



# LA FALACIA NATURALISTA Y EL DERECHO NATURAL

---

*José López Hernández*

## 1. EL PLANTEAMIENTO GENERAL DE LA FALACIA NATURALISTA

La expresión "falacia naturalista" fue acuñada por G. E. Moore en sus *Principia Ethica* (1903) y se ha convertido desde entonces en uno de los grandes tópicos de la reflexión moral. Este hecho ha corrido parejo con la creciente importancia que ha ido adquiriendo desde principios de siglo el análisis del lenguaje moral, la lógica de las proposiciones normativas y, en general, la relación entre conocimiento teórico y razón práctica.

Si los descubrimientos en el plano lógico han influido siempre en el curso de la filosofía teórica, esto no ha ocurrido igual en el ámbito de la filosofía moral. Pero a partir de la formulación de la falacia por Moore se invirtió el signo de esta tendencia. Por primera vez los problemas lógicos comenzaron a ocupar el centro de las discusiones de los filósofos morales. La polémica en torno a la falacia fue el primer capítulo de una discusión que llega hasta nuestros días. Se ha llegado a decir incluso que el campo de la Ética puede dividirse entre los cognitivistas y los no cognitivistas, es decir, entre aquéllos que admiten la legitimidad del conocimiento para determinar el deber ser y aquéllos que la rechazan<sup>1</sup>.

1. Cfr. G. CARCATERRA, *Il problema della fallacia naturalistica*, Milano, A. Giuffrè, 1969, pp. 4-5.

Sin entrar en cuestiones estrictamente lógicas ni analizar con detalle los puntos de vista enfrentados en la discusión sobre la falacia, trataremos de exponer aquí algunas implicaciones que tiene la falacia naturalista para la Ética y para la teoría del Derecho natural.

En primer lugar, la formulación que hace Moore de la falacia no es la única que se admite o se discute, e incluso no es la más difundida. La versión más conocida de la falacia corresponde a la observación hecha por Hume en su *Tratado de la naturaleza humana* sobre la relación entre "es" y "debe". Hay que analizar, pues, las dos versiones y exponerlas de manera crítica, para pasar a ver sus implicaciones en la Ética y en la Filosofía del Derecho.

G.E. Moore se propone, en su libro principal, tratar del objeto central de la Ética. Este objeto no es otro que la palabra y la propiedad "bueno". "Lo que se entiende por 'bueno' es, de hecho, exceptuando su opuesto 'malo', el único objeto simple del pensamiento que es peculiar de la ética"<sup>2</sup>; de manera que un error sobre el significado de dicha palabra llevaría implicados necesariamente muchos errores en los juicios éticos. Ahora bien, Moore desea dar una definición de "bueno" que no consista en meras palabras, sino que descubra o revele "la naturaleza de tal objeto e idea". Y responde diciendo que "bueno es bueno" y que bueno "no puede definirse"<sup>3</sup>. Esta afirmación de la no definibilidad de bueno es de la mayor importancia para la Ética. Y en relación con ella describe Moore la falacia naturalista.

Distingue Moore entre "bueno", que es el adjetivo o propiedad mencionada, indefinible y simple, y "lo bueno", que es la totalidad de las cosas a las que se aplica dicho adjetivo. Lo bueno, como conjunto que es, sí se puede definir, pues no es algo simple, sino complejo. Las cosas que son buenas pueden tener también otras propiedades: por ejemplo, pueden ser placenteras, deseables, etc.

2. G. E. MOORE, *Principia Ethica*, trad. de A. García Díaz. México, U.N.A.M., 1959, cap. I, 5, pág. 5.

3. *Ibid.*, I, 6, pág. 6.

Pues bien, el definir "bueno" por medio de otras propiedades, que suelen ser las que acompañan habitualmente a la propiedad "bueno", eso es lo que Moore llama una falacia: la falacia naturalista<sup>4</sup>.

La falacia consiste en *definir lo indefinible* y se basa en un cierto concepto de definición que utiliza Moore. El distingue: a) la definición verbal arbitraria, b) la definición verbal propiamente dicha y c) la definición real, que describe las partes de una cosa<sup>5</sup>. Esta tercera es para él la forma de definición más importante, porque no se compone de meras palabras, sino que se refiere a la cosa misma. Pero esta definición sólo se puede aplicar, obviamente, a los objetos complejos, que tienen partes, y no a los objetos simples, ya que definir, según el sentido c), consiste en describir las partes de algo. Dado que "bueno" es una propiedad simple, es indefinible. Así pues, los que definen "bueno" cometen la falacia de definir lo indefinible y esa falaz definición suele hacerse sustituyendo "bueno" por otras cualidades que suelen acompañar también a las cosas de las cuales se predica dicho adjetivo. "Bueno" es al mismo tiempo una "noción inanalizable"<sup>6</sup>.

El primer ejemplo de doctrina moral que puede haber incurrido en la falacia naturalista es el de Bentham. Bentham define "correcto" como el fin de la acción humana (la felicidad) y define también "correcto" como el medio de la acción humana para llegar a aquel fin. La falacia aquí estaría en definir "correcto" a la vez como un fin y como un medio; por tanto, se contradice.

El naturalismo, en general, —dice Moore— no da razones válidas para los principios éticos, no fundamenta cognoscitivamente los principios de la moral, ya que incurre en contradicciones. 1<sup>º</sup> Define "bueno", que es indefinible. 2<sup>º</sup> Define los términos morales, como

4. Ibid., I, 10, pág. 9.

5. "El más importante sentido de 'definición' es aquél en que una definición establece cuáles son las partes de que invariablemente se compone un cierto todo". (Ibid., I, 10, pág. 9).

6. Ibid., I, 14, pág. 15.

"correcto", en sentidos totalmente diferentes (lo cual deriva de lo anterior). Así pues, el naturalismo comete errores de base en el campo del razonamiento y, por tanto, no sirve como teoría ética. Pues el propósito de la Ética, como ciencia que es, "es el conocimiento y no la práctica", afirma Moore<sup>7</sup>.

Hay otro punto de vista desde el cual analiza Moore la falacia naturalista y que nos permite una visión más completa de la misma. Existen dos preguntas éticas fundamentales, que son: a) ¿Qué significa "bueno"? y b) ¿A qué cosas se añade el predicado "bueno"? o ¿qué cosas son buenas en sí? Según Moore, algunas de las más importantes teorías éticas de la historia del pensamiento han respondido a las dos preguntas como si fueran una sola, es decir, han confundido las dos preguntas. Esto se debe a que conciben "bueno" como una cosa o como un cierto tipo de objetos que poseen la propiedad "bueno" en exclusiva; tales objetos tendrían el predicado "bueno" como un componente de su esencia. Estas teorías han confundido, según la opinión de Moore, el adjetivo con el sustantivo, la propiedad "bueno" con el conjunto de cosas que poseen dicha propiedad ("lo bueno"). Y así, dicha propiedad, originariamente inanalizable, se habría cosificado en múltiples objetos, constituyendo un conjunto complejo y, por consiguiente, divisible, analizable y definible.

