



# LA "IS/UGHT QUESTION" Y EL VALOR DEL ARGUMENTO DE LA PERVERSION DE LAS FACULTADES NATURALES

---

Joaquín García-Huidobro

La *is/ought question* ha tenido gran fortuna no sólo como fuente de inspiración de muchas críticas que, desde diversas posiciones se han formulado en contra de la existencia de un derecho natural, sino también ha jugado un importante papel en la formulación de algunas teorías iusnaturalistas contemporáneas, que, para decirlo con palabras de Höffe, han intentado la exposición de un derecho natural sin falacia naturalista. Esas nuevas teorías iusnaturalistas, de entre las cuales es especialmente conocida la *New Natural Law Theory*, de John Finnis, Germain Grisez y otros autores, que se han desarrollado en la discusión con los filósofos analíticos, han procurado marcar sus diferencias con el pensamiento iusnaturalista "escolástico", incluido aquél que se desarrolló en Europa continental después de la Segunda Guerra Mundial. Al hacerlo, critican muchas de las formas más habituales de argumentación que esos autores empleaban, y hacen ver que ellas no corresponden al genuino pensamiento de los clásicos, como Aristóteles y Tomás de Aquino. En las páginas que siguen, se da cuenta sucinta de uno de los puntos en que las diferencias entre las nuevas teorías iusnaturalistas y las "tradicionales" son más patentes, y se examina el

valor filosófico de una de las críticas que aquéllos dirigen a los autores de inspiración escolástica.

### *Naturaleza y razón*

En su defensa de las teorías iusnaturalistas clásicas, John Finnis procura mostrar desde diversas facetas cómo esas concepciones no incurren en la llamada "falacia ser/deber ser", también conocida como "ley de Hume", consistente en intentar derivar valores a partir de hechos, es decir, extraer la ética a partir de la naturaleza<sup>1</sup>. Entre otras ideas, el profesor de Oxford hace ver que, si bien la noción de naturaleza desempeña un papel fundamental en la filosofía de autores como, p. ej. Tomás de Aquino, el lugar donde ese concepto entra en acción no es primordialmente en la filosofía práctica, sino en la metafísica, y que la ética tomista en ningún caso se deriva a partir de proposiciones metafísicas o de aseveraciones relativas a estados de cosas. El ámbito del que se ocupa la razón práctica —y, por tanto, la ética— no es el del ser, sino el del deber ser, no el de los hechos, sino el de los valores.

Una de las manifestaciones de que la filosofía práctica clásica no puede ser acusada de "naturalismo" sería, para Finnis, el hecho de que en su argumentación el criterio de medida de la bondad o maldad de las acciones no es el de lo natural, sino, normalmente, el de lo racional. La descripción de una acción mala como de algo *contra naturam*, en cambio, es una categoría frecuente en la escolástica postomista, por ejemplo, en la escuela española del derecho natural. Esta formulación no tendría por qué ser rechazada por Tomás, sólo que él le habría otorgado un lugar muy subordinado y derivado en su sistema moral<sup>2</sup>. Para Tomás, "el modo de descubrir

1. Cfr. J. FINNIS, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford. 1980, cap. II.

2. Cfr. J. FINNIS, *Natural...*, 45, nota 60.

lo moralmente bueno (virtud) o malo (vicio) consistiría en preguntar, no qué es lo que está de acuerdo con la naturaleza humana, sino qué es razonable"<sup>3</sup>. En esta misma línea, otros autores, como Rhonheimer<sup>4</sup>, han insistido en que si la naturaleza puede ser considerada como fundamento de la moral, lo será sólo a través de la razón, porque, como recuerda Finnis, "el criterio de la conformidad o contrariedad con la naturaleza humana es la razonabilidad"<sup>5</sup>.

### *El argumento de las facultades naturales*

En estas páginas no se busca directamente ahondar en la discusión acerca de lo natural o lo racional como fundamento de la ética<sup>6</sup>, sino sólo llamar la atención acerca de un punto en el que se hacen especialmente visibles las diferencias prácticas que revisten una y otra postura sobre el fundamento de la moral: el valor de la argumentación sobre la base del recto uso de las facultades naturales.

