

LA FALACIA NATURALISTA EN LA BIOÉTICA

NATURALISTIC FALLACY IN BIOETHICS

Francisco Quesada Rodríguez
Universidad Nacional de Costa Rica

Recibido: 06 de febrero, 2012 • **Aceptado:** 16 de marzo, 2013

Resumen: El artículo explica los orígenes históricos de la falacia naturalista, analiza algunas críticas desde una perspectiva lógica, y, finalmente, considerando algunos hitos éticos en la historia de la filosofía, evalúa las consecuencias lógicas en la argumentación bioética en contraste con los resultados de la investigación científica sobre la vida humana.

Palabras clave: ética, metafísica, ciencia, lógica.

Abstract: The article explains the historical origins of the naturalistic fallacy, it analyzes some critiques since a logical outlook, and finally, considering some ethical milestones in the history of philosophy, it evaluates the logical consequences in bioethics argumentation in contrast to the results of scientific research on human life.

Keywords: ethics, metaphysics, science, logic.

“Quiero enfatizar con más fuerza, si cabe, que se comete un evidente paralogismo, una enorme falacia, cuando se quiere concluir inmediatamente que, por el hecho de que el pre-embrión tiene vida humana desde el principio, también desde el principio es, tiene que ser, persona humana” (Marlasca, 2002b, p. 8).

Introducción

La bioética, en tanto ética de la vida, es un saber interdisciplinario en el que convergen diversos conocimientos cotejados a partir del diálogo analítico de las implicaciones éticas concernientes a la vida humana en específico, en su perspectiva clínica de la ética médica, y sus relaciones con la vida en general, en la perspectiva ambiental de la ecología. Ambos enfoques actuales son parte de una misma discusión ética porque convergen finalmente en la cuestión de la vida, con algunas diferencias notables. Por un lado, el antropocentrismo que ha caracterizado el pensamiento occidental desde el humanismo renacentista hasta la modernidad, tiende a ocuparse particularmente de los aspectos concernientes a la vida humana, en muchas ocasiones en detrimento de otras manifestaciones de vida. Por otro lado, la situación ambiental de la actualidad ha puesto en evidencia cuán importantes son los seres vivos para mantener armónicamente la vida en el planeta, así como los derechos de los seres en la naturaleza. La bioética discute éticamente la importancia de la vida reconociendo el valor intrínseco de los seres vivos y los derechos inherentes a su condición de entes vitales –como eje transversal de la discusión– en la especificidad de una jerarquía de valores que se determina, metafísicamente, por deducción o, científicamente, por inducción, según sea la perspectiva de quien evalúe racionalmente la vida. En general, podemos decir que “la moralidad está arraigada en nuestra estructura óptica como seres personales” (Ferrer y Álvarez, 2003, p. 45).

Sin embargo, en el ámbito de la bioética es necesario precisar que no es el ser humano el único ser sujeto de valoración ética. Desde el momento en que el teólogo y filósofo alemán Fitz Jahr utilizó por primera vez en 1927 el término *Bio-Ethik*, la bioética no ha sido un asunto exclusivamente del ser humano, sino que éticamente es concerniente a la vida en todas sus manifestaciones biológicas. Es necesario advertir en principio que “la llamada Falacia Naturalista construida por G.E. Moore –inglés contemporáneo de Jahr–, basado en el ilustrado David Hume, es justo lo contrario al planteamiento, en esencia vitalista, de Jahr” (Roa-Castellanos y Bauer, 2009, p. 94). Por eso se requiere que la bioética antes de dirimir un juicio ético deba argumentar mejor desde una perspectiva científica.

Quizás, después de las investigaciones “científicas” desarrolladas con seres humanos en los campos de concentración judía (Auschwitz-Birkenau), la reflexión ética sobre la vida devino en un asunto antropológico de primer orden; inclusive hasta Potter y Hellegers quienes “dogmatizaron” y redujeron el ámbito de la bioética a aspectos clínicos, a pesar de que desde sus orígenes se refería a la vida en todas sus dimensiones. La crítica actual a la perspectiva clínica de la bioética evidencia el abandono que se hizo de los seres vivientes, en tanto entes de valoración ética, únicamente eran estimados como útiles en beneficio de la persona humana. Por eso, “la bioética debería ser una ética para el bien de todo el planeta y debería ocuparse de todas las cuestiones en el ámbito de las ciencias de la vida, tanto biomédicas como ambientales” (Ferrer y Álvarez, 2003, p. 64-65). No obstante, la valoración del ser humano y de los seres vivientes es diversa según el objeto y la metodología de estudio, por lo que surge una serie de preguntas que competen al ámbito de la ética filosófica: ¿Existen categorías de seres? ¿Cuál es el criterio para valorar cada ser en particular? ¿Es el ser humano el parámetro de todos los seres vivos? Y una pregunta fundamental desde la lógica formal y el pensamiento crítico: ¿cómo dar el paso del *ser* al *deber-ser* sin incurrir en la falacia naturalista?.

1. La “lógica” de la falacia naturalista

La lógica

La cuestión concerniente a qué es la lógica debe ser resuelto previamente, antes de definir la falacia naturalista. En realidad, existen muchas definiciones de lógica, pero básicamente podemos decir que:

La lógica es el estudio de los métodos y principios usados para distinguir el buen (correcto) razonamiento del malo (incorrecto) (...) La distinción entre el razonamiento correcto y el incorrecto es el problema que debe tratar la lógica. Los métodos y las técnicas del lógico han sido desarrollados esencialmente con el propósito de aclarar esta distinción (Copi, 1987, p. 3-5).

De manera más precisa, la inferencia es el método que siguen los razonamientos lógicos: “la lógica es la teoría de la inferencia. La inferencia

es la relación entre las premisas y la conclusión de un argumento (...) La inferencia puede ser deductiva o inductiva” (Camacho, 2002, p. 22). La lógica es así una serie de razonamientos ordenados y sucedidos uno a otro mediante una argumentación deductiva o inductiva a partir de premisas que permitan una conclusión.

Si bien es cierto, siguiendo el análisis de Quine, “la lógica es el común denominador de todas las ciencias” (Camacho 2003, p. 13), y ya muchos siglos antes “para Aristóteles, la lógica es el órgano o instrumento que nos permite entender cómo se hace la ciencia” (Camacho, 2002, p. 30), los pensamientos racionales y metódicos llamados lógicos no son una propiedad exclusiva ni de las ciencias ni de las matemáticas, como tampoco de los estudiosos de la lógica, sino que forman parte intrínseca de la estructura racional humana. En la medida en que la ciencia es un conocimiento humano, su argumentación racional es lógica, bajo la condición de que su pensamiento sea ordenado y metódico.

El mismo Estagirita, a quien se le atribuye ser *el fundador de la lógica*, comenzaba la *Metafísica* afirmando que “todos los hombres por naturaleza desean saber” (Aristóteles, trad. 2003, p. 69), pero el conocimiento o deseo de saber se debe guiar por una serie de “leyes” previamente establecidas por un orden de razonamientos para demostrar una verdad en una conclusión admitida por todos, universalmente. Por eso, aceptar que la lógica es un instrumento de análisis del conocimiento científico únicamente, sería afirmar que solamente la ciencia posee la verdad sobre los seres y reducir el conocimiento general del ser humano solamente a la ciencia. Entonces, es necesario hacer una diferencia entre los ámbitos del conocimiento según el objeto y el método de estudio, y de acuerdo con sus propiedades, desarrollar posteriormente una lógica coherente.

Sin embargo, cuando la lógica analiza los razonamientos éticos irremediablemente debe considerar, además de las estructuras o leyes de la pura lógica, el contexto histórico o situacional desde donde surgen las valoraciones. En efecto, los escritores de los *Principles of Biomedical Ethics* señalan que “los puntos de vista morales de una sociedad *no pueden justificarse haciendo un examen no histórico de la lógica del discurso moral* o mediante alguna teoría de la racionalidad, sino mediante una tradición moral ya establecida y por un conjunto de procedimientos que permiten nuevos desarrollos” (Beauchamp

& Childress, 1999, p. 15). Desde la perspectiva filosófica y, específicamente ética, es necesario analizar los fundamentos históricos de la moralidad e ir a las raíces que sustentan los razonamientos lógicos para poder determinar los valores que contienen las acciones de los sujetos morales.

Las falacias

Un mal o incorrecto razonamiento nos puede conducir a una falacia. “Una falacia es un tipo de argumentación incorrecta (...) En el estudio de la lógica se acostumbra a reservar el nombre de ‘falacia’ a aquellos razonamientos que, aunque incorrectos, son psicológicamente persuasivos. Por tanto definimos falacia como una forma de razonamiento que parece correcta, pero resulta no serlo cuando se la analiza cuidadosamente” (Copi, 1987, p. 81). En otras palabras, “hay razonamientos que son sumamente persuasivos, pero no correctos (algunos desde un punto de vista lógico y otros desde el epistémico)” (Freund, 2007, p. 166). De los razonamientos que no son solamente incorrectos sino también inválidos, se colige la persuasión o engaño.

El lenguaje funciona como mediación para persuadir *psicológicamente* haciendo parecer correcto un razonamiento que en principio, desde las premisas, es inválido. “De ahí la definición habitual de las falacias como argumentos inválidos que parecen válidos. El engaño se logra con la apariencia de validez que sirve para ocultar el carácter de invalidez” (Camacho, 2002, p. 113). En cierta manera es la retórica, la forma artística o estética y la apelación a la emoción o al sentimiento lo que induce a un principio erróneo en los pensamientos, esto influye notablemente en la apariencia de validez de los razonamientos.

