



FJG

FUNDACIÓN JAIME GUZMÁN

APUNTES CONSTITUCIONALES N° 4

“La fundamentación de los derechos humanos desde la perspectiva clásica y cristiana: John Finnis y Pierre Manent”

Por José Ignacio Palma
19 de noviembre de 2021

I. INTRODUCCIÓN

Los apartados de derechos fundamentales de las distintas constituciones del mundo (incluyendo la chilena) se fueron consolidando durante el siglo XX como la contracara estatal de la Declaración Universal de los Derechos Humanos (DUDH), ratificada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en 1948, y de los tratados internacionales posteriores que se inspiraron en ella. Hablar de derechos fundamentales es remitirse al debate por la definición de los derechos humanos.

Aunque la idea de derechos humanos recibe hoy un respaldo transversal e irrestricto de los distintos sectores políticos, sabemos que quienes la invocan en el debate recurren a distintos sustratos teóricos para fundamentarla. No es difícil notar que quien defiende el derecho humano a la vida del que está por nacer y quien reclama un derecho humano al aborto, a pesar de utilizar el mismo concepto, se refieren en verdad a algo distinto.

El objetivo de este trabajo es dar cuenta de una de las perspectivas existentes para fundamentar este concepto: la de la tradición clásica y cristiana, también llamada iusnaturalista. Si bien sus dos principa-

les exponentes, Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, no poseyeron el concepto de derechos humanos (su aparición bajo el nombre de “derechos del hombre” no fue sino hasta el siglo XVIII), existen autores contemporáneos que, inspirados en ellos, han trabajado el concepto.

En esta oportunidad expondremos el tratamiento por parte de dos de ellos, John Finnis (1940-hoy) y Pierre Manent (1949-hoy), de la fundamentación de los derechos humanos. Ambos, de alguna u otra manera, buscan responder a la pregunta ¿cómo se relaciona la idea de ley natural, propia de la tradición clásica y cristiana, con el concepto moderno de derechos humanos? Como se verá, a pesar de que los dos escriben parados sobre la misma tradición, su manera de abordar la pregunta es totalmente distinta¹.

Finalmente, en el apartado de las conclusiones, se realizará un análisis sobre las coincidencias y discrepancias entre ambos autores, para luego identificar los lineamientos que pueden ser valiosos para la discusión constitucional sobre derechos fundamentales en nuestro país.

¹ Por motivos de espacio, nos vemos obligados a resumir en pocas páginas los postulados de estos autores. Recomendamos dirigirse a la bibliografía señalada en el apartado final de este trabajo para profundizar en sus argumentos.



Foto: catholicweekly.com.au

II. JOHN FINNIS Y LA COMPATIBILIDAD ENTRE LEY NATURAL Y DERECHOS HUMANOS

John Finnis es un filósofo del derecho de origen australiano y que ha ejercido como académico de prestigiosas instituciones como la Universidad de Oxford y la Universidad de Notre Dame. Su trabajo ha estado centrado en el estudio de la filosofía jurídica iusnaturalista, buscando rescatarla en tiempos de predominancia del positivismo jurídico y la filosofía analítica.

El tratamiento de Finnis al concepto de derechos humanos está contenido principalmente en dos textos: El capítulo VIII de su obra magna *Ley natural y derechos naturales* y el libro *Tomás de Aquino: Teoría moral, política y jurídica*. El primer de ellos parte con una afirmación que fácilmente puede ser identificada como la tesis central de Finnis en materia de derechos humanos:

“Casi todo este libro versa sobre los derechos humanos (“derechos humanos” es un modismo contemporáneo para “derechos naturales”: yo uso las expresiones como sinónimos). Porque, como veremos, la gramática moderna de los derechos proporciona una forma de expresar virtualmente todas las exigencias de la razonabilidad práctica.” (Finnis, 2000, p. 227).

El objetivo de Finnis es demostrar que la noción de derechos humanos es compatible con la tradición clásica y cristiana y, por tanto, con la idea de ley natural. Tanto es así, que incluso llega a afirmar que Santo Tomás, a pesar de no utilizar el concepto de derechos humanos, lo poseía de manera implícita (Finnis, 2019, pp. 174-175).

Claramente Finnis sabe que este no es el camino predominante para fundamentar los derechos humanos en el debate jurídico y político actual. Lo que busca, más bien, es ayudar a la tradición iusnaturalista a entrar en ese debate adoptando la gramática moderna de los derechos, a la vez que mantiene la coherencia con siglo misma. Esta adopción es positiva, en su opinión, pues permite expresar los dictámenes de la ley natural de manera más flexible y precisa.