Dice Finnis que una de las consecuencias de la influencia de la escolástica renacentista (Suárez, Vázquez) es el argumento, común en los últimos siglos, de que "las funciones naturales nunca deben ser frustradas o que las facultades humanas no deben ser desviadas ("pervertidas") de sus fines naturales"<sup>7</sup>, ya que esto "conllevaría no sólo una oposición a la naturaleza humana biológicamente

3. J. FINNIS, *Natural...*, 36.

4. Cfr. M. RHONHEIMER, *Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia, Wien 1988, pass.

5. J. FINNIS, *Natural...*, 35.

6. Para las consecuencias históricas de esta discusión: F. INCIARTE, "Natur- und/oder Vernunftrecht, 30 Thesen und ein Versuch", en F. Inciarte; B. WALD (Hrsg.), *Menschenrechte und Entwicklung. Im Dialog mit Lateinamerika*, Vervuert, Berlin 1992, 87-99.

7. J. FINNIS, *Natural...*, 48.

considerada, sino también una oposición a la razón y por eso a la moralidad"<sup>8</sup>. Él piensa que este argumento es "ridículo", si se lo toma como una premisa general, suficientemente fuerte como para sacar de allí las conclusiones que normalmente en la historia ha pretendido apoyar (por ejemplo, en los últimos años, en materia de contracepción)<sup>9</sup>. Lo considera "poco convincente, en la medida en que parece pasar demasiado rápidamente de la frase 'apartarse de la finalidad biológica (natural)' a esta otra: 'apartarse de la razón (natural)'"<sup>10</sup>.

Sin perjuicio de la necesidad de formular con cuidado tal argumento, materia en la que no entraremos, y sin negar la posibilidad de que las diferencias entre Tomás y sus seguidores sean tales como Finnis las plantea<sup>11</sup>, cabe pensar que el rechazo de dicho argumento parece requerir algunas suposiciones (paradójicamente de índole metafísica) que vale la pena aclarar. Con esto, más que defender directamente el citado argumento, se pretende hacer ver que una crítica al mismo sólo podría ser ejercida una vez que se tengan presentes, al menos, algunas cuestiones que hacen posible entender el contexto en el que actúa el argumento del recto uso de las facultades naturales.

### *Naturaleza*

La obra de Finnis tiene, entre otros muchos, el mérito de hacer inteligible la ética clásica a autores formados en una tradición

8. J. FINNIS, "Objetivis criteriis ex personae ejusdemque actuum desumptis", en AA.VV., *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, EUNSA, Pamplona, 1980, 634.

9. Cfr. J. FINNIS, *Natural...*, 48.

10. J. FINNIS, "Objetivis...", 635.

11. Un estudio más acabado sobre el tema exigiría analizar la manera en que dicho argumento ha sido utilizado en la historia y las diversas formulaciones de que ha sido objeto, especialmente en la discusión contemporánea sobre la anticoncepción.



filosófica distinta, como es el caso de los analíticos anglosajones. Manteniendo una terminología semejante a la de autores como Hart o Raz, procura mostrarles cómo, por una parte, sus sistemas adolecen de algunas fisuras y deficiencias internas que podrían ser muy bien corregidos y complementados con la ayuda de la ética clásica. Por otro lado, les hace ver que la crítica que han dirigido en contra de dicha ética, muchas veces no coincide con las posturas que esta sostiene en realidad, sino que se debe más a una imagen deformada por multitud de intérpretes y críticos a lo largo de los siglos.

Así, por ejemplo, sin alterar sustancialmente la noción de naturaleza que mantienen esos autores, les muestra que es posible e imprescindible hablar de un derecho natural<sup>12</sup>. La argumentación finnisiana es sólida y tiene el mérito de ser accesible a sus interlocutores. En este sentido, no es casual la difusión que han alcanzado sus obras.

