

¿Se salva el argumento de la facultad pervertida con el principio de totalidad? Una visión desde la ética tomista como disciplina tópica

CARLOS A. CASANOVA*

Pontificia Universidad Católica de Chile (Chile)
ccasanova@uc.cl

IGNACIO SERRANO DEL POZO**

Universidad Andres Bello (Chile)
ignacio.serrano@unab.cl

Resumen

Este artículo analiza, en discusión con Joaquín García-Huidobro y Alejandro Miranda, la conveniencia de utilizar en moral sexual el argumento de la facultad pervertida (AFP), conforme al cual sería inmoral frustrar el fin natural de las facultades reproductivas. Según García-Huidobro y Miranda este argumento sólo puede utilizarse desde el “principio de totalidad”, pues su uso aislado llevaría a los absurdos denunciados por la *New Natural Law Theory*. Con vistas a una reconsideración de este argumento, se demuestra la importancia de considerar la ética en su carácter tópico o contextual. Así, es en el ámbito de la templanza y de las inclinaciones sexuales donde el AFP cobra un papel normativo; en cambio, el “principio de totalidad” entra en juego cuando se está considerando el problema del límite de las intervenciones médicas.

Palabras claves: Argumento de la facultad pervertida; principio de totalidad; moral sexual; razonamiento práctico; Tomás de Aquino.

Is the perverted faculty argument saved by the principle of totality? A view from Thomistic ethics as a dialectical discipline

Abstract

This paper focuses on the adequacy of using the so-called perverted faculty argument (PFA) within the context of sexual morality. According to this argument, frustrating the reproductive faculty would be immoral. Professors García-Huidobro and Miranda think that this argument can be appropriately used only within the framework of the principle of totality. They argue that an unqualified use of the PFA would lead to the absurdities pointed out by the New Natural Law Theory. In order to see the PFA in a new light we demonstrate the importance of respecting the dialectical or contextual nature of Ethics. Thus, regarding temperance, and especially sexual inclinations, the PFA has a clear normative role. The principle of totality, instead, must be used when considering the problem of the moral limits of medical interventions.

Key words: *Perverted faculty argument; principle of totality; sexual morality; practical reasoning; Thomas Aquinas.*

* Doctor en Filosofía por la Universidad Navarra y profesor ordinario de la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

** Doctor en Filosofía por la Universidad de Navarra y profesor asociado de la Facultad de Educación y Ciencias Sociales de la Universidad Andres Bello, Chile.

Este artículo es parte del proyecto de investigación de Fondecyt Regular 1180720 “La Consideración de las inclinaciones naturales como base fundamental de la ética según Tomás de Aquino: ¿es ‘ridículo’ el argumento de la facultad pervertida?”.

INTRODUCCIÓN A LA PROBLEMÁTICA

Según una parte de la historiografía de la moral escrita desde los años 60, la “manualística escolástica” habría hecho un uso frecuente del Argumento de la Facultad Pervertida (en adelante AFP) como un criterio seguro para abordar cuestiones morales en el ámbito de la sexualidad, hasta los años previos al Concilio Vaticano II. Según esa misma historiografía, el AFP sostendría que en el hombre existirían determinadas capacidades o facultades naturales con fines intrínsecos o inherentes, cuya consecución determinaría el bien humano y su frustración la acción indebida. Este razonamiento habría sido utilizado profusamente para explicar la ilicitud de acciones en el ámbito de la inclinación sexual, como la masturbación o la contracepción, en cuanto son acciones que frustrarían la teleología interna de las facultades reproductivas. Sin embargo, también habría servido para determinar el mal moral representado por la mentira, puesto que la inteligencia es una facultad dirigida a la verdad y sería “innatural e indebido” que las voces signifiquen algo distinto a lo que se tiene en la mente (Aquino, 2000d: II-II, q. 110., a.3, co).