Pero antes de adentrarnos en la tesis de Finnis sobre los derechos humanos, y dado que los entiende como sinónimos, conviene hacer un breve repaso al concepto de derecho natural inspirado en la tradición clásica. Para ello, recurriremos de manera acotada a Aristóteles y Santo Tomás.

a. Aristóteles: la *felicidad* y la justicia natural

Aristóteles entendía la naturaleza humana como una cierta actividad dirigida a un fin, a un *telos*. A ese telos humano el estagirita lo denominará *eudaimonia* o, como ha sido traducida recurrentemente al español, *felicidad* (Aristóteles, 2015, p. 70). Lejos de entenderla como una emoción pasajera, la *felicidad* consiste en una actividad del ser humano conforme a la razón (facultad que le es propia y exclusiva), y más concretamente, en una actividad del alma conforme a la virtud (2015, p. 71). Para Aristóteles la persona realiza su telos, se perfecciona, en la medida que actúa con virtud, siendo una de ellas -y la que nos interesa más para el propósito de este trabajo- la justicia.

La justicia es comprendida por Aristóteles en una doble dimensión: la justicia natural y la justicia legal. La justicia natural es aquella que dice relación con el fin último y esencial al ser humano, y por eso tiene la misma validez en todas partes (2015, p. 194). La felicidad y los bienes humanos en los que ella consiste se vuelven el criterio para juzgar la moralidad o inmoralidad de los actos que dicen relación con terceros. Ello no cambia según el lugar donde se está parado. Lo que sí puede cambiar es aquello que es materia de justicia legal o positiva (2015, p. 194). Vamos con un ejemplo: respetar las normas del tránsito, en cuanto ello nos permite conservar la propia vida y la de los demás, es justo por naturaleza. Un atentado contra la vida de un tercero conflictúa, claramente, con el perfeccionamiento humano y su fin último entendido como *felicidad*. Sin embargo, las normas de tránsito pueden ser distintas en todas partes. Que la luz roja signifique parar es una convención, no un precepto de la naturaleza. Así, el respeto de las normas de tránsito como modo de preservar la vida es

un asunto de la justicia natural, pero la manera específica en que dichas normas son convenidas es un asunto de la justicia legal.

b. Santo Tomás de Aquino: los bienes humanos y los primeros principios de la razón práctica

Como hemos visto, en los escritos de Aristóteles no se haya una teoría de la ley natural sino de las virtudes (y en este caso concreto, de la justicia). Será Santo Tomás de Aquino quien realizará el ejercicio de compatibilizar el concepto de ley natural, proveniente de la tradición jurídica romana y estoica, con la noción de lo justo natural del estagirita. Para ello, el aquinate recurre a la idea aristotélica de *primeros principios* (García-Huidobro, 1999, p. 232). Volvamos a Finnis para exponer de manera adecuada el argumento tomista.

En *Tomás de Aquino: Teoría Moral, Política y Jurídica* John Finnis explica que Santo Tomás adhería a la concepción teleológica de la naturaleza humana ideada por Aristóteles. Llamó al fin último de la persona la *beatitudo* o bienaventuranza, la cual es compatible con la idea de felicidad *aristotélica*². La beatitudo es la síntesis de un conjunto de bienes humanos básicos a los que cualquier persona, por naturaleza, se inclina (Finnis, 2019, p. 108). ¿Cuáles son estos bienes, fines o motivos humanos básicos? Aunque no llega nunca a desarrollar una lista exhaustiva de ellos, a lo largo de sus escritos Santo Tomás menciona algunos, como la inclinación a preservar la vida humana (2019, p. 103); la inclinación a la unión entre el hombre y la mujer, la preservación de la especie y la crianza de los hijos (2019, p. 104), y la inclinación a vivir en sociedad (2019, p. 104), la cual incluye también la inclinación hacia la amistad y la justicia (2019, p. 108).

² La *bienaventuranza* tomista y la *felicidad* aristotélica no son exactamente lo mismo. Podría decirse que la noción *beatitudo* contiene a la de *eudaimonia*. La primera consiste tanto en una bienaventuranza perfecta y supra natural, que considera una faz teológica (el conocimiento de Dios), como en una bienaventuranza imperfecta, entendida como el florecimiento humano en la vida terrena (Finnis, 2019, pp. 132-140). Esta última, la *beatitudo imperfecta*, es asimilable al concepto de *felicidad* de Aristóteles, a pesar de que Santo Tomás poseía una sistematización de las virtudes más complejo que la del estagirita, agregando a las clásicas virtudes cardinales (prudencia, justicia, fortaleza y templanza) las llamadas virtudes teologales (caridad, fe y esperanza).