Desde esta perspectiva, "la falacia naturalista implica que siempre que pensamos 'esto es bueno', estamos pensando en que la cosa de que se trata mantiene una relación definida con alguna otra"<sup>8</sup>. Esta otra cosa con la que se relaciona "bueno" puede ser un objeto natural o un objeto suprasensible. En ambos casos la falacia se llama "naturalista", aunque a las doctrinas éticas que defienden lo primero las denomina Moore naturalistas (hedonistas o no) y a las que defienden lo segundo, metafísicas. O sea, que la falacia consiste en *relacionar* bueno de una manera "definida", estable, fija

7. Ibid., I, 14, pág. 18.

8. Ibid., II, 25, pág. 36.



o permanente, con cualquier otra cosa, bien sea un objeto del mundo natural o bien sea un objeto perteneciente al mundo suprasensible. En caso de que sea un objeto natural, éste puede ser el placer o algo distinto del placer. En caso de que sea un objeto metafísico, será algo no existente en el tiempo, algo no perceptible por los sentidos, pero sería algo real y, por tanto, existente en cualquier otro lugar que no sea este mundo.

Estas son, pues, las dos maneras como Moore define la falacia naturalista: 1) Como el intento de definir "bueno", que es indefinible. 2) Como el intento de relacionar "bueno" de manera fija con otra cosa, bien sea natural o no natural (metafísica), lo cual es inadmisibile. En efecto, en ambos casos se da la falacia, porque la concepción que tiene Moore de "bueno" es: 1) Un objeto del pensamiento simple, indefinible e inanalizable. 2) Algo único en su género, que no puede ser referido a ninguna otra cosa. Dice Moore que las proposiciones acerca del significado de bueno son todas sintéticas, es decir, no pueden deducirse de otras proposiciones<sup>9</sup>. Asimismo dice que no hay ninguna conexión lógica entre lo bueno y lo real. Las afirmaciones sobre el predicado "bueno" no pueden reducirse ni deducirse de afirmaciones sobre la realidad<sup>10</sup>.

Es en este último punto donde la falacia naturalista de Moore enlaza de alguna manera con el planteamiento de Hume sobre la imposibilidad lógica del paso desde el ser al deber ser, y viceversa. Pero, por lo demás, Moore plantea la falacia en términos muy ambiguos y difusos, a pesar de ser él el inventor del afortunado nombre. Esto llevó a W.K. Frankena a caracterizar la falacia, tal como la presentaba Moore, como una "falacia definicionista" ("definist fallacy"), es decir, que plantea, más que nada, específicamente el error que se comete cuando se intenta definir un concepto, en este caso el concepto de bueno. Según Frankena, la falacia naturalista, caracterizada simplemente como "definicio-

9. *Ibid.*, V, 86, pág. 136.

10. *Ibid.*, IV, 67, pp. 108-109.

nista", se comete en los siguientes casos: cuando se confunden o identifican dos propiedades, cuando se define o sustituye un propiedad por otra y, en general, cuando dos propiedades se tratan como si fueran una, y esto independientemente de que lo que se confunda, identifique o sustituya sea perteneciente al campo del ser o del deber ser, respectivamente <sup>11</sup>.

Moore niega, por tanto, que una propiedad simple (en este caso, "bueno") pueda ser definida o sustituida por otra propiedad que no sea ella misma. Esto es lo importante. Lógicamente, quien niega lo más, niega lo menos. Por consiguiente, tanto las éticas naturalistas como las metafísicas, en cuanto identifican la propiedad de la bondad con algún objeto que no sea la bondad misma, incurren en la falacia. Pero lo secundario, e incluso insignificante aquí, es que en dichas éticas se traspase la barrera entre el mundo del ser y el mundo del deber ser, entre la realidad y el valor o entre lo no ético y lo ético. La falacia consistiría, simplemente, en intentar definir el valor fundamental de la ética, el valor de lo "bueno en sí mismo" (el predicado "bueno" considerado como fin y no como medio).

Así pues, el planteamiento de Moore sólo tiene que ver accidentalmente con la famosa distinción de Hume entre "es" y "debe". El verdadero interés de Moore era mantener a salvo el predicado "bueno" de cualquier relación interna con otras propiedades, ideas u objetos. Muy de acuerdo con el espíritu de la época (principios del siglo XX), Moore buscaba una fundamentación "pura" de la Ética y para ello pretendía aislar su concepto fundamental (bueno) de toda contaminación ideológica<sup>12</sup>. Por eso, lo esencial del pensamiento del autor de los *Principia Ethica* no es la separación de

11. Cfr. W. K. FRANKENA, "La falacia naturalista" (1939), en: Ph. FOOT (comp.), *Teorías sobre la Ética*, trad. de Manuel Arbolí, México, F.C.E., 1974, pág. 90.

12. Compárese esta actitud de Moore con otros intentos de "purificación" de diversas ciencias humanas (Husserl respecto a la Filosofía, Kelsen respecto a la Ciencia jurídica, etc.), lo cual se encuadra dentro del esfuerzo llevado a cabo por entonces para dotar de un método riguroso a las llamadas ciencias del espíritu.

los conceptos éticos y no éticos, del mundo del ser y del deber ser, sino su método *intuicionista*, aplicado en primer lugar al concepto de bueno.

Al negar que lo bueno en sí se pueda definir o analizar, Moore está defendiendo que esta noción es simple y es captada *intuitivamente* por la razón. En diversas partes de los *Principia* se adhiere Moore al intuicionismo como método para conocer los primeros principios de la Ética. Pero su caracterización del propio método intuicionista nos deja en la duda sobre en qué consiste dicho método de conocimiento cuando se aplica a captar una noción simple como lo "bueno en sí". De hecho, Moore concibe el intuicionismo como el método por el cual conocemos "una proposición que debe simplemente aceptarse o rechazarse, que no puede deducirse lógicamente de ninguna otra proposición" y sobre la cual todas las demás proposiciones "deben apoyarse finalmente"<sup>13</sup>. Dice también que "los principios fundamentales de la ética deben ser evidentes de suyo" y esto significa que las proposiciones en las que se expresan dichos principios son evidentes por sí mismas y no han sido inferidas de otras proposiciones diferentes<sup>14</sup>.

Ahora bien, todo lo que dice aquí Moore se refiere a *proposiciones*, pero no a conceptos. Puesto que "bueno" es un concepto y no una proposición, habría que preguntar a Moore qué entiende por intuir un concepto. Sobre esto no hay ninguna respuesta en *Principia*, ni la puede haber, porque desde Kant sabemos que la intuición racional es una capacidad que no posee el hombre y que sólo podríamos atribuir a espíritus puros<sup>15</sup>. El hombre sólo es capaz de tener intuiciones sensibles, nunca racionales (o intelectuales) y la intuición de lo "bueno en sí" es evidentemente de la segunda clase.

13. *Principia Ethica*, V, 86, pág. 136.