Sin embargo, a veces da la impresión de que Finnis queda muy determinado por la índole de los interlocutores con los que discute. Esto no tiene nada de particular, y en eso no parecen acertadas muchas de las críticas que se le han dirigido, las que, por no reparar suficientemente en el contexto en el cual se desarrolla su discusión filosófica, le atribuyen "desviaciones" que más bien resultan ser diferencias terminológicas y de aproximación a la realidad. Un caso típico, a nuestro juicio, es el de la supuesta omisión finnisiana de la teoría de las virtudes, acusación que no toma en cuenta que su papel está desempeñado, en parte importante, por lo que él llama "exigencias básicas de razonabilidad práctica"<sup>13</sup>. El fenómeno en cuestión puede ser estudiado de muchas maneras. Una que ha tenido especial fortuna es la teoría de las virtudes, tal como la encontramos, por ejemplo, en la *Ética* nicomaquea. Otra forma de describirlo es la utilizada por Finnis y

12. Cfr. p. ej. J. FINNIS, *Natural...*, caps. I y II.

13. Cfr. J. FINNIS, *Natural...*, cap. V.

sus exigencias de la razonabilidad práctica. Cada una tiene sus ventajas e inconvenientes, que habrá que sopesar, pero no resulta justo imputar una omisión allí donde hay una sustitución.

En cambio, un punto en donde se ve que Finnis queda ciertamente determinado por la discusión que sostiene es el uso del término "naturaleza". Porque, si bien en la obra finnisiana no faltan análisis acerca de lo que los griegos entendían por *fisis* y los latinos por *natura*, estos estudios parecen quedar restringidos al campo metafísico, el de la perfección ontológica de los seres, mientras que en su argumentación ética parece emplear el término naturaleza como un conjunto de hechos, es decir, en una forma muy semejante a cómo los analíticos y otras corrientes modernas y contemporáneas conciben esa noción. Si se entiende la naturaleza en forma puramente física o biológica, en el sentido moderno de esas expresiones, es evidente que no sólo no cabe sacar de allí valor alguno, sino que dicha noción no parecería desempeñar ninguna función en la reflexión ética, ya que la ética es el reino de la libertad y el espíritu, mientras que los nudos hechos poco parecen tener en común con estos conceptos.

El problema está en que no es esa la forma clásica de entender la noción de naturaleza. Si se lee el libro II de la *Física* aristotélica y el correspondiente *comentario* de Tomás de Aquino, se verá que al describirse allí a la naturaleza como el principio del movimiento y el reposo de los seres, se le está dando una connotación dinámica que ha perdido en la modernidad<sup>14</sup>. Y ésta no es sólo una noción que quede recluida a los límites de la *Física* o la *Metafísica*, puesto que también la encontramos, por ejemplo, en la *Política*, cuando se nos recuerda que la naturaleza es fin<sup>15</sup>, o en la *Ética*, en donde se dice que hay cosas que son justas por naturaleza, no obstante estar sometidas al cambio<sup>16</sup>. Tanto es así, que hay algunos autores que

14. TOMÁS DE AQUINO, *In octo libros Physicorum Aristotelis Expositio*, II, 1, n. 142 ss.

15. Cfr. *Política*, I, 2, 1252 b 32; *Física*, II, 2, 194 a 29.

16. Cfr. EN, V, 7.

han pretendido entender esa dinamicidad del concepto de naturaleza de forma tal que sería pura apertura, es decir, un punto de partida indeterminado, de manera que la naturaleza sólo se formaría al final, como resultado de la praxis. Este es el error contrario al de entender lo natural como puro hecho, y muestra la importancia que puede tener el que la naturaleza sea, por decirlo de alguna manera, la perfección de la forma, y no una realidad estática, un conjunto de hechos.