Todos estos objetos, que la razón práctica concibe naturalmente como bienes, dan lugar a lo que Santo Tomás denomina los primeros principios de la razón práctica. El primer principio, que engloba a todos los otros, es *“el bien ha de ser hecho y perseguido, y el mal ha de ser evitado”* (2019, p. 109). Puesto en el lenguaje de los bienes humanos mencionados, la articulación sería la siguiente: *“X (digamos, la vida humana) es un bien que ha de ser perseguido y preservado, y lo que perjudica a X es malo, ha de ser evitado”* (2019, pp. 109-110). Así, la noción de lo justo natural aristotélica toma la forma de dictámenes que guían la razón práctica: los primeros principios, que reciben también el nombre de leyes naturales (2019, pp. 172).

Ha de notarse que estos principios o leyes naturales están expresados en modo directivo. Dictaminan lo que “ha de hacerse”, lo que “debe ser” (2019, p. 110), sin referirse en específico al deber que tendría una persona de hacer o no hacer un determinado acto, ni al derecho que tendría para exigir que un tercero haga o no haga el mismo acto. ¿Cómo llega entonces la tradición iusnaturalista a la noción de derechos naturales? Finnis nos dice que esto se explica porque Santo Tomás no tenía el concepto de derecho moderno entendido como (y aquí Finnis toma la clasificación del jurista Wesley Newcomb Hohfeld) la exigencia, libertad, poder o inmunidad que poseería una persona. El concepto que tenía era el de *ius*, heredado del derecho romano. El significado primario de *ius* es “lo justo” (2000, p. 235), lo cual no hace referencia a ningún agente particular en el marco de una acción. En la transición hacia el concepto de derecho natural jugarán un papel clave el jesuita español Francisco Suárez y el neerlandés Hugo Grocio, y sus respectivos tratamientos del concepto de *ius*. Ambos cambiarán el sentido de *ius* propuesto por Tomás de Aquino: Suárez lo entendía como “una clase de poder moral que todo hombre tiene...” (2000, p. 235), y Grocio como “una cualidad moral de la persona...” (2000, p.

236). Como se observa, las exigencias de la justicia ya no son expresadas de manera neutra, sino que desde la perspectiva de la persona que es beneficiaria de una relación de justicia. Se trata de una facultad que la persona poseería, de un derecho (2000, p. 234). Un derecho natural, a diferencia del mandato directivo de la ley natural (lo que “ha de hacerse”), se expresa como exigencia, libertad, poder o inmunidad. Por ejemplo: Sujeto A tiene el derecho-exigencia a que sujeto B no atente contra su vida.

c. Las conclusiones de Finnis

Finnis observa, siguiendo el razonamiento anterior, que el concepto de derechos naturales (y por tanto el de derecho humanos, pues los entiende como equivalentes), es coherente con el pensamiento tomista. Incluso llega a señalar que *“aunque Tomás de Aquino jamás usa una expresión que se pueda traducir como “derechos humanos”, no cabe duda de que tiene el concepto correspondiente”* (2019, p.174). Finnis sostiene que el concepto *ius*, justamente porque versa sobre lo justo (lo que “ha de hacerse”), contiene a su vez, de manera implícita, la noción de derecho, que no sería más que la ley natural -una exigencia de la razonabilidad práctica o primer principio- planteada desde el punto de vista del beneficiario en una relación de justicia.

Como adelantamos en un principio, Finnis valora esta adhesión al lenguaje de la tradición iusnaturalista como algo positivo. Si bien afirma que *“el énfasis moderno en los poderes del titular del derecho, con la consiguiente bifurcación sistemática entre derecho y deber, es algo que unos juristas refinados no echaron de menos durante toda la existencia del derecho romano clásico”* (2000, p. 237), también cree que el lenguaje de los derechos naturales o humanos, al ser más flexible y específico en su punto de vista (el del beneficiario), *“es susceptible de ser usado de un modo más diferenciado y con mayor precisión que el uso premoderno de “el derecho””* (2000, p. 237).