14. *Ibid.*

15. Cfr. I. KANT, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Madrid, Alfaguara, 1978, B 307, pág. 270.



Moore es platónico, tanto por su formación académica como por los resultados de la exposición de sus ideas<sup>16</sup>. Una prueba de ello la tenemos en el hecho de que cuando intenta hablar de su concepción del bien (el estado de cosas al que se puede aplicar el calificativo de "bueno" en grado sumo) utiliza nada menos que el término "ideal" en diversos sentidos. Pero sobre todo nos interesa destacar que el intuicionismo que profesa tiene, o pretende tener, una relación con la doctrina de Platón. La gran diferencia es que, mientras en Platón la idea de bien es lo último que la razón humana conoce (intuye), después de haberse elevado por encima de todas las ciencias y de haber contemplado todas las ideas, y ello con un grandísimo esfuerzo<sup>17</sup>, en Moore, sin embargo, el significado de lo "bueno en sí" parece ser intuitivo simplemente, sin esfuerzo y de manera inmediata.

Este carácter de simplicidad o inmediatez se demuestra cuando Moore se pregunta por la naturaleza del objeto o idea "bueno" y responde diciendo que "bueno es bueno, y ahí acaba el asunto"; o sea, que no se puede definir<sup>18</sup>. Más aún, la inmediatez con que se capta el objeto "bueno" queda de manifiesto con el famoso ejemplo que pone Moore: "Mi tesis es que 'bueno' es una noción simple, así como lo es 'amarillo'; que, en la misma manera en que no se puede explicar a nadie, por los medios y formas que sean, qué es lo amarillo si no se lo conoce, tampoco se le puede explicar qué es lo bueno"<sup>19</sup>. Moore desvela aquí su método. Está dando por supuesto que poseemos la capacidad de intuición racional de manera inmediata, en concreto a la hora de captar la idea de bueno, cuando dice que no se puede explicar a nadie el contenido de dicha idea; y, además, para corroborarlo, pone un ejemplo tomado del mundo de la percepción: la noción de amarillo. La gran diferencia

16. Cfr. E. GUIÁN, *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*, Universidad de Santiago de Compostela, 1981, pp. 92-96.

17. PLATÓN, *República*, VI, 504 d y ss.

18. G. E. MOORE, op. cit., I, 6, pág. 6.

19. *Ibid.*, I, 7, pág. 6.



es que amarillo es una noción que se obtiene por medio de la sensibilidad, es una intuición sensible, mientras que bueno pertenece al campo de la razón y debería obtenerse por medio de una supuesta sensibilidad moral o capacidad racional para intuir ideas morales. Como Kant ha demostrado, tal capacidad no existe en el hombre, ya que en nuestra forma de conocimiento las intuiciones quedan limitadas al ámbito de la experiencia sensible.

Si Moore adoptara coherentemente el método de conocimiento de la intuición racional platónica, su investigación sobre la naturaleza del objeto "bueno" debería ser el punto culminante de su fundamentación de la Ética y no el punto de partida. Ahora bien, en este supuesto, Moore debería admitir, con Platón, que lo "bueno en sí" es al mismo tiempo el valor supremo y la *realidad* suprema; es la cima que aúna el ser y el deber ser; es la causa de todo lo real (las Ideas) y el origen de todo lo bueno que hay en todos los entes<sup>20</sup>. En ese sentido, la realidad suprema, el bien, no sólo es la causa, sino también el fin y, consecuentemente, la guía de acción para todos los entes. Como diría la filosofía medieval, que resume los hallazgos ontológicos de Platón, Aristóteles y de toda la metafísica clásica: "ens et bonum convertuntur". Por esta razón, según Platón, los gobernantes debían conocer la realidad auténtica, plasmada en las ideas y sobre todo en la idea de bien, para poder establecer a partir de ahí las normas que rijan la ciudad.

De lo expuesto hasta aquí se deduce que la descripción de la falacia naturalista por parte de Moore: Primero, no plantea ni directa ni primariamente el problema humeano de la inderivabilidad

20. "Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el *ser* y la *esencia*; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a *dignidad y poder*." (*República*, 509 b. Subrayados míos, para indicar el doble aspecto, óntico y valorativo, de la idea de bien). Sobre la relación entre ser y derecho en Platón y la identificación de ser y valor, cfr. Domenico CAMPANALE, "Il fondamento del diritto tra essere e valore", en *Riv. Internaz. di Filosofia del Diritto*, nº 4, 1988, pp. 672 y ss.

del "debe" a partir del "es", sino un problema mucho más general, como es la indefinibilidad y, por tanto, la inderivabilidad absolutas del concepto de bueno; éste es simple y no se relaciona con ninguna otra idea. Y, en segundo lugar, su concepto de bueno, obtenido por el método intuicionista, es abiertamente contradictorio con el mismo concepto expuesto por Platón siguiendo el método de la intuición racional. El intuicionismo auténtico y consecuente lleva más bien a identificar el ser y el deber ser en la idea máxima que contiene ambos extremos, la idea de bien, y esto, tras un largo recorrido por los caminos del conocimiento, tanto teórico como práctico.

La aportación de Moore a la fundamentación de la Ética como ciencia teórica y a la clarificación del lenguaje moral es más bien problemática. Esta observación, por otro lado, la han hecho ya otros críticos de la obra de Moore en diversas ocasiones. Esto explica que la doctrina de la falacia naturalista haya sufrido una cierta desvalorización y que para muchos la exposición de Moore aparezca "como un modo complicado y menos convincente de decir aquello que en pocas y límpidas palabras habían dicho ya Hume y otros autores"<sup>21</sup>.

## 2. LA IRREDUCTIBILIDAD ENTRE "ES" Y "DEBE"

El problema central y más debatido cuando se habla de falacia naturalista es el de la imposibilidad lógica de deducir proposiciones con la forma verbal "debe" a partir de otras proposiciones con la forma verbal "es". Esto se podría considerar como un caso particular del planteamiento general de la falacia hecho por Moore. Sin embargo, este problema lo planteó Hume antes de que se inventara el nombre de falacia naturalista y ha tenido un desarrollo inde-

21. G. CARCATERRA, *op. cit.*, pág. 23.

pendiente por parte de diversos autores, especialmente analíticos del lenguaje de nuestro siglo.

Hume indicaba en el *Tratado de la naturaleza humana* que hay que tomar debida nota, explicar y dar razón de algo que parece inconcebible, a saber, cómo puede deducirse una nueva relación ("debe" y "no debe") de otras que son enteramente distintas de ella ("es" y "no es"). Esta deducción de proposiciones enteramente distintas por su forma se da, dice Hume, "en todos los sistemas de moralidad"<sup>22</sup>.

La interpretación de estas palabras de Hume es difícil. Si con ello quería indicar que es imposible derivar cualquier deber o regla moral a partir de presupuestos teóricos o científicos sobre la realidad humana, natural, etc., el propio Hume habría cometido en su obra el error que él critica en otros, pues su sistema moral se basa en el detallado estudio de la naturaleza humana<sup>23</sup>.

Sin embargo, hay otra interpretación más coherente. Más bien parece que Hume pretende con estas palabras reforzar, en el plano gnoseológico, su tesis fundamental: que las cuestiones morales, "como la distinción del vicio y la virtud, no están fundadas meramente en relaciones de objetos, ni son percibidas por la razón"<sup>24</sup>. La razón —dice Hume, infringiendo él mismo con sus palabras la regla de la inderivabilidad de "es" a "debe"— "es y debe ser solamente la esclava de las pasiones, y no puede nunca pretender otra función que servir las y obedecerlas"<sup>25</sup>.