De este modo, cuando en el citado argumento se dice que las facultades no deben ser desviadas de su finalidad *natural*, no se está diciendo lo mismo que cuando en el lenguaje actual se dice finalidad *biológica*, tanto porque la naturaleza del hombre no es pura biología, como porque estaría por demostrar que en el hombre las facultades se puedan reducir a lo meramente biológico. No parece claro que en el ser humano la facultad de hablar sea simplemente algo semejante a la de un papagayo a la que le agregamos la inteligencia para que, en vez de repetir, sea capaz de decir cosas con sentido. Otro tanto cabe decir de la sexualidad, el trabajo y muchas otras realidades. Una crítica al argumento del recto uso de las facultades naturales debe tener en cuenta el sentido que desempeña el término "natural" en toda esa argumentación.

### *Finalidad*

El otro punto que parece dificultar la comprensión finnisiana del citado argumento es el problema de la finalidad. Es cierto que la teleología se ha tornado enormemente problemática en la filosofía moderna y que esa dificultad la hace poco grata a los filósofos analíticos anglosajones con los que Finnis debate. Por eso no es casual el énfasis finnisiano a la hora de mostrar que una teoría iusnaturalista no supone, como piensan Hart y otros detractores del iusnaturalismo, una previa concepción teleológica del cosmos. Finnis critica la opinión de Leo Strauss, quien sostiene que "el

derecho natural en su forma clásica está conectado con una visión teleológica del universo"<sup>17</sup>, lo que lleva a Hart a darle excesiva preeminencia al papel de la teleología en el iusnaturalismo, cuando en realidad esta preeminencia sólo se encuentra en algunas figuras menores de esa corriente, como Montesquieu y Blackstone. "Es verdad, dice Finnis, que las teorías iusnaturalistas de, p. ej., Aristóteles y Tomás de Aquino van acompañadas de una concepción teleológica de la naturaleza, y, en el caso del Aquinate, de una teoría de la divina providencia y de la ley eterna. Pero lo que hay que probar es que la concepción del bien humano mantenida por esos pensadores sea *dependiente* de esa estructura más amplia"<sup>18</sup>.

Tiene razón Finnis al decir que del hecho de que un autor acepte la teleología no se deriva necesariamente que todas sus afirmaciones dependan de esa aseveración, puesto que se trata de cuestiones diferentes. Sin embargo, si un autor vincula naturaleza y teleología, hablando, p. ej., de que las facultades humanas tienen ciertos fines y que tanto aquéllas como éstos pueden ser considerados naturales, no cabe criticarlo, como parece hacer Finnis, dando por supuesto que naturaleza y teleología van por separado, que es precisamente lo que el argumento del recto uso de las facultades naturales no acepta. No es legítimo criticar dicho argumento dando por probado un supuesto que el contradictor no ha aceptado. Para rechazar el argumento en cuestión es necesario no sólo tener en cuenta, como se dijo antes, la noción de naturaleza con la que opera, sino también su noción de teleología. Podrá decirse que esa noción de teleología no es hoy compartida por la mayoría de los autores, pero esa aseveración sólo afecta al valor retórico del argumento, a su aptitud para persuadir, y no a su calidad filosófica.

17. Cit. en J. FINNIS, *Natural...*, 52.

18. J. FINNIS, *Natural...*, 52.



### *Potencia y posibilidad*

El punto más importante, a nuestro juicio, en toda esta discusión, es de índole metafísica<sup>19</sup>. Es sabido que Finnis hace un notable empeño por diferenciar la ética de la metafísica, evitando hacer de aquella un mero apéndice práctico de una cadena de razonamientos de carácter metafísico. En este sentido, Finnis se sitúa en la línea de diversos autores que en los últimos años han mostrado la especificidad de la ética clásica, y sus profundas diferencias respecto de aquellas de corte racionalista. Así, se ha puesto de relieve el papel de la prudencia, la peculiaridad de la razón práctica con respecto de la teórica, y la novedad de la verdad práctica, que no es la mera conclusión unívoca de razonamientos silogísticos, sino que está especialmente atenta a las cambiantes circunstancias históricas en las que se halla el agente moral. En lo que sigue, no se pretende debatir la compleja cuestión de las relaciones entre ética y metafísica, sino sólo poner de relieve cómo tras la crítica al argumento de la perversión de las facultades naturales puede esconderse una falta de reflexión acerca de la noción de potencia y, quizá, su reducción a la mera posibilidad.