La falacia naturalista

No está considerada como una falacia formal de ambigüedad o atinencia, de acuerdo con las clasificaciones generales que establecen los tratados de lógica. Ni Copi (1987) ni Camacho (2002) ni Freund (2007), consideran la falacia naturalista en sus tratados de lógica. La razón fundamental por la que la falacia naturalista no figura en el grupo de falacias de los tratados de lógica, radica en que no es un esquema general de falacia, sino una falacia particular dentro de un campo específico como es el de la ética. El contenido

axiológico de los razonamientos éticos, siempre relacionados con una idea de bien del ser, no permite clasificar la falacia naturalista entre los grupos de falacias cuyos contenidos son indeterminados. Pero la falacia naturalista está claramente determinada por la estructura de razonamiento: *el paso del ser al deber-ser*. En efecto:

Quando se intenta hacer tal cosa -deducir el deber ser del ser- se cae en lo que desde E. Moore en adelante se ha llamado ‘falacia naturalista’. Nos explicamos: se llama falacia naturalista al intento de concluir que porque una cosa o una acción sea natural (o conforme a la naturaleza) por ello mismo será también buena desde el punto de vista moral (Marlasca, 1997, p. 39).

Es inaceptable desde una perspectiva filosófica el paso del ser al deber-ser como si de suyo todo en la naturaleza tuviera un carácter bueno. En una falacia naturalista, el razonamiento puede ser correcto y válido desde la estructura formal de la lógica, pero es menester demostrar el contenido ético, el valor axiológico, de tal razonamiento. En la bioética se suele defender que lo natural es de suyo bueno, sin ninguna demostración filosófica.

En palabras de Claudio Gutiérrez, se puede ilustrar mediante el siguiente ejemplo:

El hombre nació libre, pero en todas partes lo veo encadenado.
Esto, que se expresa como una comprobación de lo que “es”, puede como tal ser calificado de verdadero o falso. Pero no tiene directamente un contenido moral; a menos que se interprete como una manera poética de abogar por el respeto a la libertad humana.

El filósofo inglés Karl Popper se ha referido a esa cita como una manera de ilustrar una verdad filosófica importante, a saber, que del “ser” no se puede pasar al “deber ser”, que el orden de los valores es independiente –tiene un origen y una justificación diferentes– del orden de la realidad (Gutiérrez, 1997, p. 10-12).

El hecho de que el ser humano haya nacido libre no tiene un contenido moral establecido ni explícito ni implícito, sino meramente descriptivo. Pero si se quiere considerar la libertad como un valor que la humanidad *debe* defender y respetar, es necesario explicar por medio de un razonamiento, esto

es, demostrar el valor que la libertad supone para la humanidad. La realidad en sí misma no supone un valor moral.

Por eso continúa Gutiérrez arguyendo que:

El deber ser de la libertad tiene que basarse en algo distinto, no en un hecho como los detalles del nacimiento del hombre. Tiene que tener un origen y una justificación independiente del ser. No puede desprenderse lógicamente en forma directa de cómo sean las cosas. Ese origen y esa justificación debemos buscarlos en otra parte; por ejemplo, en la fuerte inclinación a respetar a las otras personas que los seres humanos llevamos inscrita en lo más hondo de nuestra constitución biológica. Cómo y por qué tenemos ese respeto grabado en el fondo de nuestra conciencia, pueda que sea el problema filosófico más importante relacionado con la ética (Gutiérrez, 1997, p. 13).

En su disquisición Claudio Gutiérrez se inscribe en una visión del deber-ser a partir de la filosofía analítica, pues considera que si bien el deber-ser no puede desprenderse *lógicamente* del ser en sí mismo, al menos parece dar la credibilidad al hecho de que en los seres humanos se puedan encontrar registrado –como también en la naturaleza– los indicios del deber para con el ser, y esto inclusive podría comprobarse científicamente. Pero parece también que Gutiérrez prefiere una explicación o evidencia biológica –y científica si se prefiere– del valor de la libertad.

En cierto sentido, Alexander Skutch ofrece una explicación viable a semejante disyuntiva filosófica del ser y deber-ser planteada por Gutiérrez en su ejemplo. El biólogo explica cómo algunas características de la moralidad relacionadas con la paternidad o maternidad no son una propiedad exclusiva de la especie humana, sino que se encuentran ínsitas en varias especies animales –como las aves– y pueden ser consideradas como *protomoralidad* en las especies animales, considerando como elemento para su análisis “nuestra experiencia humana” en un tipo de *jerarquización* que evoca la evolución superior del ser humano:

Los animales son capaces de esta lealtad hacia sus compromisos presentes, ya sea llevada a cabo con previsión o ciegamente, revelando así un sentido de deber rudimentario del cual evolucionaron gradualmente nuestros sentimientos humanos de obligación.

Donde reconocemos un sentimiento del deber, aunque sea rudimentario, debemos también reconocer la presencia de algo afín a la conciencia (Skutch, 2004, p. 54).

En este caso, el esclarecimiento del deber-ser es considerado como “deber rudimentario” que tienen algunos animales para otros, por ejemplo sus crías, pero es extrínseca o independiente al ser animal en particular aunque le pertenece como propiedad innata y se encuentra en otras especies como también en el ser humano. La *protomoralidad* a la que se refiere Skutch se encuentra en la naturaleza de los animales y no es exclusiva de algunas aves o de algunos mamíferos en particular, pues es parte del instinto animal. Los animales tienen un sentido de deber innato que en los humanos se manifiesta plenamente en su conciencia como un sentimiento de obligación:

El fundamento último de la moralidad es ese esfuerzo, innato en cada ser viviente, por arreglar todo lo que le toca íntimamente en un patrón armónico que minimice la discordia; y dado que al realizar este trabajo constructivo el organismo se involucra en una actividad que le es natural, ordinariamente no sentirá, incluso si es sensible, sentimiento alguno de compulsión o tensión. En conformidad con esto, el sentimiento de obligación es un fenómeno especial, que asume prominencia cuando el proceso de armonización debe continuarse frente a los obstáculos inusuales, o cuando alguna distorsión o desintegración amenaza el patrón vital, o cuando debe ser restaurado lenta y dolorosamente después de alguna perturbación (Skutch, 2004, p. 213-214).

En el comportamiento animal hay un instinto o inclinación *pre-moral* de cuidado de su propia vida y de los suyos, es decir, de los que pertenecen a su ámbito de sobrevivencia y desarrollo, el cual se presenta como un sentimiento de obligación que no es hostil a su normal actividad. En términos filosóficos podemos resumirlo así: “Se trata del deber-ser: Así como estamos instalados en el ser, en el conjunto de las cosas que son, también estamos instalados en el deber ser” (Molina, 1997, p.17).

En cuanto a los problemas relacionados con la bioética, es menester cuestionarse si es el ser humano el que suministra valor a los seres por medio del conocimiento científico que ha alcanzado, o si los seres vivientes tienen valor en sí mismo en tanto existentes; un valor que debe respetarse como

conditio sine qua non sería posible la ética. Parece que la filosofía analítica se inclina más a conceder valor a los seres vivos con arreglo a los conocimientos que se habrían descubierto, razón por la cual la ética dependería más de la ciencia que del valor intrínseco del ser; esta última, la valoración del ser en cuanto tal, ínsito en sí, se enmarca dentro de la tradición ontológica de los continentales. Nos encontramos por esta senda próximos al conflicto entre los analíticos y los continentales.

2. Historia y desarrollo de la falacia naturalista

Fue el filósofo británico George Edward Moore (1873-1958), quien por primera vez en su libro *Principia Ethica* (1903), explicó la falacia naturalista bajo el término inglés “naturalistic fallacy”, a partir de una idea que originalmente pertenecía a David Hume y que en efecto se conoce como “Ley de Hume”, aunque en realidad, lo que presenta Moore es el “Problema de Hume”. Sin embargo, entre la falacia naturalista y el “Problema de Hume” existe una diferencia como han hecho notar algunos estudiosos del pensamiento de Hume; lo que es cierto es que Moore desarrolló su explicación de la falacia naturalista a partir de los argumentos de Hume.

Concretamente, el autor de *Principia Ethica* trata de la falacia naturalista indirectamente en el prefacio como una alusión, realiza una introducción a la temática en §§10-14, luego analiza sistemáticamente en relación a las éticas naturalistas en los §§25-34 y finalmente en relación al hedonismo en §§36-64. Fundamentalmente, “según Moore, los conceptos evaluativos como *bueno* eran indefinibles y, como consecuencia de esta característica, su sentido no puede explicarse sobre la base exclusiva del significado de expresiones fácticas o naturales” (Navarro, 2007, p. 604).

En palabras del mismo Moore, la falacia naturalista:

Se basa ésta en la pretensión de derivar la significación de “bueno” a partir de otros conceptos, cuando, a mi entender, resulta claro que se trata de una noción simple, como la de “amarillo”, y, en cuanto tal, inderivable e indefinible a partir de otras diferentes. Entiéndaseme bien: no digo que las cosas que son buenas no pueden tener, además, otras características. Lo que afirmo es que nunca podrá ser definido el predicado “bueno” que le adjudicamos por ninguna de ellas (...)

He de mostrar, por tanto, mi acuerdo con Kant cuando defiende que no debe identificarse lo moralmente bueno con lo agradable, ni con lo útil, ni con lo que nos proporcione felicidad. Llevaría también razón, a mi juicio, cuando subraya, en contra de Hume, que no es de la existencia de ningún subjetivo sentimiento de lo que podemos derivar juicios morales. Estas éticas “naturales” incurren, evidentemente, en la falacia que vengo denunciando. Pero, no por ello quedan mejor libradas las éticas que denomino “metafísicas”, entre las que incluyo a la kantiana, y que han de recibir este calificativo por cuanto establecen una relación entre “bueno” y una supuesta realidad que creen conocer como algo que existe, pero “que no es parte de la naturaleza” (Moore, 1997, p. 106).

Simplemente se llama falacia naturalista a la pretensión de derivar el deber a partir del ser; dicho de otra forma, es la pretensión de “derivar enunciados evaluativos a partir de enunciados descriptivos” (Garzón-Díaz, 2007, p. 104). Moore trata comprender la falacia naturalista desde distintas tradiciones éticas, en relación con el pensamiento de David Hume, Immanuel Kant y John Stuart Mill, entre otros filósofos a quienes critica por su proceder naturalista o metafísico. El núcleo de la cuestión ética se encuentra en las doctrinas filosóficas morales, aunque puede extenderse a otras éticas o sistemas filosóficos desde la antigüedad.

