia en la que cada uno de sus elementos contribuye a hacer posible la realización completa de la plenitud personal.

En resumen, es posible afirmar que, conforme a la doctrina de Tomás de Aquino, la doctrina del realismo ético que corresponde a la Tradición Central de Occidente se estructura en torno a las siguientes afirmaciones: (i) en el orden práctico-moral, la dirección de la conducta humana hacia el bien o perfección del hombre, hacia su acabamiento o realización, se realiza principalmente a través de leyes-normas, es decir, de proposiciones prácticas que ordenan la conducta humana hacia el bien humano común y personal; (ii) estas proposiciones tienen carácter racional no sólo porque son producto de la facultad racional, sino porque su contenido es una medida u orientación razonable del obrar humano hacia el bien (Clavier, 2021); en otros términos, el referente de estas proposiciones es una relación de adecuación entre una conducta y una concreción objetiva del bien humano, aunque en cada norma concreta existe cierta medida de elaboración humana que determina la vía precisa de la ordenación de la conducta hacia alguna dimensión del bien humano; (iii) el descubrimiento de esos bienes se realiza, en primer lugar, a partir de la aprehensión por evidencia del primer principio práctico (conocido con ayuda de la sindéresis) y de los preceptos normativos universales y generales que se siguen estructuralmente de él, pero también por referencia al fundamento ontológico de los bienes, radicado en las dimensiones centrales de la naturaleza humana y expresado

en las inclinaciones naturales hacia los bienes humanos; (iv) la ley natural funciona como elemento preceptivo y crítico respecto de las leyes humanas positivas, jurídicas o no, que resultan correctas en la medida en que se adecuan a las exigencias de la ley natural; y finalmente, (v) los bienes humanos y los preceptos de la ley natural que a ellos se ordenan proporcionan razones para la acción humana correcta, es decir, fundamentan y justifican objetivamente el sentido ético de la acción humana (Daguet, 2025).

4. Conclusión sumaria

Luego de los desarrollos realizados, corresponde arribar a ciertas conclusiones precisivas, que es posible sintetizar en las siguientes: (i) el iusnaturalismo o teoría de la ley natural es una tradición de pensamiento que integra la filosofía práctico-moral de matriz clásica, que se ha desarrollado desde su nacimiento en la Grecia del siglo V A.C., y que aun en nuestros días participa activamente en los debates filosófico-jurídicos contemporáneos; (ii) uno de los núcleos principales, en rigor el principal, de esa tradición iusnaturalista está constituido por los textos de Tomás de Aquino referidos a la ley natural; por ello, para conocer la significación focal del concepto de ley natural, resulta conveniente remitirse a esos textos, y en especial al contenido en la I-II, q. 94, a. 2 de la *Summa Theologiae*, en el que se efectúa un sumario sintético de la doctrina aquinatense; (iii) en el *locus* mencionado, el Aquinate hace referencia a tres elementos, dimensiones o integrantes del fenómeno de la ley natural: la naturaleza humana, las inclinaciones naturales y los bienes

humanos; algunos intérpretes de ese texto han manifestado a veces una inclinación a comprender esos tres elementos de modo parcialista y excluyente, es decir, priorizando alguno de ellos con descarte y preterición de los demás; (iv) en el presente escrito se ha sostenido tentativamente la tesis contraria, es decir, la que sostiene la posibilidad de una explicación de la ley natural a través de una justificación conjunta y armónica que tenga en cuenta los tres elementos enunciados de un modo complementario y sinérgico; (v) en definitiva, lo que se procura en el presente estudio es una superación de cualquier visión parcialista de la ley natural y la propuesta de una explicación armónica, integral y plural, que pareciera ser la que mejor se armoniza con el espíritu y la sistemática de la exposición efectuada por el Aquinate en el *locus* citado de *Summa Theologiae*.

Referencias bibliográficas

- Abba, G. (1989). *Quale impostazione per la filosofía morale?*, LAS.
- Abba, G. (2018). *Le virtù per la felicità*, LAS.
- Aristóteles (1970a). *Ética a Nicómaco*, Instituto de estudios políticos.
- Aristóteles (1970b). *Política*, Instituto de estudios políticos.
- Armstrong, R. (1966). *Primary and Secondary Precepts in Thomistic Natural Law Teaching*, Martinus Nijhoff.
- Aspe, V. (2011). "Sobre Isidoro de Sevilla y su influencia en Novohispanía". En González, A.L. & Zorroza, M.I (ed), *In umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan C. Cruz*, EUNSA, pp. 79-93.
- Bastit, M. (1990). *Naissance de la loi moderne*, PUF.
- Berlin, I. (1995). *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. En George, R.P., *Making Men Moral. Civil Liberties and Public Morality*, Clarendon Press.