Así pues, Hume pretende fundar las reglas de la moralidad en el hecho de las pasiones humanas y no en el hecho de la razón. El

22. D. HUME, *A Treatise of Human Nature*, edited by L.A. Selby-Bigge, 2nd edition, Oxford University Press, 1981, Book III, Part I, Section I, pág. 469.

23. Cfr. A. MACINTYRE, *Historia de la Ética*, trad. Roberto Juan Walton, Barcelona, Paidós, 1981, pág. 170; G. CARCATERRA, op. cit., pág. 6.

24. *Treatise*, ed. cit., III, I, I, pág. 470.

25. *Ibid.*, II, III, III, pág. 415. Subrayados míos. El texto inglés dice: "Reason is, and ought only to be the slave of the passions, and can never pretend to any other office than to serve and obey them."



análisis y conocimiento de la emotividad nos llevaría al conocimiento del deber moral tal como la mente humana se lo representa. Hume se mantendría, por lo tanto, como teórico de la moralidad, en el plano puramente descriptivo de la naturaleza humana, en el plano del ser. Lo que pide en su famoso texto del libro III es que se expliquen y se den razones para el paso del "es" al "debe", exigiendo que se conecte el hecho (el ser) de la emotividad humana con la aparición de reglas morales en el ámbito psíquico que el hombre se ve constreñido a cumplir (el deber). O, dicho en otras palabras, Hume critica aquellos sistemas morales, absolutamente dominantes debido al racionalismo de la época, en los cuales la razón teórica del autor deducía por su propia cuenta y a partir de consideraciones abstractas (científicas o metafísicas) sobre la naturaleza racional del hombre, un catálogo de deberes morales que se pretendían imponer como universalmente válidos. La crítica de Hume se dirige, pues, contra la función legisladora de la razón teórica en el plano moral. Niega a la razón, concebida entonces aún de manera predominantemente matemática y deductiva, una capacidad para establecer los principios de la acción moral; ya que la experiencia nos dice, según él, que el hombre no se guía en absoluto por este tipo de razón.

La observación contenida en el texto de Hume hay que situarla en su época como un rechazo del racionalismo matemático imperante desde Descartes, que había conseguido penetrar los secretos de la naturaleza física, pero que se había mostrado incapaz para reformar o influir en la mejora de las costumbres. Ello se debía a la adopción de un concepto unilateral de razón como una facultad estrictamente especulativa y al olvido de la función práctica de la misma, como guía de la acción del hombre. La crítica de Hume coincide en el tiempo con la crisis del racionalismo, que empezaba a tener su eco en la obra de otros autores, que ponen de relieve el papel del sentimiento en el ámbito moral (Rousseau). Kant habría de superar esta situación con el establecimiento del concepto de razón práctica como la facultad que dirige el ámbito de la mora-



lidad, al lado de la razón teórica, que tenía su campo de actuación en el ámbito físico.

Uno de los grandes problemas que ocupa a los filósofos morales de los siglos XIX y XX es precisamente encontrar un método de conocimiento para las ciencias humanas, en las cuales se plantea más o menos ampliamente el tema del deber, de las normas de conducta o de los imperativos. En relación con ello, como fundamento de los imperativos, se encuentran las ideas con contenido axiológico, como la bondad, la justicia, la utilidad, la belleza, etc.

En la medida en que cada ciencia humana se ha ido constituyendo, ha desarrollado métodos descriptivos adecuados a su objeto, incluyendo en muchos casos instrumentos matemáticos, experimentales o de observación, al igual que las ciencias físicas, con los cuales es posible penetrar en la regularidad de los hechos y obtener así leyes generales. Este es el caso de la Psicología, la Economía, la Sociología, incluso la Ciencia política y las demás ciencias humanas. Pero en la medida en que estas ciencias afectan a la conducta humana, han tenido que enfrentarse al problema de lo deóntico y han debido proponer normas de actuación. Así, junto a una parte sustancialmente descriptiva y teórica, que pone básicamente de acuerdo a los científicos bajo el criterio de la verificabilidad, se ha construido en dichas ciencias una parte menos sólida, más problemática, de tipo normativo. Tenemos una Economía positiva y otra normativa<sup>26</sup>. En Psicología, junto a esquemas evolutivos, clasificaciones, tipologías, diagnósticos, etc., se alzan las diversas propuestas terapéuticas, educativas o de modificación de conducta. En las diversas ramas del Derecho, la doctrina propone soluciones a problemas jurídicos que más tarde pueden plasmarse en normas vigentes y aquellas soluciones van precedidas de un estudio de la realidad social y legal a la cual las

26. Véase, por ejemplo, la definición de estas dos ramas de la Economía en S. FISCHER, R. DORNBUSCH, R. SCHMALENSEE, *Economía*, trad. L. Toharia, 2ª ed., Madrid, McGraw-Hill, 1989, pág. 5.

propuestas de normas hacen referencia. La parte descriptiva que precede a las normas se refleja con frecuencia en la exposición de motivos y en los preámbulos de las leyes. Y así en otras ciencias.

Quizás el campo donde la parte teórico-descriptiva se ha desarrollado menos es en la propia ciencia moral. Por su carácter globalizante respecto a la conducta humana, la Ética es una ciencia que necesita apoyarse sobre otras muchas ciencias anteriores, todas las que hacen referencia al ser humano, individual y socialmente considerado. En este sentido, todas las ciencias humanas o que afectan al hombre, desde la Biología hasta la Política, pasando por la Medicina, la Sociología, la Economía y muchas otras, tienen algo que decir en la determinación de la *realidad* humana como paso previo para la fijación de los *valores* básicos que han de guiar el establecimiento de las *normas* morales. A ello se suma que la Ética sigue siendo hoy, por ese carácter radical y global que le imprime su obligada referencia a la idea de bien, la disciplina filosófica por excelencia, la que tiene aún un mayor arraigo en la fuente de la metafísica<sup>27</sup>.

Por otro lado, la Ética es la reflexión sobre la moral y ésta es ante todo un código de normas de conducta vigente en una sociedad, o que estuvo vigente alguna vez, o de normas que se proponen desde cualquier instancia para conseguir que lleguen a estar vigentes. En este sentido, el objeto de estudio de la Ética es eminentemente normativo. Ello plantea otro problema añadido y es que la tarea teórico-descriptiva de la Ética ha de versar ante todo sobre el carácter de las normas morales y su presunta relación con procesos reales que operan en la conciencia de los individuos y de los grupos sociales. Al cabo de este estudio descriptivo sobre normas, valores y realidades, también la Ética, como la Economía

27. Heidegger identificaba Ética y Metafísica. En cuanto al carácter globalizante de la Ética, véase lo que dice N. Luhmann, "La moral social y su reflexión ética", en X. PALACIOS y F. JARAUTA (eds.), *Razón, Ética y Política. El conflicto de las sociedades modernas*, Barcelona, Anthropos, II Congreso Mundial Vasco, 1989, pp. 48 y ss.

y otras ciencias, puede y debe plantear alternativas de tipo deóntico.

En definitiva, pues, la Ética tiene en común con otras ciencias humanas una labor básica descriptiva y teórica. Y, como todas ellas, puede construir, separadamente, una parte más problemática de carácter normativo, sabiendo que en este campo la discusión no puede acogerse a ningún tipo de criterio científico de verificabilidad.