El error metodológico fundamental del razonamiento falaz consiste en el hecho de que la ética no puede reducirse a un sentido fáctico o empírico como si fuera una ciencia positivista. Los razonamientos éticos deben demostrar racionalmente el valor de los seres vivientes antes de cualquier conclusión que suponga un deber.

La “Ley de Hume”

La falacia naturalista fue descubierta por George Edward Moore a partir de las intuiciones de David Hume en su obra *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects* (1739-1740). Específicamente Hume hace mención en el Libro III (*De la moral*), Parte I (*De la virtud y el vicio en general*), Sección I (*Las distinciones morales no se derivan de la razón*), entre otros textos paralelos como el llamado “slave passage” del Libro II, Parte III, Sección III; texto sin

el cual, por cierto, no puede comprenderse precisamente la obra humeana, ya que es su Leitmotiv: “La razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas” (Hume, 2008, p. 561). Las pasiones o los sentimientos son los elementos que salvan a Hume de caer en un simple naturalismo, la razón –dice Hume– “debe ser esclava”, plegarse a las pasiones antes que a la cualquier cosa existente en la naturaleza y externa a la razón. La “Ley de Hume” se conoce también como la “Guillotina de Hume” porque a través de sus refinados argumentos filosóficos pasa a juicio inquisitorial una serie de razonamientos o principios éticos que no se habían cuestionado en la historia filosófica de la ética.

Citamos extensamente el mencionado texto humeano para luego realizar emprender su interpretación:

No puedo dejar de añadir a estos razonamientos una observación que puede resultar de alguna importancia. En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones; *es* y *no es*, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un *debe* o *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este *debe* o *no debe* expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes. Pero como los autores no usan por lo común de esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores: estoy seguro de que una pequeña reflexión sobre esto subvertirá todos los sistemas corrientes de moralidad, haciéndonos ver que la distinción entre vicio y virtud, ni está basada meramente en relaciones de objetos, ni es percibida por la razón (Hume, 2008, p. 633-634).

La interpretación del texto de Hume ha estado precedida por una disyuntiva entre Alasdair MacIntyre y Murray MacBeth. Ambos filósofos consideran la complejidad que establece la disquisición de Hume; el primero analiza el escrito diacrónicamente, esto es, situándose fuera del tiempo y del espacio en que el Hume escribió, lo piensa desde las categorías del

naturalismo ético, donde al parecer no existen; y, el segundo sincrónicamente, desde el mismo texto y en cierto sentido, de acuerdo con las ideas de Hume. Para Macbeth, el error de MacIntyre consiste en pensar el texto desde categorías que supuestamente son opuestas al naturalismo ético, con el fin de evidenciar que Hume no hablaba de la falacia naturalista, cuando en realidad el mismo Hume estaba cerca del naturalismo ético. Según Macbeth, Hume no hace referencia a la falacia naturalista: “y por esta razón, sería un error dar a Hume inequívoco crédito (o culpa) por descubrir (o inventar) la falacia naturalista” (Macbeth, 1992, p. 8). Para él, la falacia naturalista ha falseado el mismo texto humeano. La discusión entre ambos pensadores puede dilucidar el pasaje de Hume, pero no resuelve el problema de la falacia naturalista que creó la lógica analítica.

El “Problema de Hume”

Llamamos aquí el “Problema de Hume” a una serie de razonamientos (lógico- inductivos) posteriores que han derivado en variadas interpretaciones del texto humeano conocido como “is-ought passage”. Se trata de una serie de teorías lógicas para dar solución ética a las cuestiones presentadas por Hume y posteriormente por Moore con la llamada “naturalistic fallacy”. Pero si consideramos que el texto de Hume no se refiere a la falacia naturalista como piensan algunos intérpretes de Hume, tendríamos que decir que estamos ante un pseudo-problema.

En todo caso, el núcleo lógico del asunto es cómo lograr “la justificación de conclusiones normativas en una inferencia que tiene sólo premisas fácticas” (Navarro, 2007, p. 603). Al parecer esta justificación no es posible realizarla, lógicamente. En este aspecto general hay cierto consenso. De hecho, existen tres enfoques desde los cuales puede abordarse la cuestión:

1. Los valores no pueden residir en el mundo, puesto que si residen dejarían de ser valores y serían solamente otra parte del mundo. Punto de vista metafísico.
2. No se puede definir una palabra evaluativa en términos de palabras descriptivas, pues si se hiciese así, la palabra evaluativa no podría usarse ya para expresar aprobación sino solamente para describir. Punto de vista formal.

3. Cualquier esfuerzo para derivar un DEBE de un ES tiene que ser una pérdida de tiempo, pues si esto fuera posible, lo único que se mostraría es que el ES no era un es real, sino solamente un debe disfrazado, o viceversa. (Garzón-Díaz, 2007, p. 104).

Los tres enfoques se refieren a tres corrientes de pensamiento filosófico inmersas en la discusión sobre la falacia naturalista: la metafísica, la lógica formal y la ética. La primera, que atribuye valor a los seres desde criterios metafísicos o trascendentales; la segunda, que considera las “palabras evaluativas” como carentes de significación, inclusive tautológicas para la filosofía analítica; y la tercera, –la del consenso ético– que concuerda generalmente con el hecho de que el deber no se desprende del ser. A pesar de que hay varias formas de entender el *texto* de la “Ley de Hume”, existe un modo estándar de abordar la cuestión:

Una manera tradicional de comprender esa idea es la siguiente. Es una tesis acerca de la existencia de un *abismo lógico* entre normas y proposiciones. Por esa razón, es injustificado no sólo obtener conclusiones normativas a partir de premisas fácticas sino también derivar conclusiones fácticas desde premisas que son exclusivamente normativas (Navarro, 2007, p. 603).

Esta “manera tradicional” o “estándar” –como se le ha llamado también–, presenta una serie de cuestiones lógicas que son denominadas el “Problema de Hume”; a saber:

1. Hume no evidencia la naturaleza de su restricción o prohibición: “en particular, esta presentación no dice nada acerca de la naturaleza de los hechos y, por ello, deja abierta numerosas cuestiones” (Navarro, 2007, p. 603). Si los hechos son fenómenos empíricos o condiciones para elaborar la ética, son asuntos que quedan en la deriva.
2. Hume no demuestra qué es una norma; si lo hubiera demostrado, sería posible saber, efectivamente, si la inferencia de la proposición fáctica es inválida, como él pensaba. “Por ejemplo, si se asume que las normas –al menos, las normas morales– son aptas para la verdad o la falsedad, entonces el problema de Hume no será un desafío acerca de la posibilidad de inferencias lógicas entre normas y proposiciones” (Navarro, 2007, p. 603). En este aspecto, el filósofo escocés deja una nebulosa.

3. Hume ni distinguió ni clarificó los aspectos semánticos o pragmáticos de las normas y las proposiciones. Es decir, “¿Son las normas contenidos proposicionales o, por el contrario, ellas son el resultado de específicos actos del lenguaje?” (Navarro, 2007, p. 604) La importancia de esta dilucidación radica en que si no se diferencia entre un aspecto u otro, el contenido de una norma quedaría acabada en el ámbito propiamente pragmático, quedando así la ética reducida a los hechos. Por el contrario, si las normas fueran únicamente una descripción de hechos sin “contenidos proposicionales”, la ética sería puro discurso semántico, palabras que no refieren a los actos concretos de la realidad. “El aspecto normativo o aseverativo se agota en el uso que hacemos de ella para prescribir o afirmar un cierto estado de cosas. Dado que no existen relaciones lógicas entre los hechos, entonces no tiene sentido señalar que podemos inferir normas a partir de descripciones” (Navarro, 2007, p. 604).

Por lo tanto, para poder finiquitar su argumento Hume parece que se valió de dos presupuestos que consideró como una especie de dogmas que rigen toda la epistemología. Por un lado, “Los hechos son fenómenos empíricos que determinan la verdad de las proposiciones que describen esos eventos”. Por otro lado, “Las normas son entidades abstractas (cuasi-proposicionales) que carecen de valor de verdad, pero con aptitud para vincularse mediante relaciones de consecuencia lógica” (Navarro, 2007, p. 604).

Finalmente, la interpretación estándar o más común del texto humeano se opone a una comprensión naturalista, es decir, es estrictamente anti-naturalista: de los enunciados factuales no se pueden deducir deberes morales. Además, esta interpretación esquemática está mediada por principios del neopositivismo lógico que pertenecen a la filosofía analítica, en contra de cualquier intento de justificar la ética desde los principios del derecho natural. “En efecto, el positivismo, en su afán de asegurar la ‘pureza metódica’ trazará una separación tajante entre la naturaleza y el derecho, entre el ser y el deber ser” (Cianciardo, 2004, p. 38).

A partir de este momento, la ética en tanto reflexión filosófica sobre el comportamiento humano tendrá que explicar con sutileza, ante los fuertes argumentos científicos convincentes, las razones normativas de la acción humana y de la misma investigación científica. El estudio de la falacia naturalista es como un antes y un después en la historia de la ética de cara a

un cientificismo que intenta invadir y posiblemente relativizar los valores humanos de la tradición filosófica.

En efecto:

De ahora en adelante, la labor de la Filosofía (analítica) consiste en desenmascarar como falacia lógica cualquier intento no sólo de conectar el discurso moral con el fáctico, trayendo consecuencias no sólo a nivel de análisis lógico sino consecuencias para nuestras vidas (Garzón-Díaz, 2007, p. 104).

Así, pues, el juicio de los argumentos éticos descansará en los resultados de la investigación científica, a pesar de que la ciencia en su metodología carezca de una axiología. La ciencia es la jueza de la ética, o quien define su normatividad para la vida, según la interpretación positivista de la “Ley de Hume”. En cuanto a la bioética, nos encontramos ante una seria amenaza de instrumentalizar el pensamiento ético en beneficio de la investigación y, quizás, en detrimento de los sujetos investigados.