- Blanco, P. (2005). “Joseph Ratzinger: razón y cristianismo”. En M. Cartabia, M. & Simoncini, A. (eds.), *Pope Benedict XVI's Legal Thought*, Cambridge University Press.
- Bouillon, V. (1965). *La política de Santo Tomás*, Editorial Nuevo Orden.
- Boyle, J. (1994). “Natural Law and the Ethics of Tradition”. En George R.P. (ed.), *Natural Law Theory: Contemporary Essays*, Clarendon Press, pp. 3-30.
- Budziszewski, J. (2014). *Commentary on Thomas Aquinas's Treatise of Law*, Cambridge University Press.
- Cardona, C. (1966). *La metafísica del bien común*, Rialp.
- Carvajal, C.S. & Horwood (eds.) (2003). *The Oxford Spanish Dictionary*, University Press.
- Cianciardo, J. & Zambrano, P. (2019). *La inteligibilidad del derecho*, Marcial Pons.
- Clavier, P. (2010). *Qu'est-ce que le bien?*, Vrin.
- Composta, D. (1971). *Natura e ragione. Studio sulle inclinazioni naturali in rapporto all diritto naturale*, PAS-Verlag.
- Copleston, F.C. (1991). *Aquinas*, Penguin.
- Coyle, S. (2014). *Modern Jurisprudence. A Philosophical Guide*, Hart Publishing.
- Crowe, J. (2017). “Metaphysical Foundations of Natural Law Theories”. En Duke G. & R.P. George (eds.), *The Cambridge Companion to Natural Law Jurisprudence*, Cambridge University Press, pp. 103-129.
- Daguet, F. (2015). *Du politique chez Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin.
- Davies, B. (1993). *The Thought of Thomas Aquinas*, Clarendon.
- de Aquino, T. (1964a). *De Veritate*, Marietti.
- de Aquino, T. (1964b). *Summa Theologiae*. Biblioteca de autores cristianos.
- de Aquino, T. (1966). *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, Marietti.
- de Aquino, T. (1979). *Comentario al libro Del Alma de Aristóteles*, Fundación Arché.
- de Aquino, T., de Alvernia, Pedro (2001). *Comentario a la Política de Aristóteles*, EUNSA.
- De Sevilla, I. (1982). *Etimologías*, I, BAC.
- Demongeot, M. (1959). *El mejor régimen político según Santo Tomás*, BAC.
- Fabro, C. (1983). *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, Edizioni Ares.

- Ferrater Mora, J. (1979). *Diccionario de Filosofía*, 3, Alianza.
- Finnis, J. (1986). "Natural Law". En *Collected Essays-Volume I-Reason in Action*, Oxford University Press.
- Finnis, J. (1998). *Aquinas. Moral, Political and Legal Theory*, Oxford University Press.
- Finnis, J. (2008). "La tradición de la ley natural". *Ideas y Derecho*, 6.
- Finnis, J. (2011a). "Is and Ought in Aquinas". En *Collected Essays-I-Reason in Action*, Oxford University Press.
- Finnis, J. (2011b). "Limited Government". En *Collected Essays-III-Human Rights & Common Good*, Oxford University Press. (Título originario del artículo de 1996: "Is Natural Law Theory Compatible with Limited Government?").
- Finnis, J. (2011c). *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, pp. 59-99.
- Forment, E. (1994). "La filosofía del bien común". En *Anuario Filosófico, XXVII/2, (Objetividad y Libertad. Jornadas sobre la obra filosófica de Antonio Millán-Puelles)*, pp. 797-815.
- Fuller, L. (1969). *The Morality of Law*, Yale University Press.
- Gambra, J.M. (2002). *La analogía en general*, EUNSA.
- George, R.P. (2001a). "Reason, Freedom, and the Rule of Law: Their Significance in the Natural Law Tradition". En *The American Journal of Jurisprudence*, 46, pp. 249-256;
- George, R.P. (2001b). *In Defense of Natural Law*, Oxford University Press, pp. 15-91.
- Gilson, È. (1981). *El espíritu de la filosofía medieval*, Rialp.
- González, A.M. (2009). *La ética explorada*, EUNSA, pp. 13-34.
- Grisez, G., Boyle, J. y Finnis, J. (1987). "Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends". *The American Journal of Jurisprudence*, 32.
- Haldane, J. (2009). *Practical Philosophy: Ethics, Society and Culture*, Imprint Academic.
- Hardie, W.F.R. (1985). *Aristotle's Ethical Theory*, Clarendon Press.
- Hervada, J. (1987). *Historia de la ciencia del derecho natural*, EUNSA.
- Hittinger, R. (1987). *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press.
- Kelly, J.M. (1994). *A History of Western Legal Theory*, Clarendon Press.
- Kraut, R. (2002). *Aristotle. Political Philosophy*, Oxford University Press.