El criterio de Hume podría coincidir con el punto de vista que aquí hemos desarrollado: la depuración de la razón (teórica) para reducirla al ámbito estrictamente descriptivo de los fenómenos morales. En este sentido, la investigación posterior a Hume ha delimitado más claramente aún el problema de la separación de las proposiciones que incluyen un "es" respecto de las que incluyen un "debe".

De entre la abundante literatura que ha analizado y clasificado las diversas clases de lenguaje y la diferencia entre ser y deber ser, hecho y valor, realidad y norma, etc., el primer avance lo supuso la distinción efectuada por H. Poincaré entre proposiciones indicativas y proposiciones normativas. Las primeras constituyen el tipo de lenguaje de la ciencia, ya se trate de ciencias experimentales o formales. Toda su forma de argumentación se compone de proposiciones en modo indicativo, que describen, analizan, demuestran, pero no mueven ni impulsan a actuar. Por otro lado, las proposiciones imperativas son las propias del conocimiento moral, que se caracteriza por estar expresado en un lenguaje impregnado de sentimiento que mueve a la acción. La moral no constituye ciencia y sólo tiene como fin dirigir las acciones humanas. En el terreno científico las premisas de un razonamiento son indicativas y la conclusión lo es también necesariamente; no se puede llegar a una conclusión de tipo imperativo.

Sin embargo, después de esta distinción radical de carácter lógico, Poincaré admite formas de colaboración entre la moral y la ciencia. Una: cuando establecemos una premisa mayor imperativa



(sentimental) y le añadimos una premisa menor indicativa (científica), podemos obtener una conclusión imperativa. Este razonamiento no sería científico, sino moral, pero representa una colaboración de la ciencia a la causa de la moralidad. Dos: puede existir una ciencia moral, la Ética (no una moral en sentido propio), la cual tiene una tarea descriptiva, explicativa, y que se desenvuelve exclusivamente en lenguaje indicativo, sin entrar a determinar imperativos ni normas<sup>28</sup>. Esto último es lo que, a nuestro juicio, pretendía Hume en sus escritos éticos: crear la ciencia moral, mantenerse exclusivamente en el ámbito de la descripción de los hechos morales, sin prejuzgar que de este procedimiento el mismo Hume no derivara a veces y en último extremo conclusiones imperativas.

Ahora bien, con la distinción apuntada entre *indicativo* e *imperativo* no se termina el análisis de las diversas formas de lenguaje que dividen los ámbitos de la ciencia y la moral. Se ha observado también que un imperativo tiene la forma "haz esto", que no se corresponde exactamente con la expresión "debes hacer esto" o "tienes la obligación de hacer esto". El concepto de obligación vendría expresado en proposiciones deónticas, más características de lo que se quiere indicar en el lenguaje moral y en otros lenguajes de tipo normativo. Surge así la oposición entre *óntico* y *deóntico*. Por otro lado, también, cuando se ordena algo o se expresa la obligación de cumplir una norma se realiza frecuentemente un juicio de valor previo, guiado por una idea cuyo contenido es considerado apreciable por el individuo o por el grupo social en el que la norma está vigente. Tenemos así otro tipo de proposiciones, llamadas *valorativas* y que difieren radicalmente de las proposiciones *descriptivas*.

En torno a estas tres clases de lenguaje se ha planteado la posibilidad o no de establecer el paso desde premisas de un tipo

28. H. POINCARÉ, *Dernières pensées*, Paris, 1913. Cit. por G. CARCATERRA, op. cit., pp. 26 y ss.



("es") a las del tipo contrario ("debe"). En rigor, la lógica formal no puede admitirlo, pues se infringirían las reglas de la inferencia<sup>29</sup>. Pero el asunto que se debate no es una cuestión estricta de razonamiento lógico (razón formal que funciona al margen de los contenidos), sino una cuestión de carácter gnoseológico o epistemológico (el uso de la razón ligado a los diferentes tipos de objeto sobre los cuales opera).

Como ha escrito J. Muguerza: "La lógica deductiva (...) no nos permite deshacer el nudo de la falacia naturalista, ni aflojarlo, ni mucho menos cortarlo gordianamente haciendo caso omiso de sus reglas. Ahora bien, si todo lo que un enfoque puramente deductivista del razonamiento moral trajese consigo fuera, como hasta aquí, el reconocimiento de que la falacia naturalista es una falacia deductivamente hablando, haría tiempo que la cuestión habría sido archivada como una de tantas curiosidades de la historia de la ética"<sup>30</sup>. Pero no ha ocurrido así y seguimos planteándonos el problema de la inderivabilidad de los deberes morales a partir de los hechos reales. La razón que aduce Muguerza para que actuemos así es "la inconfortable sensación que nos produce el no poder justificar nuestros juicios morales mediante puras deducciones"<sup>31</sup>. Es decir, se trata del problema de la *justificación* que la razón como un todo (y no sólo como razón formal-deductiva) se plantea necesariamente cuando se trata de abordar las cuestiones morales. Por tanto, el debate se ha planteado correctamente en el nivel de las relaciones y el uso de la razón teórica y la razón práctica. Toda norma, toda obligación moral, todo valor, tienen un núcleo racional (y no sólo pasional) que fundamenta en

29. Para una distinción de los diversos niveles de escisión entre deóntico y adeóntico, que lleva a la imposibilidad de inferencia denunciada por la falacia naturalista, véase Amedeo G. CONTE, "Minima deontica", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, nº 3, 1988, pp. 425-475.

30. J. MUGUERZA, "Es' y 'debe' (En torno a la lógica de la falacia naturalista)" (1970), recogido en *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus, 1977, pág. 79.

31. *Ibidem*.

último extremo su aceptación y vigencia en una comunidad humana. Las comunidades humanas se organizan sobre la base de elementos tanto emotivos como racionales, pero en última instancia el principio que las configura y que hace posible la propia comunidad es el uso de la razón, expresado en el nexa lingüístico-comunicativo. Pues los valores, los deberes, las normas, tienen forma lingüística y ésta es una manifestación del carácter racional del hombre y de la propia racionalidad del sistema social.

Por eso ha habido numerosos intentos de explicar cómo es posible la derivación de los deberes y las normas a partir de premisas fácticas y cognitivas, tanto desde la propia investigación lógica como desde planteamientos de filosofía práctica. Podemos recordar, a título de ejemplo, propuestas como las de J.R. Searle<sup>32</sup>, Muguerza<sup>33</sup>, G. Kalinowski<sup>34</sup> u O. Höffe<sup>35</sup>, entre otras.

32. "Cómo derivar *debe de es*", en Ph. FOOT, op. cit., pp. 151-170. Searle deriva de premisas fácticas conclusiones valorativas por medio de la introducción de las llamadas reglas constitutivas.

33. Op. cit., pp. 65-95. Desde el concepto de razón normativa, Muguerza accede a la teoría del preferidor racional, que nos lleva a un concepto de racionalidad como algo problemático (filosófico): un "*límite ideal* que todos nos esforzamos por alcanzar, pero sin que ninguno de nosotros lo pueda nunca recabar en exclusiva para sí" (pág. 94). Lo cual nos lleva al pluralismo ideológico y político, único campo de juego posible para la moral, la política y otras ciencias humanas.