Foto: ieschile.cl

III. PIERRE MANENT Y EL RESCATE DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Pierre Manent es un académico francés especializado en filosofía política y heredero de la tradición de Raymond Aaron y Alexis de Tocqueville. Dos de los escritos donde aborda de manera profunda el asunto de los derechos humanos es en el capítulo IX de su *Curso de filosofía política*, titulado *Declarar los derechos del hombre*, y en su más reciente libro *Natural law and human rights: Toward a recovery of practical reason* (Ley natural y derechos humanos: hacia una recuperación de la razón práctica).

A diferencia de Finnis, Manent no afirma que las nociones de derechos humanos y derechos naturales (en el sentido de la tradición clásica y cristiana) sean equivalentes. Los derechos humanos provienen, más bien, de lo que él denomina el proyecto político moderno (Manent, 2020, p. 8). Aunque a primera vista similares, el concepto de derechos naturales que inspira a la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano (1789) durante la revolución francesa y luego a los tratados de derechos humanos en el siglo XX, difiere de la idea de leyes y derechos naturales de la tradición iusnaturalista, en cuanto abandona la idea de la naturaleza como *telos*.

a. Maquiavelo y el realismo político

Manent sostiene que el origen de esta divergencia se encuentra en Maquiavelo, en primera instancia, y en Thomas Hobbes, en segunda. Este famoso pasaje de Maquiavelo en *El príncipe* es un buen punto de partida para ilustrar el nacimiento del proyecto moderno y su visión sobre los derechos:

“Muchos han imaginado repúblicas y principados que nunca han sido vistos ni conocidos en la realidad, y es que hay tanta diferencia entre cómo se vive y cómo habría que vivir, que el que no se ocupa de lo que se hace para preocuparse de lo que habría que hacer, aprende antes a fracasar que a sobrevivir. Porque es inevitable que un hombre que quiera hacer en todas partes profesión de bueno se hunde entre tantos que no lo son. Por eso es necesario que un príncipe que se quiera mantener aprenda a no ser bueno, y a utilizar esa capacidad según la necesidad.” (Maquiavelo, 2003, p. 109).

Como se observa, Maquiavelo detecta una brecha entre lo que las cosas son y lo que deberían ser.

Los ideales normativos que plantea la tradición ius-naturalista, aquel fin de la naturaleza humana, es imposible de alcanzar. Por más que se imaginen comunidades políticas virtuosas, la realidad es que las personas incurren en vicios, y un buen príncipe o gobernante debe ser consciente de ello. Como nos señala Manent, para Maquiavelo las directrices de la ley natural son insuficientes para mantener a los seres humanos juntos y en paz (2020, p. 29). Por lo mismo, el príncipe debe estar dispuesto a utilizar el miedo. Infringir el miedo a la pérdida de lo propio (incluyendo la vida), en el marco de una realidad de individuos desorientados que no saben qué “ha de hacerse”, es el mejor instrumento para mantener la paz (2020, p. 29-30).

b. Thomas Hobbes y el abandono de la razón práctica

Hobbes, nos dice Manent, toma dos elementos clave del pensamiento de Maquiavelo. En primer lugar, la idea del miedo como único motivo o bien humano determinado (2020, p. 44). Segundo, la pretensión de construir una teoría política ya no desde la razón práctica del individuo, sino desde la perspectiva del Estado (2020, p. 22). Desarrollemos estos puntos.

La naturaleza humana, desde la perspectiva de Hobbes, es una desprovista del sentido teleológico aristotélico y tomista, según el cual la persona persigue, por inclinación natural, un conjunto de bienes humanos básicos y que realiza a través de la virtud. Para el autor del *Leviatán*, la naturaleza es un estado pre político, un estado donde el único motivo humano determinado es el miedo a la muerte y la búsqueda

de la supervivencia (2020, p 21). Pero lo que más le llama la atención a Manent es que en este estado de la naturaleza los seres humanos tienen derecho a todo. Para Hobbes, los derechos no son un conjunto de facultades de la persona que se desprenden de la ley natural. El ser humano, más bien, posee un derecho a todo que solo es limitado en segunda instancia por un pacto social entre las personas que da origen al Estado y las leyes. Pero las limitaciones legales que establece el Estado apuntan a hacerse cargo solamente del único motivo humano que para Hobbes se encuentra determinado: el miedo a la muerte (2020, p. 22). Fuera de todo aquello que verse sobre el mantenimiento de la paz, el ser humano continúa poseyendo su derecho natural a reclamarlo todo.