La bioética, teniendo como ámbito las problemáticas de la vida sometida a la tecnociencia, puede ayudar no sólo a ir más allá de la dicotomía hechos/valores, sino a recuperar una unidad de sentido en el que la razón existencial no se opone a la metafísica, pues para entender la complejidad de la vida es necesario tener los instrumentos para ver su forma y su finalidad (Sgreccia, 2006, p. 257).

No obstante, en la opinión de algunos especialistas, el “passage is-ought” que nosotros discutimos debe interpretarse en relación con el “slave passage” de manera que aquel no sea comprendido de manera estricta y rígida como comúnmente se ha hecho desde la lógica formal, olvidando la trascendencia ética antes que la estructura formal o positivista de los razonamientos.

La propuesta ética latinoamericana de Enrique Dussel

A fin de argumentar su ética de la liberación, Dussel analiza los contenidos normativos implícitos en cierto tipo de juicios empíricos, tomando como punto de partida el texto de Hume y la teoría de Moore sobre la falacia naturalista. Dussel considera que no se comete la falacia natural cuando en un razonamiento la premisa mayor contiene enunciados descriptivos acerca

de la vida humana con el criterio humano, es decir, con el presupuesto de lo que realmente es humano.

Dussel considera que el texto de Hume fue interpretado por George Edward Moore desde el pensamiento positivista lógico y se ha llegado a creer que Hume se había referido a la falacia naturalista. Para justificar su comprensión del texto de la “Ley de Hume”, Dussel se basa en las apreciaciones de uno de los exégetas más destacados del texto: Alasdair MacIntyre. Una de las razones que aducen es que Hume se refería al ser humano en particular y que no pensaba en la elaboración de una ética a partir del ser, en sentido ontológico. La “Ley de Hume” es antropocéntrica (pasiones, felicidad, sentimientos, entre otros), estaba pensada para el ser humano y no se refería a los seres de la realidad en un sentido amplio como para regir la ética a través de cierta normatividad que pudiera desprenderse de la existencia de los seres. La ética no había sido comprendida como un sistema filosófico sino hasta después de Kant; con antelación a él durante los tiempos modernos, solamente se puede hablar de esbozos éticos. Además, agrega Dussel, Hume únicamente hizo ver cómo ciertos comportamientos humanos se regían por el paso del ser al deber-ser, lo que él establecía en realidad no era una prohibición lógica para la ética como se ha pensado. Pero si se interpreta el texto de Hume como si estuviera hablando de la falacia naturalista, el mismo filósofo escocés se hubiera contradicho lógicamente a sí mismo, porque inclusive en el mismo libro del *Tratado de la naturaleza humana*, el autor justifica los deberes o exigencias éticos desde los sentimientos o de las pasiones que tienen los seres a partir de las percepciones empíricas.

En general, el filósofo argentino-mexicano expone de manera ordenada dos ideas centrales como interpretación del texto de Hume; a saber:

En primer lugar, lo que puede concebirse (“inconcebible [inconceivable]”) no es que *no pueda ser válido* ese “pasaje” de un nivel a otro, sino que no se haya “de hecho históricamente” tomado conciencia *explícita* del problema (que no se lo haya pensado hasta ese momento), porque se atribuía con anterioridad a Dios tanto el “ser” (por ser el creador de la naturaleza) como deber-ser (por promulgar los mandatos) (...)

En segundo lugar, en el contexto histórico y de la obra misma de Hume, “deducción (deduction)” no puede tener el sentido analítico de “deducción (entailment)”, sino de “inferencia” –en un sentido muy amplio como “pasaje” de un término a otro (Dussel, 2001, p. 67).

Para Dussel, lo que Hume quiere decir en el texto es que el *deber ser* sí se puede basar en los sentimientos, pasiones o placeres experimentados a partir del ser y que no es justificable una ética a partir de una argumentación racionalista ni mucho menos religiosa a partir de Dios para establecer una especie de normas divinas. En concreto, Hume no establece una prohibición lógica que invalida la ética como se ha querido interpretar desde la falacia naturalista, sino que clarifica cuál y cómo es que se elaboran los deberes éticos.

Por una parte, Dussel piensa que la falacia naturalista tal como la expuso Moore no corresponde con lo que posteriormente estableció la lógica formal como criterio de demarcación para la ética: la prohibición de derivar el deber-ser del ser. Lo que Moore quería decir era que si la “ética naturalista” confundía las propiedades naturales de los objetos, por ejemplo la vida, con las propiedades éticas de los sujetos, por ejemplo el bien, se incurre inevitablemente en la falacia naturalista.

Por otra parte, la lógica formal es la que ha justificado la interpretación estándar de la falacia naturalista al considerar que los juicios de valor o enunciado de tipo normativo son válidos *si y solo si* estos son objetivos, objetividad que viene evidenciada exclusivamente por los enunciados científicos. Dussel cita un texto del capítulo VI del libro *Language, Truth and Logic* de Ayer titulado *Critique of Ethics and Theology*, esto con el fin de ilustrar la influencia de la ciencia en las proposiciones lógicas y sobre todo cómo la falacia naturalista adquirió tal visión positivista:

“We shall set ourselves to show that in so far as statements of value [...] are not scientific, they are not in the literal sense significant, but simple expressions of emotion which can be neither true or false” (Ayer, 1952, p. 102-103).

En consecuencia, para Dussel si es posible hacer el paso del ser al deber-ser sin caer en la falacia naturalista, a condición que un enunciado principal que funcione como premisa mayor sea no solamente descriptiva, sino normativa en un nivel material, no analítico. Por ejemplo: la vida humana en cuanto humana como condición indispensable que debe respetarse para que sea posible la existencia del ser humano:

El ser viviente humano, como hemos dicho, “incluye” a la autoconciencia y “responsabilidad” sobre su vida misma, como una determinación propia (implícita en todo enunciado sobre el ser humano como humano), que se presupone (y que funda por su parte cuando es explicitado) en toda otra dimensión humana como humana, y por ello “deber”: “deber” sobre todo aquello acerca de lo que se tiene responsabilidad, porque es necesario para la vida –y también para la vida cultural en la cual se haya inmerso, pero en este caso como un deber con referencia a los “valores”, que es ya otro tema (Dussel, 2002, p. 73).

Para Dussel desde el momento en que la vida humana se encuentra instalada en el ámbito de la vida natural como un modo de realidad específicamente humana, el ser humano está en la obligación de respetar y de ser responsable en cuanto deber ético de la propia existencia humana y de la vida de los demás: “el viviente humano se encuentra ‘desde siempre’ desde que es concebido en el seno materno como existente con vida, como viviente, y como irremediamente responsable por su propia vida” (p. 74). Ser responsable es hacerse cargo de la propia existencia, es el deber de cuidar responsablemente de la vida. Este es un principio ético universal válido inclusive para la bioética, de manera particular cuando es aplicado en casos en los que está en determinación la vida humana en el ámbito social, político y económico:

Dichas exigencias no son sólo intrínsecas a cada disciplina o campo profesional (como las desarrolladas por una ética que el ejercicio de la medicina pide como condición de posibilidad del propio “sistema de la salud”, por ejemplo, al no quitar indebidamente un cliente a otro médico u hospital), sino guardando exterioridad, o como el poder juzgar a dicho “sistema” como totalidad desde la alteridad de la vida humana. Sería, por ejemplo, un poder criticar éticamente, desde la vida humana y desde una reconstrucción crítica del concepto de “enfermedad”, el modo como el sistema capitalista de la salud (fetichizado por el uso monopólico de la ciencia como “saber” sanar y de la tecnología desarrollada —monopólicamente en manos de pocas corporaciones transnacionales— como única mediación para la salud) “explota” al enfermo económicamente, convirtiéndolo en un “cliente obligado” (víctima alienada e inocente) y absolutamente dependiente, como mera mediación para permitir el aumento de la tasa de ganancia de la industria farmacéutica,

de los sistemas de instituciones privadas de la salud (clínicas, sanatorios, hospitales), del gremio autoprotegido de médicos como los únicos concededores monopólicos del Poder de “sanar” la “enfermedad”, que hace años Ivan Illich comenzó a criticar tan atinadamente, lo mismo que Michel Foucault —micro-sistemas autorreferentes fetichizados. Ética y ciencia podrían cumplir así una labor diferenciada pero articulable, y, además, los principios éticos podrían fundarse (explicitarse) desde enunciados descriptivos “de vida humana” (que incluirían aspectos normativos). (Dussel, 2002, p. 78).

El análisis de la falacia naturalista que Dussel realiza es una denuncia social al sistema económico que menoscaba la vida humana. Desde los orígenes, la bioética como disciplina ha venido entendiéndose únicamente en su aspecto clínico y científico; pero Dussel nos muestra que si las condiciones socio-económicas no permiten que las personas tengan acceso básico a los sistemas de salud por el aspecto capitalista que se impone en las políticas de salud latinoamericanas, la bioética habrá perdido su razón de ser ética. El aspecto científico y tecnológico que se privilegia en algunos servicios de salud privada excluye de acceso a muchas personas que no tienen medios monetarios para pagar el alto costo económico de aquellos servicios, tal es el caso de las farmacéuticas transnacionales que ante situaciones de enfermedad el paciente es obligado a ser un cliente fijo. De ahí que la alternativa que Dussel presenta para solucionar el problema planteado por la falacia naturalista sea la más adecuada y realista, ya que parte del principio del valor del ser humano como norma universal para cualquier discurso ético.

La solución de John Searle

El filósofo estadounidense John Searle se adecua a una comprensión no exacta del “passage is-ought”. Su propuesta se encuadra en una lectura del “slave passage”, en el cual el sentimiento es el conector entre el ser y el deber. El *vinculum* no es exactamente racional, sino que es necesario hacer una promesa para que un postulado fáctico pueda tener un sentido de deber para el ser. La promesa de cumplimiento de un deber se inserta en uno de los postulados con un contenido evaluativo, si eso es así la falacia naturalista no tiene razón de ser enunciada. En efecto, Searle considera que al menos una premisa debe tener un enunciado de valor:

Ninguna serie de proposiciones de hecho puede suponer (entails) por sí mismos ninguna proposición de valor. Puesto en terminología contemporánea, ninguna serie de enunciados descriptivos pueden suponer (entail) un enunciado evaluativo sin la adición de al menos una premisa evaluativa (Searle, 1964, p. 43).