Hoy parece difícil comprender lo que los antiguos designaron con el nombre de potencia, o al menos aceptar su utilidad como instrumento analítico. A lo más es posible concebir que alguien acepte que las cosas no sólo son *lo que son aquí y ahora*, sino también *lo que pueden ser* en la medida en que el hombre, u otras cosas, las sometan a modificación. Esto es verdadero, y constituye en cierta medida un comienzo, pues se está reconociendo que la mera facticidad actual no es el único modo de comprensión de lo que tenemos enfrente. El hecho de que las cosas puedan ser de otra manera forma ya parte, en alguna medida, de lo que las cosas son. Esto que decimos se relaciona con lo que podríamos llamar

19. Las reflexiones que siguen se inspiran en diversos trabajos, en su mayoría inéditos, del Prof. A. García Marqués.

potencias pasivas o, desde otro punto de vista, extrínsecas, es decir con el que las cosas pueden sufrir modificaciones por acción de agentes exteriores. Incluso de aquí se puede obtener una cierta finalidad, la del sujeto o proceso transformador al actuar sobre la cosa objeto de cambio. Pero si sólo se tiene en cuenta este aspecto de la cuestión, será fácil confundir la potencia con la *posibilidad* de que tal cosa sufra o no una modificación, y en este sentido la realidad de la potencia en la cosa no pasará más allá que la que puedan tener, por ejemplo, los diversos mundos posibles que derivarían de combinar los elementos que componen el mundo nuestro de una manera diferente de la que de hecho están combinados.

Ya Aristóteles parece haber tenido presente la existencia de dos niveles, el ontológico (de la potencia) y el lógico (donde se da la posibilidad), y señaló que —entre otras acepciones— estamos en presencia de lo posible "cuando lo contrario no es necesariamente falso"<sup>20</sup>, mientras que "es imposible aquello cuyo contrario es verdadero por necesidad"<sup>21</sup>. Y poco más adelante vuelve a aclarar los distintos usos de "posible", diciendo que "significa, en un sentido, como se ha dicho, lo no falso de necesidad; en otro, el ser verdadero, y en otro, lo que cabe que sea verdadero ya"<sup>22</sup>. Estas aserciones llevan a pensar que, tratándose de la posibilidad, lo fundamental es la no contradicción lógica. Y el que esa no contradicción lógica pueda fundamentarse en la existencia de una potencia en la cosa en cuestión, no autoriza, sin más, a reducir dicha potencia a la mera no contradicción lógica que de ella se origina.

Mientras la posibilidad se halla en el terreno de la no contradicción lógica, el campo de la potencia es el ontológico. Y esto incluso en el caso de las potencias pasivas, en donde la cosa

20. *Met.* V, 12, 1019 b 28-29.

21. *Met.* V, 12, 1019 b 23-24.

22. *Met.* V, 12, 1019 b 30-34.

afectada parece poner muy poco de su parte. Si de un hombre y no de su bolígrafo decimos que tiene la potencia de aprender inglés, es porque en el hombre podemos encontrar determinadas estructuras que son aptas para el aprendizaje de esa lengua. Y si analizamos la cuestión con más detenimiento, podemos ver que en el hombre en cuestión se encuentra una tendencia positiva a saber, que puede ser considerada como una potencia activa, la cual busca realizarse de muchas maneras, una de las cuales es el aprender dicho idioma.