34. "Ontique et déontique", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, nº 3, 1989, pp. 437-449. Ontico y deóntico reemplazan los conceptos de descriptivo y prescriptivo. Según Kalinowski, el paso de lo óntico a lo deóntico no es discursivo, sino intuitivo.

35. *Estudios sobre teoría del derecho y la justicia*, trad. de Jorge M. Seña, Barcelona, Ed. Alfa, 1988. El silogismo práctico constaría de una premisa normativa (principio de moralidad), una premisa descriptiva (condiciones de aplicación de la justicia entre seres racionales) y una conclusión normativa (principio de la justicia) (pág. 128). Obsérvese la semejanza de este método con la propuesta de Poincaré.

### 3. EL DERECHO NATURAL Y LA FALACIA NATURALISTA

El derecho, como código específico de normas vigente en una sociedad, y la Ciencia jurídica, como reflexión teórico-descriptiva sobre el derecho (no entramos en la discusión acerca de dicha científicidad), plantean problemas muy parecidos a los que hemos visto en la moral y en la Ética, respectivamente, así como en otras ciencias humanas. Por un lado, está su carácter normativo, relacionado con valores y muy especialmente con el valor de la justicia. Este aspecto normativo plantea de inmediato el problema de la incursión en la falacia naturalista: ¿es deducible el contenido de las normas jurídicas a partir del conocimiento de la realidad social y humana? Por otro lado, la tarea de la Ciencia jurídica ¿es necesariamente descriptiva, indicativa, o puede concluir en proposiciones de tipo valorativo e imperativo?

Al igual que en la Ética, la Economía y demás ciencias humanas, podemos distinguir en la Jurisprudencia una parte (mayoritaria) meramente descriptiva y teórica, que analiza las normas, las clasifica y las relaciona, tanto con su fuente social, política, psicológica, etc., como con sus consecuencias en los individuos y los grupos humanos, y estudia su legitimidad, eficacia y coherencia lógica dentro del ordenamiento. Además de eso, la Jurisprudencia tiene también una parte normativa, que propone reformas y cambios en el orden de los contenidos, los valores o las técnicas legislativas. Esta parte, como en la Economía normativa, es mucho más problemática y no se rige (no se puede regir) por criterios científicos.

Ahora bien, donde la falacia naturalista campea, a juicio de sus defensores, es precisamente en este punto: en la noción de derecho con la que opera la Ciencia jurídica. Al ser el derecho un código normativo, no sería posible, según aquellos autores, derivar absolutamente ninguna norma legal de presupuestos fácticos cognitivos. Únicamente la instancia suprema normadora y las instancias jerárquicamente subordinadas serían la fuente de toda



norma y obligación jurídica. Es la teoría de la *Grundnorm* kelseniana, o de la voluntad legisladora, normalmente representada por el Estado, tal como la formuló el positivismo decimonónico. Pero también aquí, como en el concepto de moral que defiende la Ética, es difícil mantener una postura radical de separación absoluta entre lo óntico y lo deóntico o, dicho en otros términos, entre lo cognitivo y lo normativo.

La principal dificultad para los teóricos de la falacia estriba en la propia realidad de lo jurídico. Durante siglos, la teoría del Derecho natural ha representado la transgresión permanente del principio de la falacia naturalista<sup>36</sup>. No sólo la teoría (filosófica) del Derecho natural; también la práctica jurídica ha contado con contenidos generales de justicia y con otros contenidos axiológicos, derivados de nociones sobre la naturaleza humana y sobre el orden social, como ideas directivas a la hora de la elaboración y la aplicación de las leyes. Tanto las normas consuetudinarias como las leyes escritas han recogido siempre aspiraciones humanas acordes con la realidad social de las diversas épocas y lugares.

El nominalismo científico, la tradición voluntarista, los ideales racionalistas y el hecho de la codificación determinaron que a lo largo del siglo XIX cristalizase una teoría jurídica que negaba el elemento cognitivo en la formación y fundamentación del derecho. Bien es verdad que este resultado no se produjo repentinamente. Como ha señalado Wieacker en su profundo estudio de esta época, primero se desarrolló un positivismo "científico", representado por Windscheid, que, aunque rechazaba las consideraciones extra-jurídicas (éticas, políticas y económicas) en la Ciencia del derecho, seguía utilizando, sin embargo, los conceptos y teorías de la tradición jurídica racionalista. En un segundo momento triunfó el positivismo "legal", donde el derecho no sólo se separaba de los contenidos ético-sociales, sino también de la cultura científico-

36. Entiéndase: el principio que afirma que *no* se debe incurrir en dicha falacia.

jurídica anterior, quedando así el derecho totalmente a merced de la voluntad política "de un legislativo éticamente irresponsable"<sup>37</sup>. Este resultado se plasmó en la teoría del positivismo jurídico normativista. El neopositivismo y un sector de la filosofía analítica jurídica persisten en esta posición a lo largo del siglo XX.

El positivismo jurídico ha contribuido a la depuración de la Ciencia del derecho, delimitándola respecto a otras áreas de conocimiento, como la Ética y la Política. Sin embargo, ello ha sido a costa de forjar un concepto de derecho unilateral, puramente formal, que no tiene en cuenta los contenidos.

El concepto de derecho ha ido evolucionando a lo largo de los siglos de acuerdo con los cambios producidos en las estructuras sociales y con la función que el mismo desarrollaba en dichas estructuras. Paralelamente ha evolucionado la Ciencia jurídica y también la reflexión filosófica sobre el derecho. Compárese el concepto de "dikaion" que tenían los griegos o el de "ius" en la vida romana con la misma noción en el sistema del Derecho común o en los sistemas jurídicos modernos.

Igualmente ha evolucionado la noción científica del derecho. Compárese la noción de Santo Tomás de Aquino, que considera el "ius" o lo justo como objeto de la justicia<sup>38</sup>, con la concepción moderna, que considera, exactamente de manera contraria, la justicia como objeto del derecho. Ello se debe a que en la mentalidad antigua y cristiano-medieval el derecho era sinónimo de *lo justo, la cosa justa* que se debía dar a su legítimo dueño y en razón de lo cual existían las leyes o costumbres, los tribunales y el proceso. Éste era, por tanto, el sentido primario del derecho, de donde derivaban todos los demás. En la época actual, sin embargo, el derecho se concibe primariamente como *norma o conjunto de normas* que establecen lo que se debe hacer y sólo secundariamente significa lo justo y la facultad de exigir aquello que es debido. Se

37. Cfr. WIEACKER, F.: *Historia del Derecho privado de la Edad Moderna*. Trad. F. Fernández Jardón. Madrid, Aguilar, 1957, pp. 378 y ss. y pág. 406.

38. *Summa Theologica*, II-II, q. 57, a. 1.

puede denominar a estas concepciones del derecho, respectivamente, como realista (en sentido tradicional) y normativista (en sentido amplio)<sup>39</sup>.