- Kraut, R. (2007). *What is Good and Why. The Ethics of Well Being*, Harvard University Press.
- Kraut, R. y Blackwell Publishing (eds.). (2006). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, Malden-Oxford-Carlton.
- Kretzmann, N. & E. Stump (ed.) (1995). *The Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge University Press.
- Kriele, M. (1980). *Introducción a la Teoría del Estado*, Depalma.
- Kuhn, H. (1979). *El estado. Una exposición filosófica*, Rialp.
- Lagor, J-L. (1948). *La philosophie politique de Saint Thomas*, Les Éditions Nouvelles.
- Lisska, A. (1997). *Aquinas's Theory of Natural Law. An Analytic Reconstruction*, Clarendon Press.
- Long, S.A. (2004). “Natural Law or Autonomous Practical Reason”. En Goyette J. (ed.). *Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives*, The Catholic University of America Press, pp. 165-193.
- Maccormick, N. (2009). *Practical Reason in Law and Morality*, Oxford University Press.
- Maccormick, N. (1994). “Natural Law and the Separation of Law and Morals”. En George, R.P., *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Clarendon Press.
- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth.
- MacIntyre, A. (2006). *Ethics and Politics*, Cambridge University Press.
- Maritain, J. (1966). *Humanismo Integral*, Carlos Lohlé.
- Martínez Barrera, J. (2001). “La política en Aristóteles y Tomás de Aquino”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*.
- Massini-Correas, C. I. (2002). “Tradición, universalidad y dialéctica de las filosofías prácticas”. En Delgado, G. y M. Sacchi (eds.). *Scientia, fides & sapientia. Escritos dedicados a Gustavo Eloy Ponferrada*. UCALP, pp. 373-385.
- Massini-Correas, C. I. (2012). “Entre reductivismo y analogía. Sobre el punto de partida de la filosofía del derecho”. *Persona & Derecho*, 67, pp. 353-385
- Massini-Correas, C. I. (2019a). *Alternativas de la ética contemporánea. Constructivismo y realismo ético*, Rialp.
- Massini-correas, C. I. (2019b). *Jurisprudencia analítica y derecho natural. Análisis del pensamiento filosófico-jurídico de John Finnis*, Marcial Pons.