El fenómeno de las tendencias del hombre pone especialmente de relieve una dinamicidad que difícilmente puede ser reducida a una colección de hechos. No es casualidad que Tomás de Aquino, en uno de los pasajes actualmente más debatidos de su *Summa Theologiae* ponga en estrecha relación la ley natural con la existencia de ciertas tendencias fundamentales en el hombre<sup>23</sup>. Y, aunque la ley natural pueda ser considerada también desde una perspectiva exclusivamente metafísica, no hay que olvidar que cabe decir que sus preceptos se corresponden con los principios de la razón práctica. Así, no parece apropiado dejar de lado el hecho de que al comienzo mismo de la ética se sitúan las tendencias, es decir ciertas potencias que están orientadas a su realización. Que esto no lleva al naturalismo de pensar que toda demanda de las tendencias deba ser satisfecha en toda circunstancia y en una medida ilimitada es algo que para el lector de Tomás —y de Finnis— no parece ser necesario recalcar expresamente. Obrar bien, enseña constantemente el Aquinate, es obrar según la razón. Pero que la razón no opera en el vacío o arbitrariamente lo muestra el lugar primordial que la ética clásica le atribuye a las potencias que llamamos tendencias. Las complejas relaciones entre razón y tendencias y el hecho que haya incluso algunas tendencias que son propias de la razón es una materia difícil, que no trataremos aquí.

El lector ya habrá advertido que con lo dicho acerca de las potencias y tendencias se ha mostrado en parte que el discutido

23. I-II, 94, 2c.



argumento de la no perversión de las facultades naturales está suponiendo la existencia de un determinado tipo de potencias: activas, intrínsecas y teleológicas, y que una refutación del mismo no puede eludir estas implicaciones metafísicas. Si no se tiene presente que al hablar del recto uso de las facultades naturales se está entendiendo que estas son potencias que están orientadas hacia una determinada realización, se caerá en el error de criticar dicho argumento como si este se apoyara en una noción de facultad que, p. ej., no es más que el resultado de la pugna de ciertas fuerzas instintivas. Es decir, se criticará dicho argumento entendiéndolo como si pretendiera probar de una manera puramente empírica, lo cual sería errado.

El argumento del recto uso de las facultades naturales es una consecuencia del estimar que el hombre no se reduce a un conjunto de hechos. Muchos de sus sostenedores, incluso, estarían tentados de cuestionar, como ya han hecho otros autores, la noción misma de "hecho", cuya frecuente utilización en la discusión filosófica no va de ordinario acompañada de una clarificación conceptual correlativa a la fuerza retórica que tiene el invocarlos. La razón por la cual no cabe reducir el hombre a lo meramente empírico es precisamente la ya mencionada noción de potencia, que difícilmente puede ser concebida en términos puramente fácticos y que, sin embargo, parece ser algo real.

Que la potencia sea algo real, que exista una dimensión ontológica que supere, e incluso fundamente, la noción lógica de posibilidad, y que haya determinadas potencias que están orientadas en un cierto sentido, sin por eso caer en el determinismo, son cuestiones que hoy están puestas en discusión. Pero el "hecho" mismo de esta discusión no sólo muestra que un argumento que suponga todas esas afirmaciones encontrará dificultades para ser universalmente aceptado, sino también, paradójicamente, que, mientras el debate esté vivo, resultará precipitado descartar sin más el argumento de la facultad pervertida, suponiendo que ya se ha dictado sentencia definitiva en el debate sobre sus bases filosóficas. Al





reconocer que se trata de una discusión todavía abierta, la misma Retórica, que aconsejaba prescindir de un argumento poco aceptado, viene a prestar ayuda a quienes piensan que la Filosofía es más que Retórica.

En las páginas precedentes se han apenas esbozado algunas consideraciones que llevan a pensar que el discutido argumento de la perversión de las facultades naturales no está afectado por la *is/ought question*, puesto que, entre otras razones, la noción de naturaleza que maneja es muy diversa que aquella que es propia de buena parte de la filosofía moderna y contemporánea. Si bien es comprensible que los autores de la *New Natural Law Theory* no lo empleen en sus discusiones con las diversas formas de utilitarismo, ya que se basa sobre algunos supuestos (teleología, potencias, etc.) que hoy son de difícil aceptación, sin embargo una crítica del argumento de la perversión de las facultades naturales exigiría, si quiere ser rigurosa, adentrarse en una discusión de índole metafísica que aún está pendiente y, paradójicamente, adentrarse en un terreno en el cual muchos autores contemporáneos no se mueven con facilidad.