La reflexión filosófica sobre el derecho desde sus orígenes hasta el siglo XVIII ha recibido el nombre genérico de Derecho natural o iusnaturalismo. Sin embargo, esta denominación ha sido aplicada más bien de manera retrospectiva a todo el pensamiento jurídico anterior a partir del nacimiento de la "Iuris naturalis scientia" como disciplina académica (Pufendorf, 1661) y su desarrollo racionalista. Las diferencias de concepción sobre el derecho natural son enormes en las diversas etapas en las que esta teoría se ha ido forjando, desde las formulaciones griegas, estoicas y romanas hasta la concepción cristiana medieval y la concepción moderna<sup>40</sup>. Sin embargo, podemos distinguir dos grandes bloques doctrinales. Uno, el derecho natural forjado por la filosofía griega, la jurisprudencia romana y el pensamiento cristiano<sup>41</sup> y otro, el iusnaturalismo racionalista de los siglos XVII-XVIII, de donde procede directamente la teoría moderna de los derechos humanos<sup>42</sup>. Ambas formulaciones incurrirían por igual en la falacia naturalista, pues fundamentan el valor de la justicia y las normas y obligaciones jurídicas en la naturaleza del hombre a través de un proceso cognoscitivo, bien sea utilizando el método clásico retórico-

39. Cfr. J. HERVADA, *Historia de la Ciencia del Derecho Natural*, Pamplona, EUNSA, 1987, pág. 173.

40. Para una visión panorámica, véase el artículo de Leo STRAUSS, "Natural Law" en *International Encyclopedia of the Social Sciences* (D. L. SILLS, ed.), The MacMillan Co. and The Free Press, USA, t. 11, pp. 80-85.

41. Cfr. J. HERVADA, op. cit., pp. 37-38.

42. Cfr. Harry V. JAFFA, "Natural rights", en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, cit., t. 11, pp. 85-89. Un estudio espléndido y detallado sobre la existencia coetánea y la incomprensión mutua de estos dos grandes bloques en la Edad Moderna (la Jurisprudencia humanista y el iusnaturalismo racionalista) en F. CARPINTERO, "Nuestros prejuicios acerca del llamado Derecho Natural", en *Persona y Derecho*, nº 27, 1992, 2, pp. 21-200.



dialéctico o el método puramente deductivo del racionalismo moderno <sup>43</sup>.

Cuando Moore habla de las éticas metafísicas que incurren en la falacia naturalista cita expresamente la Ética estoica, cuya máxima fundamental era llevar una vida "de acuerdo con la naturaleza"<sup>44</sup>. Es sabido que los estoicos crean con su ética el concepto de ley natural y, por tanto, el núcleo de la teoría del Derecho natural. Por otro lado, Moore cita las éticas de Spinoza y Kant, ambas de corte racionalista, representativas de tendencias en el iusnaturalismo moderno. La falacia que cometen estas doctrinas, según Moore, consiste en derivar lógicamente las verdades éticas de verdades metafísicas y en describir el bien supremo en términos metafísicos<sup>45</sup>. También Hume, cuando pide explicaciones sobre la legitimidad del paso del "es" al "debe" o cuando afirma que las "distinciones morales no derivan de la razón"<sup>46</sup>, está criticando el sistema moral del iusnaturalismo racionalista.

Ahora bien, la respuesta a estas acusaciones ya la hemos avanzado en la crítica a la falacia en el campo de la Ética (cfr. supra, apartado 2). Ante todo, la falacia la plantean sus descubridores en el campo científico o filosófico: en la Ética. Aquí, la falacia se plantearía en el mismo terreno: la Ciencia jurídica o la Filosofía del derecho. Dejando a un lado la Ciencia jurídica (cuyo

43. Sobre la diferencia de métodos, cfr. VILLEY, M.: *Leçons d'Histoire de la Philosophie du Droit*, Paris, Dalloz, 1962, pp. 136 y ss. Hervada define así el derecho natural: "La expresión derecho natural designa aquel sector del orden jurídico constituido por normas, derechos y relaciones cuyo origen y fundamento es la naturaleza del hombre". (Op. cit., pág. 31). Leo Strauss lo define así: "By 'natural law' is meant a law that determines what is right and wrong and that has power or is valid by nature, inherently, hence everywhere and always" (op. cit., pág. 80). En ambos casos, el derecho se funda o es válido por la *naturaleza*, no por un acto volitivo o estrictamente normativo.

44. MOORE, op. cit., II, 27, pág. 39.

45. Ibid., IV, 66, pág. 105.

46. *Treatise*, ed. cit., Book III, Part I, Section I, pág. 455. Éste es el título de la Sección.

estatuto científico requeriría una discusión separada y muy compleja), nos remitimos exclusivamente a la Filosofía del derecho.

La exclusión de la metafísica en el campo iusfilosófico dio al traste con esta disciplina durante casi medio siglo, desde el último tercio del siglo XIX hasta las primeras décadas del siglo XX. En su lugar se creó la Teoría General del Derecho, que se ocupaba únicamente de los aspectos formales de los sistemas jurídicos, creando una red de conceptos generales al margen de los contenidos. La tarea la culminó H. Kelsen con su teoría pura del derecho (1934 y 1960). Para conocer el derecho científicamente hay que prescindir, según él, de todo elemento político, ético y natural, así como de los juicios de valor. Hay que estudiar sólo el derecho positivo y éste en su aspecto lógico-formal, sin contenidos, ya que éstos proceden de áreas no jurídicas. Separando tajantemente el mundo del ser y el del deber ser, asigna al derecho un lugar propio en el mundo del deber ser: es exclusivamente un sistema normativo. De esta manera, Kelsen cumple estrictamente con el ideal de no incursión en la falacia naturalista en la explicación del concepto de derecho<sup>47</sup>. Sin embargo, el resultado es éste: el rigor científico-lógico le lleva a una comprensión parcial y unilateral del fenómeno jurídico. El concepto de derecho que él obtiene no es el concepto *real* del derecho, puesto que deja fuera elementos esenciales. Para defender a Kelsen de las críticas de formalismo, el propio Bobbio afirma que la teoría pura del derecho es una teoría general en el sentido de formal: estudia la estructura normativa (solamente), mientras deja a otras disciplinas el estudio del contenido normativo<sup>48</sup>.

47. Este cumplimiento no es tan estricto si se considera que Kelsen, a su vez, cuando trata de fundamentar la *Grundnorm* debe hacer depender la virtualidad de la misma de la eficacia del ordenamiento jurídico en la vida social. Con lo cual incurriría también en la falacia, presuponiendo un elemento fáctico como fundamento de la norma básica.

48. N. BOBBIO, "La teoría pura del derecho y sus críticos" (1954), recogido en *Contribución a la Teoría del Derecho*, ed. de A. Ruiz Miguel, Valencia, F. Torres, 1980, pp. 134-135.