La variante que Searle introduce astutamente se da en el ámbito fáctico cuando una persona asume el compromiso moral o deber de cumplir una promesa hecha y que se encuentra implícita en los postulados; no son simplemente descripciones de hechos, sino postulados de valor para el sujeto que hizo la promesa. Para clarificar su propuesta en oposición al criterio de Moore, Searle utiliza como instrumento los contraejemplos basándose en premisas valorativas. Navarro afirma que:

Searle menciona diversos contraejemplos para refutar la tesis de Moore. En su conocido libro sobre los actos del habla diseña un ejemplo de refutación, que se basa en las consecuencias normativas que se siguen del hecho de una promesa. Por consiguiente, Moore habría equivocado las razones para rechazar al naturalismo moral ya que, con independencia de la plausibilidad de esta doctrina, el error del naturalismo no sería de naturaleza lógica. La demostración de Searle ha generado una enorme discusión, que ha tenido una indudable repercusión en diferentes áreas de la filosofía (Navarro, 2007, p. 605).

Aunque los contraejemplos no pueden desvanecer la tesis absolutamente, como dice Searle, al menos sí muestra otras posibles soluciones al dilema lógico: los hechos suponen un contenido moral que no está necesariamente explicitado a nivel fáctico, sino en la intención del sujeto ético y que, por lo tanto, tiene una fuerte carga moral cuando aquel expresa su propósito. La solución del filósofo estadounidense parte del hecho que:

El punto de vista de que los enunciados descriptivos no pueden entrañar enunciados evaluativos, aunque relevante para la ética, no es una teoría ética específica; es una teoría general sobre las fuerzas ilocucionarias de las emisiones, de las que las emisiones éticas son sólo un caso especial (Searle, 1986, p. 138).

Para Searle, pues, hay diferencias entre los enunciados descriptivos y los enunciados evaluativos, los cuales se distinguen por su función: “No consiste en describir ninguna característica del mundo, sino expresar las emociones del hablante, expresar sus actitudes, elogiar o condenar, alabar o insultar, aprobar o recomendar, aconsejar, ordenar y así sucesivamente” (1986, p. 186). Estos enunciados evaluativos no son objetivos como hechos o fenómenos fácticos y, por lo mismo, no pueden ser considerados como verdaderos o falsos, como si fueran enunciados descriptivos de la realidad, sino que parecen ser postulados de asentimiento.

El autor continúa dilucidando las diferencias:

En el caso de los enunciados evaluativos, la situación es completamente diferente. Conocer el significado de expresiones evaluativas no es suficiente por sí misma para conocer bajo qué condiciones son verdaderos o falsos los enunciados que la contienen, puesto que el significado de las expresiones es tal que los enunciados no son capaces en absoluto de verdad o falsedad objetivas (1986, p. 186).

Los enunciados evaluativos no tienen el grado de objetividad que pueden tener los descriptivos, lo cual no significa de ninguna manera que pierdan valor lógico; los enunciados evaluativos son lógico-subjetivos y son parte del pensamiento humano. Pero es claro que por medio de la subjetividad no podríamos llegar a un tipo de demostración fáctico de los enunciados evaluativos.

Sin embargo, para John Searle es posible que de las premisas fácticas se puedan deducir premisas valorativas, aunque esto parezca lógicamente erróneo. Él establece una condición que denomina “hecho institucional”, esto es, hechos que existen dentro de ciertas instituciones, por ejemplo una iglesia o comunidad de fe, que crean nuevas formas de comportamiento entre sus miembros. En concreto:

El planteamiento de Searle sostiene que ciertas formas de obligación, de compromiso, de derechos y de responsabilidades están institucionalizadas, y toma como ejemplo de una obligación institucionalizada la promesa, e intenta demostrar que tomando del hecho bruto de que alguien ha pronunciado ciertas palabras, se puede invocar a continuación la institución de la promesa de tal manera que genere hechos institucionales, para luego apelar a la regla

constitutiva de la institución y acabar con una conclusión valorativa. Así es como Searle intenta derivar DEBE de ES (Garzón-Díaz, 2007, p. 107).

La evolución de la falacia naturalista desde el momento en que George Edward Moore la presentó en *Principia Ethica* ha tenido diversas comprensiones como hemos demostrado. Por un lado, una visión positivista de los fenómenos de la naturaleza ha prevalecido desvalorizando en algunos casos a los seres vivos pues no tienen valor axiológico intrínseco. Por otro lado, desde la lógica de John Searle se nos permite dar el salto del ser al deber-ser, a condición de que las premisas tengan enunciados valorativos. En el primer caso, los postulados positivistas no permiten que la bioética sobrevalore axiológicamente a los seres vivientes otorgándoles una cuantía adicional, en el segundo caso, Searle nos permite distinguir cómo desde el lenguaje se le puede dar un valor extrínseco a los seres por medio de consideraciones emocionales o imperativos institucionales. Por su parte, Dussel denuncia cómo un factor externo como el sistema capitalista excluye a algunos seres humanos por no tener valor de mercancía.

3. La “falacia naturalista” en la historia de la filosofía

Si bien es cierto la “falacia naturalista” es una intuición filosófica conocida a partir del siglo XX, los razonamientos que se denuncian *lógicamente* por la lógica analítica se han cometido a lo largo de la historia de la filosofía, esto si hacemos un análisis retrospectivo de las ideas de algunos pensadores importantes. Un breve recorrido histórico nos permitirá evaluar si esta “falacia naturalista” es un problema pertinente para la filosofía y para la ética, o si, por el contrario, es un pseudo-problema creado por la lógica analítica formal fundamentado en un cientificismo de tipo positivista que exige pruebas fácticas de los fenómenos naturales para que tengan valor epistemológico. En nuestro análisis histórico es necesario tener en consideración el siguiente postulado: “la experiencia nos da los hechos, no valores; el ser no el deber ser. Y el deber ser no puede deducirse del ser” (Marlasca, 1997, p. 39).

En el pensamiento clásico de los griegos, el problema de la “falacia naturalista” planteado por la lógica evidentemente no existía como falacia, pero sí fue un asunto del naturalismo ético que estaba a la base de cualquier

tipo de teoría filosófica sobre las leyes, la justicia y la política. Es decir, no fue un problema que ignoraron, ya lo habían intuido con anticipación como una forma de argumentación racional para engañar, pero no fue un problema ético en la medida en que no alteraba el orden de la política, era un asunto ficticio de ciertos maestros de la retórica. A fin de poder justificar una ética desde la naturaleza –por ejemplo los principios de la justicia para la vida política– no era una inconveniente lógica dar un salto del ser al deber ser, porque la cosmología permitía tener una visión más amplia de los fenómenos de la naturaleza, sin considerarlos como segmentos de la realidad sin conexión.

En efecto:

El planteamiento fue el siguiente: se busca fundamentar el orden normativo en un presupuesto más o menos objetivo, este no era otro que el del orden de la naturaleza, que consiste en el dominio del más fuerte. Toman así un aspecto de la realidad por la realidad completa; no existe lo que “debe ser” para fundamentar las reglas de la convivencia social, solo existe algo que “es”, la realidad concreta que interesa a los que piensan así (Rus-Rufino, 1994, p. 322).

En el mundo griego la autoridad política de algunos gobernantes se justifica desde las fuerzas externas, sea de alguna divinidad o de la organización misma del cosmos. El fin social último es el gobierno de la *polis*.

Platón: ¿Las leyes del gobernante son para el dominio humano?

En *Gorgias* y en la *República*, en contra de algunos sofistas que sostenían una supuesta ley natural inalterable que se imponía en el orden social y político, en el gobierno del más fuerte sobre el más débil, Platón empieza a demostrar por los diálogos que la justificación tal como se plantea por los sofistas es una ficción. Supuestamente existía una normativa natural, si se quiere un orden cosmológico que permitía que el más fuerte gobernara imponiéndose sobre el más débil.

En *Gorgias* se empieza a separar el vínculo creado entre el valor justicia y su sustento en la naturaleza divina. Esto supone que las leyes que rigen la vida de los ciudadanos de la polis deben estar sustentadas en el valor que los ciudadanos mismos le proporcionen a partir de un principio de justicia que

dé sentido. En adelante, la razón debe empezar a sustentar el orden político de una manera justa y no fiarse de una supuesta autoridad divina que sirve como un recurso para darle un sentido impositivo a las leyes. En *Gorgias* la crítica se centra en la comprensión política de los dioses o divinidades y no así la existencia de dichas entidades.

Mientras que en *Critias* se constata que la realidad política es un caos o desorden, se justifica que el poder pueda ostentarse de manera despótica por medio de oligarcas que imponen una ley propia, inclusive como fundamento moral. Desde esta perspectiva se puede pensar que en *Critias* el despotismo tiene una finalidad aceptable que es la organización de la sociedad.

Calicles separa la ley de la naturaleza y no tienen relación, por lo que se cree que debe de existir un “hombre” superior que al imponerse por el poder establece el orden público. En este personaje se depositaría la autoridad que tiene la ley o se hace poseedor de las fuerzas de la naturaleza, como en los otros sistemas.

En la *República*, Platón presenta un diálogo entre Sócrates y Trasímaco en el cual se discute sobre la justicia sin abandonar las anteriores tesis sobre el poder que se deposita en el gobernante, y éste como aquel que impone el poder sobre los otros, a pesar de los errores que pueda cometer en el gobierno. En tal sentido, el personaje Trasímaco defiende que las leyes son poder y que solamente el gobernante tiene tal poder por derecho con el fin de cuidar de los gobernados. En otras palabras, el mismo gobernante crea las leyes y las hace cumplir; así, pues, la autoridad política se deposita en la persona del gobernante y los gobernados deben de obedecer. El que sabe hablar y domina la retórica es el que puede hacer y cumplir las leyes, por naturaleza.