- Massini-Correas, C.I. (1980). *La desintegración del pensar jurídico clásico en la edad moderna*, Ableledo-Perrot.
- Massini-Correas, C.I. (1994). "Privatización y comunidad del bien humano. El liberalismo deontológico y la respuesta realista". *Anuario filosófico*, 27, 2, pp. 817-828.
- Massini-Correas, C.I. (1999). "Verdad, libertad y el paradigma ético contemporáneo. Consideraciones a partir de un texto de Joseph Ratzinger". *Sapientia*, 206, pp. 427-435.
- Massini-Correas, C.I. (2011). "Nota sobre el rule of law y la ética de la virtud". *Philosophia*, 71, pp. 147-153.
- Massini-Correas, C.I. (2014). "Sobre bienes humanos, naturaleza humana y ley natural. Reflexiones a partir de las ideas de Javier Hervada y John Finnis". *Persona & Derecho*, 70-71, pp. 229-256.
- Massini-Correas, C.I. (2017). "Racionalidad y Estado de Derecho. El rule of law en los discursos de Joseph Ratzinger". *Humanitas*, 85, pp. 334-349.
- Massini-Correas, C.I. (2020). "La dignidad humana y el sentido del derecho". En A. Zabalza, A. & Grard, C. (eds.), *Les personnes et les choses, du Droit Civil à la Philosophie du Droit et de l'État. Mélanges en l'honneur du Professeur Jean-Marc Trigeaud*. Éditions Bière, pp. 17-34.
- Massini-Correas, C.I. (2021). *Gobierno del derecho y razón práctica*, Thomson-Reuters.
- Mauri, M. (1997). "Autoridad y tradición". En *Modernidad y tradición. Una reflexión ética sobre la sociedad contemporánea*, EDIT-EURO, pp. 7-21.
- May, W.E. (2004). "Contemporary Perspectives on Thomistic Natural Law". En Goyette J. (ed.). *Thomas Aquinas and the Natural Law Tradition. Contemporary Perspectives*, The Catholic University of America Press, pp. 113-156.
- Melendo, T. (1999). *Dignidad humana y bioética*, EUNSA.
- Murphy, M. (2007). *Philosophy of Law. The Fundamentals*, Blackwell Publishing.
- Murphy, M. (2019). "The Natural Law Tradition in Ethics". En Edward N. Zalta (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition). URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/natural-law-ethics/>.
- Pizzorni, R. (1974). "Il contenuto del diritto naturale secondo Tommaso d'Aquino". En *San Tommaso e la filosofia del diritto oggi*, Studi Tomistici.
- Pope, S. J. y Washington D.C. (eds.) (2002). *The Ethics of Aquinas*, University Press.
- Ramírez, S. (1956). *Pueblo y gobernantes al servicio del bien común*, Euramérica.
- Ratzinger, J. (2004). "Freedom and Truth". En *Truth and Tolerance*, Ignatius Press.

- Reale, M. (2000). *La sabiduría antigua*, Herder.
- Russell, D. C. (2011). *Practical Intelligence and the Virtues*, Clarendon Press.
- Schneewind, J.B. (2012). *Essays on the History of Moral Philosophy*, Oxford University Press.
- Spaemann, R. (2008). “Benedicto XVI y la luz de la razón”. En *Benedicto XVI et alii, Dios salve a la razón*, Encuentro, p. 165-183.
- Strauss, L. (1988a). “De laudibus legum angliae, by Sir John Fortescue”. En *What is Political Philosophy? And Others Studies*, University of Chicago Press.
- Strauss, L. (1988b). *What is Political Philosophy?* The University of Chicago Press, pp. 95-133.
- Strauss, L. (2005). *Sobre la tiranía*, Ediciones Encuentro.
- Torrell, Jean-P. (2002). *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA.
- Vergnières, S. (1995). *Éthique et Politique chez Aristote*, PUF.
- Villey, M. (1962). *Lecons d'histoire de la philosophie du droit*, Dalloz, 1962.
- Villey, M. (1975). *La formation de la pensée juridique moderne*, Montchrestien.
- Villey, M. (1976). *Critique de la pensé juridique moderne*, Dalloz.
- Viola, F. (2009). “Legge umana, rule of law ed ética delle virtù in Tommaso D’Aquino”. En Mangini, M. & Viola, F., *Diritto naturale e liberalismo. Dialogo o conflitto?*, Giappichelli Editore.
- Viola, F. (2020). “El rule of law como idea de sociedad”. *Revista Jurídica Austral*, 1/1 <https://ojs.austral.edu.ar/>
- Viola, F. (2011). *Rule of Law. Il governo della legge ieri ed oggi*, Giappichelli Editore.
- Weisheipl, J. A. (1983). *Friar. Thomas D’Aquino: his life, thought, and works*, The Catholic University of America Press.
- Westberg, D. (2002). *Right Practical Reason. Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford University Press.
- Yarza, I. (2001). *La racionalidad de la ética de Aristóteles*, EUNSA.

EL AUTOR

Carlos I. Massini-Correas, Doctor en Ciencias Jurídicas y Sociales y en Filosofía, Catedrático Contratado de Filosofía Jurídica e Investigador Superior en la Universidad de Mendoza, Ex-Investigador Principal del CONICET y de las Universidades de

Münster, París II, Notre Dame, La Coruña, de Navarra, Panamericana de México y otras; autor de 33 libros y más de 150 artículos científicos publicados en América y el Europa.