Un ejemplo de positivismo actualizado lo tenemos en E. Bulygin. En un artículo muy significativo<sup>49</sup> aborda el problema de los derechos humanos, verdadera piedra de toque para la concepción iuspositivista contemporánea. Estos constituyen el contenido fundamental de los sistemas político-jurídicos actuales. Por otro lado, los derechos humanos son el principal legado axiológico que ha transmitido a nuestra época el iusnaturalismo moderno. Su presencia en todos los ordenamientos jurídicos constituye una prueba irrefutable del carácter valorativo de las normas. Dichos valores se apoyan en consideraciones de tipo fáctico-descriptivo, tales como la esencia racional del hombre, fuente del valor de la dignidad humana, de la libertad, etc. Los positivistas, según Bulygin, difieren en cuanto al carácter de dichos derechos como inspiradores del Ordenamiento jurídico. Esto ha dado lugar a tesis incompatibles sostenidas por distintos positivistas y a la distinción entre varios tipos de positivismo. Por otro lado, ha surgido un cierto tipo de iusnaturalismo que no habla ya de derecho natural, pero sí de derechos humanos (Dworkin, Rawls, Nozick, Finnis, Nino).

Carlos S. Nino defiende, según las palabras de Bulygin, "la existencia de un derecho natural, es decir, un sistema de normas universalmente válidas y cognoscibles que suministran criterios para la justicia de instituciones sociales"<sup>50</sup>, dejando a salvo que un sistema normativo que no cumpla con estos criterios del derecho natural seguiría siendo derecho válido. Pero Bulygin no admite que esa posición sea iuspositivista. En su lugar, define el positivismo jurídico, siguiendo a G.H. von Wright, como una doctrina que afirma: a) que todo derecho es positivo, b) que separa tajantemente ser y deber ser, proposiciones descriptivas y prescriptivas, y c) que separa cognitivo y normativo, o sea, tiene una concepción no cognitivista de las normas.

49. "Sobre el status ontológico de los derechos humanos", en *Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho*, nº 4, 1987, Alicante, pp. 79-84.

50. *Ibid.*, pág. 82.



Ahora bien, después de esta interesante precisión, Bulygin se pregunta de nuevo: ¿qué son los derechos humanos para un positivista? y responde diciendo que los derechos humanos son "*exigencias* que se formulan al orden jurídico positivo desde el punto de vista de un determinado sistema moral"<sup>51</sup>. Estos derechos pueden ser incluidos (positivados) o no en el código jurídico de un país. Previamente Bulygin acepta que los derechos humanos son "equivalentes a proposiciones acerca del *contenido* de las reglas o principios de un determinado sistema de normas"<sup>52</sup> y que en los derechos humanos "se trata de reglas o principios de un sistema *moral*". Finalmente dice que los derechos humanos son, para la concepción positivista, una muy "valiosa conquista del hombre"<sup>53</sup>. Ante esta serie de afirmaciones, la pregunta es la siguiente: ¿dónde queda la falacia naturalista, la tesis de la separación tajante entre ser y deber ser y la separación entre conocimiento y norma? Las "*exigencias*" o "*pretensiones*" planteadas desde un sistema moral al derecho positivo se fundan en consideraciones de carácter cognitivo y valorativo efectuadas en dicho sistema moral y de ahí pasan al derecho positivo. Además, para ser aceptadas o no en el derecho positivo se emiten juicios de tipo cognitivo y valorativo como paso previo antes de convertirse en normas. Al mismo tiempo, Bulygin reconoce que el sistema moral proporciona *contenidos*. Estos contenidos pertenecen al mundo de los hechos, del ser, que quedan descritos en términos como vida, integridad física, intimidad, domicilio, expresión de ideas, etc. Y tales contenidos componen los principios básicos del Ordenamiento jurídico, recogidos en su norma fundamental. Por tanto, no se puede defender hasta sus últimas consecuencias esa separación tajante entre actividad cognitiva, valorativa y normativa, como pretenden los teóricos de la falacia naturalista. Ni el positivismo más estricto puede negar que los contenidos de las normas se

51. Ibid., pág. 83.

52. Ibid., pág. 81. Subrayado mío.

53. Ibid., pág. 50.

obtienen a partir de presupuestos no normativos y que entre el mundo del ser y el del deber ser hay lazos de unión *sustanciales* y no meramente accidentales.

Según nuestra opinión, para el positivismo jurídico, para Kelsen y otros autores que siguen la regla de la no incursión en la falacia naturalista vale la idea de que la razón científica es sólo razón formal, deductiva. Es una continuación del tipo de racionalidad instaurada por Descartes, que fue superada ya en el ámbito de las ciencias naturales y que hoy está siendo superada también en el ámbito de las ciencias humanas (aunque justo es decir que era necesario el cumplimiento de dicha etapa de depuración lógica).

Pero la Filosofía del derecho no se contenta con un concepto parcial (y, por tanto, falso) del derecho y en ese sentido tiene que contemplar no sólo los aspectos formales, sino también los contenidos de dicho concepto. El derecho es un conjunto de normas con una estructura de validez y con una función social (unos fines) plasmada en contenidos. Lo segundo es tan esencial al derecho como lo primero<sup>54</sup>. Los fines que se proponen dentro de las normas tienen necesariamente un contenido de valor basado en elementos fácticos, reales, de la sociedad y de los hombres a los cuales se dirigen y de los cuales nacen. El conocimiento del derecho implica, pues, una doble consideración: 1) El estudio de la realidad humana y social, la valoración de dicha realidad y la propuesta de unos contenidos o fines a alcanzar; 2) la búsqueda de una técnica normativa adecuada y la elaboración concreta de las normas que han de regir en dicha sociedad. La razón que opera el paso de la realidad social a los valores y de los valores a las

54. La pregunta crucial: ¿por qué obliga el derecho?, que en último extremo apunta a la naturaleza esencial de la norma jurídica, nos conduce a los fines del derecho, más allá de la estructura puramente formal de la validez. Estos fines son de tipo axiológico: justicia y seguridad, sobre todo. Véase esta cuestión en A. MONTORO, "Sobre las razones éticas de la obediencia al Derecho", en *Obligatoriedad y Derecho. XII Jornadas de Filosofía Jurídica y Social*. Del 28 al 30 de marzo 1990. Universidad de Oviedo, 1991, pág. 327 y ss.

normas no es la razón teórica pura, formal o deductiva, sino la razón total, en su doble vertiente teórica y práctica. En resumen, es el viejo concepto de conocimiento práctico o el más moderno de razón práctica, actualizado con los avances que la razón científica puede aportar a la solución de los problemas, tanto desde el punto de vista material como metodológico.

La superación de la teoría de la falacia naturalista, que se ha demostrado falaz en cuanto plantea los problemas morales y jurídicos de una manera unilateral y desfigurada, pasa por un debate en profundidad sobre el concepto de razón a la altura de nuestro tiempo, unificando el trabajo desarrollado por las ciencias (formales, naturales y humanas) con la reflexión filosófica, incluido el núcleo de la metafísica<sup>55</sup>.

55. Un ejemplo de reflexión filosófico-jurídica que alcanza un concepto global del derecho remontándose a los fundamentos metafísicos del hombre y de la sociedad es el artículo de S. COTTA, "Per un riesame delle nozioni di Giusnaturalismo e Diritto naturale", en *Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto*, nº 4, 1988, pp. 713-734. Véase también el artículo ya citado de D. CAMPANALE, "Il fondamento del Diritto tra essere e valore". Una propuesta de reintegración de la Filosofía del Derecho con la Teoría jurídica y con el trabajo de las diversas ciencias humanas es la que hace Ralf DREIER, *Recht, Moral, Ideologie: Studien zur Rechtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1981.