Sócrates, por su parte, presenta la crítica al sofista haciendo notar que existe una diferencia entre lo que parece justo al gobernante y lo que es justo para los ciudadanos. Esta es la consecuencia lógica de la afirmación de Trasímaco en relación con los errores que puede cometer el gobernante. Sócrates no considera que esta sea la mejor forma de gobierno porque es oligárquica y la voluntad de los actos no depende de las personas sino de la voluntad del oligarca. A diferencia de Calicles que se apoyaba en una autoridad que venía de la naturaleza misma, en Trasímaco se tiene como presupuesto no solo la necesidad del gobernante, sino una base real o encarnación de las fuerzas de la naturaleza en una persona que es el gobernante.

Así, pues, desde el enfoque de la falacia naturalista, la forma de gobierno que defiende Trasímaco se ampara en el hecho de que por naturaleza el oligarquismo es la forma más adecuada de gobierno, el que una persona sea depositaria de la autoridad política es el destino de la política y de los ciudadanos. Por lo tanto, todos los mandatos del gobernador *deber-ser* cumplidos sin más por los ciudadanos sin cuestionamientos, a pesar de los errores que se pudiesen cometer. El hecho de que exista el gobernante-oligarca y que en él se confíe la autoridad política, significa que el ciudadano debe acatar sin reclamos ni protestas porque él es el único que puede imponer la justicia y la verdad.

Así, la falacia naturalista se puede resumir, desde este punto de vista antropológico, en que se le niega al hombre la capacidad de conocer su propio ser; por tanto, tampoco puede llegar a dominarlo (Rus-Rufino, 1994, p. 343).

El poder de los gobernantes parece ser innato a su función de regir en la sociedad sin ninguna justificación adecuada del uso de la autoridad en la política. En tal caso, al decidir el gobernante sobre los gobernados, el ser humano concreto queda limitado en sus acciones y comportamientos, predestinado a no poder hacer uso de su libertad.

Aristóteles: La buena vida ética

A partir de la percepción que tuvo Moore de la falacia naturalista en *Principia Ethica*, se ha tratado de analizar y evaluar los distintos pensamientos o sistemas éticos más sobresalientes en la historia de la filosofía; entre estos se encuentra la ética aristotélica o teoría de la virtud, la cual es acusada de incurrir en aquella falacia por ser una expresión -quizás la más acabada- del *naturalismo ético*. Los neo-aristotélicos, por su parte, se han dado a la tarea de responder a la acusación que viene dirigida desde el flanco analítico que andaba en búsqueda de razones fácticas acerca de la naturaleza humana.

La ética aristotélica contenida en la *Ética Eudemia* (EE) y en la *Ética a Nicomaco* (EN) salvaguardan la vida buena de los seres humanos en la medida en que el ser humano actúa en conformidad con su misma naturaleza humana, igualmente para todas las personas. Por ejemplo, podemos mencionar algunas actividades inherentes al ser humano –y que comparte

con los animales y plantas– como nutrirse, moverse, sentir y tener apetitos, entre otras. Igualmente tiene unas actividades propias y exclusivas de su ser humano, como son el pensar y el actuar de acuerdo a la razón; actividades estas que son de tipo teórico y práctico. La ética eudemonista precisamente es inherente al pensar y al actuar, y no depende de factores externos sean estos trascendentales o de las divinidades, o inmanentes a la historia o las leyes y normas.

La acusación que se hace a la ética aristotélica desde la lógica de la falacia naturalista es pretender justificar los actos humanos desde una razón que se guía por una serie de instintos naturales que son supuestamente un valor para la vida buena. Los actos que surgen de la razón humana no tienen un carácter valorativo si éstos son justificados simplemente a partir una necesidad natural. Sin embargo, para Aristóteles hay una finalidad natural en el ser humano que es la vida, y el mantenerla constituye *per se* un acto humano virtuoso. En el cómo explica el Estagirita éticamente la virtud o el comportamiento virtuoso como beneficio para la buena vida, se encuentra la respuesta al dilema planteado por la falacia naturalista.

En primer lugar, es necesario saber cuál es el acto humano propiamente para determinar lo virtuoso en la acción. El aspecto más importante sería érgon humano. Este, el acto, la obra o el trabajo, sería el parámetro o la medida de toda virtud: así como es bueno para el ave volar o para el pez nadar, es bueno para el ser humano el pensar, el hablar, el comer. Toda actividad tiene como objetivo la supervivencia; el cómo se hace o se logra el objetivo permitiría evaluar hasta cierto punto el grado de virtud del acto. Hasta aquí, el analizar un acto solo nos permite detenernos en una observación descriptiva de la actividad humana, la cual es neutra desde el enfoque valorativo que perseguimos, para ser congruentes con los criterios que establece la falacia naturalista.

En segundo lugar, hay un elemento más que permite evaluar el acto: *la felicidad* o el bien que se produce en la persona. La felicidad constituye la satisfacción que se experimenta al actuar virtuosamente según los parámetros humanos de los fines de la sociedad. Pero: ¿qué es el bien en Aristóteles? A este propósito podemos encontrar dos soluciones:

Por un lado:

En otras palabras, el bien humano se alcanza cuando se actúa conforme a las excelencias o virtudes propiamente humanas, pues en esto consiste el producir buenas instancias de dichos actos.

Con esto se ha formulado el principio primero, es decir, la meta última de la ética. La tarea práctica de alcanzarla requiere saber en qué consiste cada una de las excelencias o virtudes, pues ellas proveen los criterios para juzgar nuestros actos (...)

De acuerdo con la ética aristotélica algo debe hacerse no porque sea natural o esté en conformidad con la naturaleza humana, sino porque es virtuoso, es decir, bueno hacerlo (Gómez-Lobo, 1999, p. 35-36).

Por otro lado:

La relevancia de una concepción neoaristotélica de la vida buena (...) reside en gran parte, creo yo, en defender exitosamente la posibilidad de ofrecer una evaluación genuina y no falaz sobre la bondad de la vida humana, que no se justifica por mera referencia a las satisfacción de deseos, preferencias o gustos personales, sino por referencia a lo que objetivamente puede ser considerado bueno para un individuo de la especie humana (Cázares-Blanco, 2010, p. 87).

Entre ambas perspectiva hay una diferencia. Gómez-Lobo hace depender el argumento de un hecho fáctico, mientras Cázares-Blanco (2010) insiste no solo en el aspecto empírico del érgon, sino en la calidad o excelencia cómo se hace un trabajo según la función de cada persona; “por ejemplo, lo que distingue a un buen médico de uno malo es la excelencia de su práctica médica” (p. 75).

Por lo tanto, la buena vida o la vida virtuosa depende de la calidad o excelencia de las obras humanas, en relación con las virtudes propiamente humanas: “Una concepción aristotélica de la vida buena tiene que dar cabida a la diversidad de maneras de ejemplificar la forma de vida propia de la especie humana” (Cázares-Blanco, 2010, p. 88). El criterio ético último de lo que se considera como virtuoso es aquello que la humanidad considera *racionalmente* como un bien, para la persona y para la sociedad. Así, pues, la ética aristotélica de la virtud comprendida como acción de calidad humana no incurre en la falacia naturalista porque sus postulados de bien no radican

simplemente en la naturaleza, en las satisfacciones, gustos o deseos personales, sino en la capacidad humana de objetivar lo que es bueno. En otras palabras, los seres humanos somos capaces de actuar fundamentándonos en razones válidas que manifestamos lógicamente y que pueden ser evaluados como juicios por nuestra misma capacidad de reflexión.

Santo Tomás de Aquino o del derecho natural

El derecho natural fue desarrollado por el pensamiento tomista y parece ser uno de los tipos de argumentación contra los cuales Hume había referido en el “is-ought passage”. En efecto, algunos de los interpretes del pasaje hacen notar que Hume se refiere específicamente a un tipo de moral que justifica el *deber* de un *es*, es decir, de la existencia de Dios. Es el tipo de sistema ético-moral que depende de la existencia de un ser ajeno a la realidad de la persona y que justifica o reprueba las acciones.

El derecho natural o la ley natural es el mejor ejemplo que se puede ofrecer de la falacia naturalista, según algunos de los filósofos analíticos que siguieron a Moore. El problema para ellos se ha enfocado en el hecho de que Hume criticaba todo intento metafísico de fundar una ética, sea porque se deduce el deber a partir del ser –como se ha insistido anteriormente–, pero también porque de acuerdo con la moral de Santo Tomás, es un deber hacer el bien y evitar el mal. El “debe” como imperativo ético es el que resulta ser problemático porque no se puede justificar positivamente, sino metafísicamente.

Los estudiosos del pensamiento tomista, sea en su vertiente estrictamente metafísica o sea desde los seguidores del derecho natural, aducen contra los que consideran que Santo Tomás cometió la falacia naturalista, un desconocimiento de toda la filosofía tomista por el hecho de que rechazan *a priori* los enunciados metafísicos que vertebran todo su sistema, simplemente por el hecho de ser metafísico. La débil argumentación de los que consideran el pensamiento tomista como irrelevante para la ética, ha permitido a los seguidores del tomismo demostrar, siguiendo a Hume y la lógica de la falacia naturalista de Moore, que Santo Tomás de Aquino no comete la falacia naturalista en ningún momento porque él no parte de la naturaleza para justificar la moral.

Por un lado, entre algunos de los defensores del derecho natural se encuentra John Finnis. Para él, no es correcto afirmar que la ética debe fundamentarse en la naturaleza, ni tampoco la ética debe seguirse de la lógica que afirma que los deberes morales deben ser inferidos de proposiciones que se relacionan con la naturaleza. Finnis considera que hay principios básicos que antes de ser metafísicos son prácticos en el sentido que forman parte del comportamiento humano y no dependen de razonamientos lógicos; son tan prácticos que pueden ser aprendidos por las personas con la ayuda de la razón. Para su demostración Finnis se fundamenta en la *Summa Theologiae* en el cual Santo Tomás afirma expresamente: “Los principios de la ley natural son en el orden práctico lo que los primeros principios de la demostración en el orden especulativo, pues unos y otros son evidentes por sí mismos” (*STh* I-II, q. 94, a. 2).