Manent habla de “todo” pues hace notar que Hobbes no se pronuncia sobre otros motivos humanos determinados más allá del miedo. Aquel conjunto de bienes humanos básicos identificados por Santo Tomás, en Hobbes quedan reducidos a la indeterminación. En el contrato social hobbesiano no hay espacio para la ley como una guía para la razón práctica, pues carece de sentido si los motivos humanos no se encuentran determinados (2020, p. 22). Como hemos mencionado, la teoría política de Hobbes es una teoría del Estado, de un tercero abstracto, y no del agente racional concreto que toma decisiones morales en vistas a perfeccionarse. Por tanto, sobre cualquier reclamo de un derecho del individuo a un motivo indeterminado, al Estado no solo no le corresponde pronunciarse desde el punto de vista de la normatividad (del “deber ser”), sino que, como es observable hoy en día, debe respetarlo y garantizarlo.

Volvamos al ejemplo que utilizamos en un principio de este trabajo para ilustrar de mejor manera el conflicto que trae consigo esta articulación teórica. La mujer que reclama para sí el derecho a decidir sobre su cuerpo y abortar al niño no nacido entra en conflicto con aquella que reclama el derecho a la vida de ese mismo niño. Como la vida del que está por nacer, en el marco del proyecto político moderno, no es un bien humano básico determinado (pues quien está por nacer no puede expresar su miedo a la muerte y su inclinación a la supervivencia), el Estado queda atrapado ante la exigencia de garantizar dos derechos que colisionan y parecen irreconciliables. Luego, será un rol de la deliberación democrática decidir por qué alternativa inclinarse, sin tener un marco común de motivos humanos que utilizar como referencia.

c. Las conclusiones de Manent

Los derechos humanos modernos, tal y como los conocemos, son herederos en gran parte de esta tradición. Por lo mismo, nos dice Manent, el concepto no tuvo en un principio el nivel de aceptación con el que cuenta hoy. La Iglesia Católica, por ejemplo, anclada en la tradición de la ley natural heredada de Santo Tomás, fue escéptica ante la idea por mucho tiempo. No fue sino hasta la segunda mitad del siglo XX, bajo el alero del Concilio Vaticano II, que la Iglesia adoptó el concepto de derechos humanos. De hecho, Manent señala, Juan Pablo II *“afirmó en varias oportunidades que la idea de los derechos humanos era básicamente una idea cristiana”* (Manent, 2016, p. 171). Como es de esperar, la fundamentación de los derechos humanos a la que adhiere la Iglesia se asimila mucho más a la planteada por Finnis que a la del proyecto moderno descrito por Manent.

¿Cómo resolver esta discrepancia entre las distintas visiones para fundamentar los derechos humanos, la cual, como hemos visto, lleva a escenarios de conflicto entre derechos irreconciliables? ¿cómo abordar este problema, desde la tradición clásica y cristiana, en un contexto donde el reclamo de derechos se ha convertido en un equivalente al desenvolvimiento absoluto de la autonomía individual, sin marcos de referencia comunes? Sin pretender cerrar la discusión, Manent plantea sugerencias que, aunque probablemente no resuelvan el problema en su totalidad, sí pueden ayudar a orientar a aquellos que adscriben a la tradición iusnaturalista para sumergirse en el debate de los derechos humanos.

El llamado del francés, como dice el mismo título de su libro, es a recuperar la razón práctica. En un contexto donde los derechos humanos pierden consistencia y significado (2020, p. 100), resulta fundamental traer de vuelta la conversación sobre la determinación de los motivos o bienes humanos básicos (2020, p. 101). Solo bajo el marco de estos criterios compartidos es posible ofrecer directrices (o leyes naturales) aprehensibles por la persona y su razón práctica, y alcanzar así la *felicidad* y el bien común.

Así, Manent propone de cierta manera “desembriarse” del uso excesivo del lenguaje de los derechos y reivindicar el lugar de la ley como medida de los actos morales del ser humano, como principios prácticos que encaminan al bien común (2020, p. 124). Para esa tarea, nos dice, volver a leer a Santo Tomás de Aquino puede ser de gran ayuda (2020, p. 119).



Foto: latercera.com

IV. CONCLUSIONES

Como pudimos ver, John Finnis y Pierre Manent, aunque nos hablan desde la misma tradición filosófica y política, abordan el asunto de la fundamentación de los derechos humanos de manera distinta. Finnis, por una parte, nos llama a quienes adscribimos a la teoría clásica y cristiana a tomar como propio el concepto de derechos humanos. Manent, por su parte, es más escéptico frente al uso del mismo, y propone recuperar el lenguaje de la ley natural y su rol de guía para la razón práctica.