Contra este modelo argumentativo reaccionaron dos corrientes de pensamiento importantes. En primer lugar, el movimiento «personalista» (y en cierto sentido también el proporcionalismo) de la tradición moral católica. Según los autores que escriben desde esta perspectiva, la aproximación manualística representaría una visión “fisicista” o “biologicista” de la naturaleza moral, propia del mundo de las cosas o los animales, pero incapaz de reconocer la subjetividad humana y la libertad individual, que serían aportaciones esenciales de la conciencia moderna. Esta fue la posición de autores como Louis Janssens y Josef Fuchs en Europa; y Richard A. McCormick y Charles Curran en Estados Unidos, ambos grupos influidos por teólogos como Karl Rahner, Bernard Lonergan y el movimiento existencialista. La segunda visión crítica del AFP procede de la llamada *New Natural Law Theory* de German Grisez, John Finnis y sus discípulos. De acuerdo con estos pensadores, cualquier intento de fundar la ética en las inclinaciones naturales corre el peligro de violar la llamada “ley de Hume”, conforme a la cual no sería posible deducir deberes a partir de hechos. Según esta escuela, además, pivotar la moral en la estructura de las facultades naturales significaría adoptar una visión esencialista o metafísica de la moral, incompatible –incluso– con la misma ética de Tomás de Aquino, en la que es la conformidad a la razón, y no a la naturaleza por sí sola, el criterio para indicar el bien o el mal moral de una acción¹.

¹ Para una visión de conjunto del panorama señalado Molina, 1996.

En un reciente trabajo, dos autores chilenos, los académicos de la Universidad de los Andes Joaquín García Huidobro y Alejandro Miranda (2013)², han vuelto sobre los argumentos de German Grisez y John Finnis contra el AFP, y se han convertido así, quizá, en los filósofos chilenos que con mayor claridad y profundidad han abordado el AFP. Después de una exposición sobre la crítica que los representantes de la *New Natural Law Theory* realizan contra esta argumentación, la que consideran “equivoca” y “ridícula”, pues confunde el plano biológico con el moral, se preguntan si cabe reformularla. Según los profesores chilenos, efectivamente es incorrecto confundir la frustración del fin natural en el uso de una facultad, por una parte, con la acción racional contraria a un fin moral, por la otra. Así, por ejemplo, no es inmoral taparse los oídos para que nuestro sueño no sea interrumpido por ruidos molestos. En esto están de acuerdo con la *New Natural Law Theory*. Pero ellos añaden que esto no se explica porque el fin natural esté fuera del orden moral, sino porque, para juzgar sobre la moralidad de la acción, es preciso integrar este fin de la facultad en el bien humano integral. Por ello, también, por ejemplo, sí resultaría ilícito que un sujeto se tapase los oídos de forma permanente a causa de haber perdido una apuesta macabra. “Esto nos muestra que lo definitivo aquí no es el logro o malogro de una facultad, sino su conformidad con el entero bien de la persona humana, que es algo que habría que determinar racionalmente” (2013: 183-184). Una reflexión sobre ese ejemplo lleva a García-Huidobro y Miranda a concluir que la clave para juzgar acerca de la moralidad de la frustración del fin de una facultad natural se hallaría en el recurso al «principio de totalidad», que en la segunda parte de su ejemplo cobra suma relevancia. En efecto, de acuerdo con dicho principio, sólo se puede sacrificar algún órgano (como la supresión de los ovarios o de los testículos si se encuentran afectados por un tumor canceroso) o incluso frustrar una facultad (sacar el exceso de leche en el caso de una madre para evitar una mastitis) en orden a conseguir el bien del todo. Si bien este principio pertenecería a la escolástica posterior a Santo Tomás, continúan García-Huidobro y Miranda, el Aquinate lo aceptaría, puesto que enseña que “mutilar algún miembro [cuando es necesario para salvar al organismo entero], aunque sea contrario a la naturaleza de ese cuerpo que es mutilado, es sin embargo conforme a la razón natural si se pone en conexión con el bien común” (2000d: II-II, q.65, a.1, ad.1).