En *Natural Law and Natural Rights*, Finnis dice que: “El Aquinate afirma tan claramente cómo es posible que los primeros principios de la ley natural, que definen las formas básicas del bien y del mal, pueden ser adecuadamente aprendidos por cualquiera que esté en edad de la razón” (Finnis, 1992, p. 33). Tales principios no son el resultado de una deducción lógica ni son el resultado de una metafísica que especula a partir un supuesto principio relacionado con el bien y el mal; tampoco se desprenden de hechos de la experiencia, sino que “el primer principio permanece en la estructura interna de los principios y proposiciones prácticas y, de ese modo, todos ellos ordenarán el obrar humano hacia un bien” (Vigo, 2007, p. 85). No existen ideas innatas para sostener los principios de la ley natural.

Por otro lado, en relación con los problemas lógicos que presenta la filosofía analítica contemporánea, Manssini-Correas afirma que:

Es bien sabido, ante todo, que el Aquinate estaba por los menos al tanto de los rudimentos de la lógica y que, por lo tanto, conocía seguramente que no es posible lógicamente que en la conclusión de una inferencia aparezca algo -en este caso el carácter prescriptivo o deóntico- que no esté contenido en las premisas (...). Es entonces ese primer principio práctico, que está supuesto en todo razonamiento de carácter ético, el que sirve de fundamento lógico al carácter prescriptivo o deóntico de los razonamientos que incluyen proposiciones sobre la naturaleza humana, en general y en particular. (Manssini-Correas, 1990, p. 164-165).

Hacer el bien y evitar el mal significa que la bondad es una dimensión no ajena de la realidad y que el ser humano puede llegar a su conocimiento por medio de la inteligencia, sin que esto signifique un paso del ser al deber como han acusado al pensamiento tomista. Más aún, según lo demostrado por Manssini-Correas (1990), la falacia naturalista “no alcanza a la ética tomista; es más pareciera que quienes elaboraron originalmente esos argumentos desconocían por completo la filosofía moral de Santo Tomás; de hecho ni Hume ni Moore lo citan nunca y cuando hablan de los ‘metafísicos’ es evidente que no se refieren a él” (p. 171).

John Stuart Mill: ¿placer o bien?

En el libro *Principia Ethica*, en el tercer capítulo sobre el hedonismo propiamente, Moore critica la idea del *bien* que se encuentra en la ética del *Utilitarismo* (1863) de John Stuart Mill. Quizás sea el *utilitarismo* la doctrina que más dedica Moore para evidenciar la falacia naturalista.

El bien debe estar justificado, según Moore, en principios éticos más que en definiciones inútiles y únicamente compete a la ética definir exactamente en qué consiste para no caer en la falacia naturalista, pues fácilmente en relación con la cosas o los fines el bien puede ser confundido y convertirse en norma del comportamiento humano; el hecho de que una cosa exista no se sigue que sea intrínsecamente buena. Moore considera que la ética utilitarista de John Stuart Mill pertenece a las éticas naturalistas porque el bien originario que el ser humano debe perseguir es el placer. El bien se identifica con el placer. El hedonismo como bien supremo al que el ser humano debe aspirar es entendido como una característica natural de su existencia: la felicidad. El dolor, por otra parte, es opuesto a la finalidad humana.

Al respecto escribe Moore (1997) en *Principia Ethica*:

Mill ha hecho un uso ingenuo y sin malicia de la falacia naturalista como ninguno podría desear. “Bueno”, nos dice él, significa deseable, y uno puede solamente encontrar lo que es deseable buscando encontrar lo que es realmente deseable. Esto es de hecho, solamente un paso adelante de la prueba del hedonismo (§40).

La falacia naturalista consiste en considerar bueno aquello que se desea o lo deseable: el placer. Por eso, el peor error que pudo haber cometido Mill es no distinguir en su ética los fines de los medios. Tener placer o evitar el dolor, podría ser solo un medio, pero no debería convertirse exclusivamente en el fin último. El placer no es un bien en sí mismo y la felicidad no radica tan solo en el placer:

Sin embargo, pensando que estimar la calidad del placer es poco consistente con su principio hedonista de que el placer y la ausencia del dolor solo es deseable como fines, ha cometido otra vez la falacia de confusión de los fines y de los medios (§48).

En su intento por ofrecer como finalidad humana la felicidad, confundió el hecho de que, dado que el placer es bueno, necesariamente debe ser deseado para obtener la felicidad. No hay una distinción clara en Mill entre deseo, placer y felicidad. Así, pues, la ética por sí misma no puede ampararse en subjetividades, simplemente por el hecho de que todos los seres humanos buscan por medio del deseo tener placer y ser felices. La felicidad alcanzada mediante el cumplimiento de un placer deseado no es un criterio ético válido, pues, por ejemplo, es inadmisibles que si el dinero dé a la persona un grado de felicidad, la persona de por sí esté autorizada éticamente para robar un banco. Además, en el *Utilitarismo* de Mill alcanzar la felicidad de la mayoría de personas en una sociedad no es argumento suficiente desde la ética.

En *Principia Ethica*, George Edward Moore presenta críticamente la doctrina ética utilitarista de John Stuart Mill como el ejemplo más evidente de la falacia naturalista. En sus razonamientos críticos Moore no confuta a partir de criterios positivista, sino únicamente pretende una clarificación de los fundamentos de la ética hedonista, tales como el deseo, el placer, la felicidad y el bien.

Immanuel Kant: el deber como la universalidad ética

La ética kantiana es un hito en la historia de la filosofía. Kant es conocido por sus atinadas reflexiones éticas en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (1785), de manera particular se reconoce por el imperativo

categorico cuya fuerza es universal: “Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca como medio” (Kant, 2002, p. 116).

En el capítulo VI de *Principia Ethica* intitulado *Metaphysical Ethics*, Moore dedica a Kant, después de concretar su crítica a Mill, unos cuantos párrafos en los que se muestran algunas de las deficiencias de la ética del filósofo prusiano: §§75, 76, 77, 78. Específicamente, Moore considera que la ética del deber a la cual se inclina la voluntad de la persona limita la libertad de actuar. La libre voluntad de la persona, según Kant, debería actuar de acuerdo con aquello que la ley moral universal exige, pero dando por un hecho que la voluntad humana en sí misma es buena, sin mayor justificación. La ética kantiana deviene fundamentalmente heterónoma, pues la libertad depende de ley moral.

Además, Moore considera que Kant comete la falacia naturalista porque la ley moral funciona como un imperativo. Tampoco parece haber en Kant una consideración valorativa de la ley moral universal a la cual la voluntad debe adherirse, de hecho es verdadera. La ley moral tiene un sentido análogo al de ley natural, de hecho se considera que es buena, sin mayor justificación. La ética de Kant así entendida sería un formalismo ético.

En conclusión, Moore considera que el error fundamental de la ética kantiana en cuanto se refiere a la falacia naturalista consiste en identificar tanto la voluntad de la persona como la ley moral como intrínsecamente buenas. En tal sentido, la ética de Kant es una metafísica, comparable a la ley natural.

Conclusión: una cuestión ético-lógica

Desde el momento en que George Edward Moore presentó en 1903 la falacia naturalista en *Principia Ethica*, las interpretaciones han sido abundantes, aunque se ha generalizado a partir de una lectura positivista que, en algunos casos, es ajena al propio análisis de Moore. En muchos casos se ha hecho una confrontación de la ciencia con la ética, o mejor dicho, se ha inducido a la ética al análisis del mundo desde categorías científicas y a presentar argumentos verificables o falsables para que esa propuesta sea aceptada. Una lectura positivista de la ética parte del hecho de que los seres vivos a los

cuales alude el discurso bioético carecen de valor axiológico intrínseco y que, por eso, es necesario justificarlos con razones válidas. Desde una perspectiva positivista, la existencia de los seres vivos en sí mismos no tiene ningún valor y por eso es necesario dar razones probadas para desprender una ética.

Sin embargo, ya en la proposición 6.41 del *Tractatus logico-philosophicus* de Ludwig Wittgenstein se lee que: “el sentido del mundo tiene que residir fuera de él. En el mundo todo es como es y todo sucede como sucede; en él no hay valor alguno, y si lo hubiera carecería de valor” (Wittgenstein, 2009, p. 129). Es decir, lo fáctico en la naturaleza carece de sentido y valor, el lenguaje no puede expresar lo que existe en el mundo. Por eso, la ética, es tan solo un discurso sobre el mundo que no tiene un valor en sí mismo. Así, pues, en la proposición 6.42 también Wittgenstein afirma: “Está claro que la ética no resulta expresable. La ética es trascendental” (Wittgenstein, 2009, p. 129). Por eso, la ética es un discurso que no remite al mundo en sí mismo, como la estética es tan solo una representación de las cosas. Por lo tanto, los valores que la ética propone deben estar arraigados en justificaciones racionales coherentes y no únicamente en discursos.

A pesar de que es necesaria una verdadera justificación racional de la ética, en otro extremo, una visión cientificista puede fácilmente banalizar la vida en los seres vivientes en el mundo en el sentido que pueden ser considerados neutros axiológicamente. Por eso, recientemente el teólogo alemán Joseph Ratzinger ha hecho notar en qué consiste la interpretación cientificista del *deber-ser* en el caso concreto de la fundamentación de la legislación:

Es fundamental, sobre todo, la tesis según la cual entre el ser y el deber ser existe un abismo infranqueable. Del ser no se podría derivar un deber, porque se trataría de dos ámbitos absolutamente distintos. La base de dicha opinión es la concepción positivista de la naturaleza adoptada hoy casi generalmente (Benedicto XVI, 2011, p. 3).

En opinión de Ratzinger, la consideración positivista de la naturaleza no permite valorar la existencia del ser desde una perspectiva ética porque se escapa de su campo de estudio. Para sustentar su idea, se basa en el filósofo y jurista austriaco Hans Kelsen (1881-1973), según el cual si la naturaleza se comprende a partir de una aglomeración de datos teóricos del acervo

científico, no se puede obtener ninguna indicación de tipo ético. En efecto, continúa el teólogo alemán dilucidando que:

Una concepción positivista de la naturaleza, que comprende la naturaleza de manera funcional, como las ciencias naturales lo entienden, no puede crear ningún puente hacia el *Ethos* y el derecho, sino dar nuevamente respuestas funcionales. Pero lo mismo vale también para la razón en una visión positivista, que muchos consideran como la única visión científica. En ella, aquello que no es verificable o falsable no entra en el ámbito de la razón en sentido estricto ((Benedicto XVI, 2011, p. 4).