Por supuesto, ambas visiones son compatibles. Es posible reivindicar el lugar de la ley, de los primeros principios de la razón práctica, abrazando a su vez el lenguaje de los derechos. Nos parece que el esfuerzo que ha realizado John Finnis por demostrar la equivalencia entre derechos humanos y naturales, y su coherencia con la tradición iusnaturalista, es un aporte sumamente valioso que debe motivar a quienes se sienten parte de dicha tradición a entrar en el debate por la fundamentación de los derechos hu-

manos. Esto implica defender que los derechos humanos son más que un conjunto de normas positivas en un tratado internacional o en una constitución. Como variaciones de la ley natural, ellos emanan de la misma esencia humana y deben ser promovidos como instrumentos para el perfeccionamiento de la persona y el bien común.

Rescatar la razón práctica, como propone Manent, es una misión que debe ir de la mano con lo anterior. Para ello quizás sea inteligente volver al significado de ius como “lo justo”, y no solo como derecho/facultad. La idea de “lo justo” como lo que “ha de hacerse” admite la bifurcación tanto en el lenguaje de los derechos como de los deberes. La idea de los deberes, aunque siempre presente en el debate, no ha sido reivindicada con la misma fuerza que los derechos. Sin embargo, vale la pena rescatar su importancia en cuanto permite que la pregunta “¿qué debe hacerse?” sea respondida por el agente moral que actúa, y no solo por el beneficiario de una acción.



Foto: cnnchile.com

Todo lo dicho hasta ahora, aunque en apariencia muy abstracto, puede ser un buen insumo para el debate constituyente en el que se encuentra inmerso nuestro país. Aunque resulta difícil convencer a todos los convencionales de que la perspectiva clásica y cristiana es el mejor camino para fundamentar los derechos humanos, se puede aportar con ciertos elementos provenientes de esta tradición y que pueden ser adscritos por una eventual mayoría:

- Primero, la importancia de definir ciertos motivos o bienes humanos que sirvan de criterio para resolver conflictos entre derechos. Un ejemplo de ello podría ser consagrar a la familia como núcleo fundamental de la sociedad. Ello no solo ratificaría implícitamente que existe una inclinación natural del ser humano a la conformación de la familia, sino que tendría también grandes consecuencias en materia de derechos fundamentales. La consagración de la educación de los hijos como un derecho preferente de sus padres es un ejemplo de aquello.

- Segundo, la concepción de que los derechos humanos corresponden a derechos que, como variantes de la ley natural, emanan de la esencia humana. Entender esto implica, por una parte, reconocer que los derechos humanos no solo pueden ser atropellados por el Estado, sino que por cualquier persona. Por otro lado, involucra defender como posición política que los derechos humanos no equivalen a cualquier reivindicación identitaria invocada por un sujeto o colectivo (como algunos pactos internacionales han querido hacer ver), sino que a aquello que se desprende de la naturaleza que compartimos en común.

- Tercero, y para terminar, que cada derecho debe ir acompañado del deber correlativo. De lo contrario, lo que ocurrirá en el debate por el catálogo de derechos fundamentales es que cada quien reclamará la inclusión de un sinnúmero de derechos que los demás deben respetar para poder desplegar la propia autonomía, sin atender al rol del agente moral en la persecución del bien común.

V. BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles. (2015). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.

García-Huidobro, J. (1999). *La recepción de la doctrina aristotélica sobre el derecho natural en el comentario de la Ética a Nicómaco de Tomás de Aquino*. Revista Anuario Filosófico n°32, pp. 225-250.

Finnis, J. (2000). *Ley natural y derechos naturales*. Buenos Aires: Abeledo-Perrot.

Finnis, J. (2019). *Tomás de Aquino: Teoría moral, política y jurídica*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad.

Manent, P. (2016). *Curso de filosofía política*. Santiago: Instituto de Estudios de la Sociedad.

Manent, P. (2020). *Natural law and human rights: Toward a recovery of practical reason*. Indiana: University of Notre Dame Press.

Maquiavelo, N. (2003). *El príncipe*. Madrid: Espasa.



Capullo 2240, Providencia.

www.fjguzman.cl



[/FundacionJaimeGuzmanE](https://www.facebook.com/FundacionJaimeGuzmanE)



[@FundJaimeGuzman](https://twitter.com/FundJaimeGuzman)