La crítica a una comprensión positivista de la falacia naturalista es justificable porque la ética tiene su rango filosófico propio en tanto el ser humano tiene capacidades éticas racionales en su constitución natural, como otros seres vivientes en sus instintos. En este sentido, el biólogo Francisco Ayala en sus conferencias sobre el *Origen y evolución del hombre*, considera que la evolución del ser humano a lo largo del tiempo ha permitido, entre otras cosas, el desarrollo de la capacidades éticas, las cuales quedaron como una característica propia de los seres humanos entre la naturaleza, aunque no puede descartarse que otras especies posean también propiedades morales en sus comportamientos instintivos. Ya habíamos visto al inicio del escrito como Alexander Skutch dejaba entrever esta misma idea, sobre todo al analizar algunas otras especies animales y al considerar una cierta jerarquía antropológica.

Por lo tanto, Puede considerarse que la ética es el resultado de la evolución biológica del ser humano, especialmente su característica racionalidad. A propósito Antonio Marlasca comenta que “según F.J. Ayala, el carácter universal de la *capacidad ética* en todos los seres humanos sugiere que su fundamento está en la naturaleza humana, es decir, está enraizada en la constitución biológica de la especie humana” (Marlasca, 2005, p. 22).

En todo caso, la falacia naturalista es un instrumento de análisis de gran utilidad en la argumentación crítica de la bioética porque constituye una especie de línea de demarcación entre la ética moderna y las éticas milenarias previas, como también delimita las posteriores reflexiones éticas que se amparan en criterios únicamente científicos para juzgar los actos o el comportamiento humano, como sucede en algunos casos con la filosofía. En efecto, como afirma acertadamente el filósofo italiano Gianni Vattimo:

Persino un metafísico como Aristotele reconocía que no son la misma cosa la cogenza delle dimostrazioni matematiche e la persuasività dei discorsi etici. Se vale -in qualche senso- la legge di Hume, l'etica non può parlare in termini dimostrativi. E la legge di Hume é la condizione stessa de l'etica, che può comandare, esortare, giudicare, solo se ciò che si debe fare non é (un) fatto (Vattimo, 2009, p. 104).

[Incluso un metafísico como Aristóteles reconocía que no son la misma cosa la fuerza de la demostración matemática y la persuasión de los discursos éticos. Si es cierta –en algún sentido– la ley de Hume, la ética no puede hablar en términos demostrativos. Y la ley de Hume es la condición misma de la ética, que puede ordenar, exhortar, juzgar, solo si lo que se debe hacer no es (un) hecho.]

Referencias

- Ayala, F. (1991). *Origen y evolución del hombre*. Alianza Editorial: Madrid.
- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, Vol. XXXLLL, n°124, pp. 1-19.
- Aristóteles (2001). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Alianza Editorial.
- Aristóteles (2003). *Metafísica*. Madrid: Editorial Gredos.
- Ayer, A. J. (1952). *Language, Truth and Logic*. Dover Publications: New York.
- Beauchamp, T. & Childress, J. (1999). *Principios de ética biomédica*. Ediciones Masson: Barcelona.
- Beauchamp, T. & Childress, J. (Ed) (2001). *Principles of Biomedical Ethics*. [Fifth Edition]. New York: Oxford University Press.
- Benedicto XVI (2011). *Viaje Apostólico a Alemania (22-25 de septiembre de 2011)*. *Visita al Parlamento Federal, Reichstag, Berlín (22 de septiembre de 2011)*. Editrice Vaticana, Roma, Italia.
- Camacho, L. (2002). *Introducción a la lógica*. Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica.
- Camacho, L. (2003). *Lógica simbólica básica*. San José: EUCCR.
- Cázares-Blanco, R. (2010). Las concepciones aristotélicas de la vida buena y la falacia naturalista. En: *Diánoia*, año LV, n° 65, pp. 67-90.
- Chacón, P. (1992). Kant y la falacia naturalista. En: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* de la Universidad Complutense de Madrid, n°9, pp. 157-168.
- Carcattera, G. (1969). *Il problema della falacia naturalista. La derivazione del dover essere dall'essere*. Guiffré: Milano.

- Cianciardo, J. (2004). *Modernidad jurídica y "falacia naturalista"*. En: *Dikaion*, noviembre, año/vol. 18, n°13, pp. 27-42.
- Copi, I. (1987). *Introducción a la lógica*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Dussel, E. (2001). Algunas reflexiones sobre la "falacia naturalista". (¿Pueden tener contenidos normativos implícitos cierto tipo de juicios empíricos?). En: *Diánoia*, año XLVI, n° 46, pp. 65-79.
- Ferrer, J. J. & Álvarez, J. C. *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas en la bioética contemporánea*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas & Desclée De Brouwer.
- Finnis, J. (1992). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Clarendon Press.
- Freund, M. (2007). *Lógica jurídica*. Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica.
- Garzón-Díaz, F. A. (2007). *Hechos y valores: ¿falacia o metafalacia?*. En: *Revista Latinoamericana de Bioética*, vol. 7, edición 12, pp. 102-109.
- Gómez-Lobo, A. (1999). La fundamentación de la ética aristotélica. En: *Anuario Filosófico*, n°32, pp. 17-37.
- Gutiérrez, C. (1997). Ética y moral: teorías y principios. En: *La educación cívica y la formación en valores del ciudadano costarricense*. San José: Asamblea Legislativa. El mismo documento fue recuperado el 9 de marzo de 2011 del sitio: http://claudiogutierrez.com/Introduccion_a_la_etica.html
- Grünberg, T. (1964). An Analysis of John R. Searle's 'How to Derive Ought from Is'. *The Philosophical Review*, Vol. LXXIII, No. 1, pp. 43-58.
- Hume, D. (2008). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Hume, D. (1958). *A Treatise of Human Nature*. Oxford University Press: Oxford.
- Jahr, F. (1927). *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*. Kosmos. Handweiser für Naturfreunde, n°24 (1), pp. 2-4.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la razón práctica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Kant, I.. (2002). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Alianza Editorial: Madrid.
- Kuhse, H. & Singer, P. (2009). *A Companion of Bioethics*. Willey-Blackwell: Singapore.
- Lawrence, T. (1995). La moralidad y el desarrollo psicológico. En: Singer, Peter (Ed.). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 621-636.
- MacBeth, M. (1992). Is and Ought in Context: MacIntyre's Mistake. *Hume Studies* Volume XVIII, Number 1 (April, 1992), pp. 41-50.
- MacIntyre, A. (1964). "Hume on 'Is' and 'Ought'". En: Hudson, William (1969). *The Is-Ought Question*. MacMillan, Bristol, pp. 35-50.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue*. Notre Dame University: South Bend.
- Marlasca, A. (1997). *Introducción a la ética*. San José: EUNED.
- Marlasca, A. (2002a). *Introducción a la bioética*. Heredia: EUNA.

- Marlasca, A. (2002b). Vida humana y persona. *Medicina Legal de Costa Rica*, Vol. 19, n°2, pp. 5-11.
- Marlasca, A. (2005). El origen de la ética: Las raíces evolutivas del fenómeno moral en E.J. Ayala. *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, XLIII, n°109-110, mayo-diciembre, pp. 21-26.
- Massini-Correas, C. I. (1990). Santo Tomás de Aquino y el desafío de la ética analítica contemporánea. *Anuario Filosófico*, n°2, pp. 161-172.
- Mill, J. S. (trad. 2005). *El utilitarismo. Un sistema de la lógica (Libro VI, capítulo XII)*. Madrid: Alianza Editorial.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. Cambridge University Press: Cambridge, U.K.
- Moore, G. E. (1997). *Principia Ethica*. Universidad Autónoma de México: Instituto de Investigaciones Filosóficas.
- Molina, C. (1997). Ética y convivencia. Un ensayo de ética profesional. EFUNA: Heredia.
- Navarro, P. (2007). *Normas condicionales y la falacia naturalista*. DOXA: Cuadernos de Filosofía del Derecho, n°30, pp. 601-616.
- Platón (2000). *La República*. Alianza Editorial: Madrid.
- Platón (1998). *Protágoras. Gorgias. Carta Séptima*. Alianza Editorial: Madrid.
- Putnam, Hilary (1994). *Words and Life*. Harvard University Press, Cambridge.
- Roa-Castellanos, R. A. & Bauer, C. (2009). Traducción de los textos sobre el *Imperativo Bioético* y la biopsicología de Fritz Jahr (1929-1933). *Revista Latinoamericana de Bioética*, vol. 9, n°2, pp. 92-105.
- Rus-Rufino, S. (1994). La falacia naturalista en la Grecia clásica. *Persona y Derecho*, n° 30, pp. 321-343.
- Searle, J. (1964). How to Derive Ought from Is. *The Philosophical Review*, vol. 73, n°1, pp. 43-58.
- Searle, J. (1986). *Actos de habla*. Ediciones Cátedra: Madrid.
- Sgreccia, P. (2006). La ley de Hume y la falacia naturalista: los dogmas del positivismo lógico. *Medicina y ética: Revista internacional de bioética, deontología y ética médica*, vol. 17, n°4, pp. 257-279.
- Skutch, A. (2004). *Fundamentos morales. Una introducción a la ética*. San José, Costa Rica: Editorial de la Universidad de Costa Rica.
- Thomson, J. J. (1971). A Defense of Abortion. *Philosophy and Public Affairs*, vol. 1, n°1, pp. 47-66.
- Vattimo, G. (2009). *Addio alla verità*. Meltemi editore: Roma.
- Vigo, R. (2007). Iusnaturalismo vs. iuspositivismo (un alegato iusnaturalista). *Prudentia Iuris*, n°62-62, pp. 43-102.
- Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus logico-philosophicus*. Alianza Editorial: Madrid.