Las preguntas que nos vamos a hacer en este artículo son si el “principio de totalidad” es una estrategia adecuada para salvar el AFP o hacer-

² Antes el primer autor había publicado un trabajo en la misma línea García-Huidobro Correa (1993).

lo menos débil ante la crítica, y si esta estrategia sería la de Tomás de Aquino. Nuestra hipótesis es que en realidad más que introducir el “principio de totalidad” en la argumentación sobre la moralidad del uso de las facultades naturales, de acuerdo con santo Tomás habría que volver a caer en la cuenta de que la disciplina moral es una disciplina tópica; y, además, percatarse, primero, de que la estructura animal y vegetativa del ser humano es parte de nuestra naturaleza *en cuanto agentes morales* y, por tanto, es moralmente relevante; y, segundo, que hay fines que ordenan intrínseca y actualmente las acciones sin que se los deba considerar como “bienes básicos” cuya promoción por los actos humanos se encuentra exclusivamente *en el futuro*. Por otra parte, el carácter tópico de la moral obliga a situar el propio «principio de totalidad» dentro de su contexto adecuado y a no extrapolarlo a ámbitos en los que no tiene cabida. Ese contexto, como veremos, se da cuando cabe la duda sobre si una determinada acción médica es moralmente aceptable o no lo es. Usarlo para resolver otros dilemas morales podría llevar a justificar acciones que son intrínsecamente inaceptables.

Para el logro de los objetivos propuestos, conviene primero examinar con el debido rigor la argumentación de García-Huidobro y Miranda, y después someterla a una crítica constructiva.

1. LA LECTURA DE GARCÍA HUIDOBRO Y MIRANDA A LAS TESIS DE GRISEZ SOBRE EL AFP

Las explicaciones de García-Huidobro y Miranda se sustentan *prima facie* en las críticas de John Finnis al AFP. Estas no se limitan a rechazar el argumento, sino en general a criticar el uso de premisas metafísicas en la ética (2013: 178)³. Luego abordan las raíces de la crítica de Finnis, las que se hunden en la obra de Germain Grisez, y por ello pasan a explicar brevemente los alcances del razonamiento de este último.

García-Huidobro y Miranda muestran que, en primer lugar, el teólogo norteamericano sostiene que el AFP no procede de santo Tomás, sino de lo que él llamó la “escolástica española”, en la que, supuestamente, se habría reducido la ética a una comparación de los actos con la naturaleza humana. Su principio moral supremo sería la máxima “actúa de acuerdo con la naturaleza”, y se conectaría con la moralidad de las acciones por medio de la voluntad de Dios, que prescribiría esa máxima. Esta aproximación escolástica habría contado con cierta plausibilidad porque la naturaleza posee una estructura teleológica y de sus finalidades se pueden seguir ciertas exigencias. Así, por ejemplo, la estructura del estómago

³ Los profesores chilenos citan aquí Finnis, 1980: 48.

determina que sólo ciertos sólidos cumplen su propósito y pueden o deben ser ingeridos como alimento⁴. De este contexto habría surgido el AFP, que Grisez caracteriza y critica de la siguiente manera:

El argumento consistiría en un silogismo cuya premisa mayor sería “Impedir que un acto humano alcance su fin natural es intrínsecamente inmoral”; y cuya premisa menor sería: “la anticoncepción impide que el acto sexual alcance su fin natural”. La crítica la sintetizan los filósofos chilenos en unas pocas pinceladas, muy precisas: (a) pasa de una realidad dada a lo que debe ser elegido; (b) la voluntad divina no garantiza la obligatoriedad de actuar conforme a la naturaleza, porque haría falta otra norma que nos obligara a obedecer la voluntad divina; (c) con la elección se constituye una realidad que todavía no es, que sólo es posible, de modo que no se puede conocer a partir de lo que ya es; (d) hay otros actos que nadie considera inmorales y que, sin embargo, frustran la finalidad natural de una facultad, como mascar chicle sin azúcar, usar taponos de oído o extraer artificialmente la leche de una madre que está amamantando; (e) entre los actos que se apartan de la finalidad natural y no son ilícitos merece la pena destacar el ejemplo del vómito tras la comida: es claro que si se vomita por gula se comete un pecado, pero basta cualquier razón justificante distinta para que sea lícito vomitar, como el peligro de que se haya ingerido un veneno.

En este punto, los autores chilenos dan un giro muy interesante a su investigación. Porque se preguntan si cabe reformular el AFP y, al hacerlo, reconocen que la facultad natural tiene relevancia moral, pues podría ser ilícito o contrario a la razón frustrar su fin natural. El punto es que la determinación de cuándo es relevante racionalmente la frustración de la facultad dependería del “principio de totalidad”, y esto implicaría un cambio en la premisa mayor del argumento de la facultad pervertida. Su nueva formulación sería así: “impedir que un acto alcance su fin natural, que es aquél que exige la razón en determinado contexto (por exigencia del bien de toda la persona), es ilícito”. Pero esta premisa se encontraría en un terreno teórico completamente distinto al terreno en que se encontraba su rival.

⁴ Muchos autores, entre ellos Edward Feser y Ana Marta González han vuelto a cuestionar a Grisez su supuesto desprecio al carácter normativo de la naturaleza. Ninguno de ellos, sin embargo, ha respondido propiamente a Germain Grisez, porque, para responderle, es preciso hacerse cargo de las peculiaridades de su filosofía. No basta con responder en general a la ley de Hume o a la “falacia naturalista” de G. E. Moore. (véase Feser, 2015; González, 2006). Una estrategia en una línea análoga a la de Feser está presente en Alasdair MacIntyre, quien desde la idea de conceptos normativos ataca la ley de Hume (véase MacIntyre, 2002: Cap. V).

Tras este astuto giro, los autores examinan si en santo Tomás se encuentra el AFP tal como fue criticado por Grisez. Comienzan reconociendo que el pensador medieval usa expresiones generales que parecen acoger la premisa mayor del argumento, en el *Comentario a las Sentencias* y en la *Suma teológica*, y en relación con la lujuria. También aducen como ejemplo el razonamiento de Tomás de Aquino para sostener la maldad moral de la mentira. Pero rápidamente pasan los autores a disipar esta nubecilla de duda: “es necesario tener presente que Tomás de Aquino no sostiene que se realiza un acto moralmente malo cada vez que se frustra, impide o ‘pervierte’ el fin natural de una facultad” (2013: 186). Para ilustrar esto, aducen un ejemplo muy interesante: el problema de si es lícito al condenado a muerte defenderse, puesto que la defensa respondería a una inclinación natural. La respuesta de santo Tomás es la siguiente: “le ha sido dada al hombre la razón para que siga aquello a que lo inclina la naturaleza, no en todos los casos, sino según el orden de la razón”. Ante tal solución, añaden los autores: “si la razón puede ordenar una inclinación natural de toda la sustancia –*s.c.*, la inclinación natural a conservar la vida– de tal modo que sea recto, en algún caso, que esa inclinación no alcance su fin, *a fortiori* puede la razón ordenar las inclinaciones naturales de las distintas facultades, de tal modo que sea recto que esas facultades no alcancen su fin natural en un caso particular” (2013: 185-186). Con esta reflexión justifican los ejemplos dados por Grisez para criticar el AFP, y subrayan que debajo de la solución correcta se halla el «principio de totalidad»: reconocer que lo que da sentido y razón a todas las partes es su orden al bien del todo. Con mucha cautela, sin embargo, añaden: “la frustración intencional de una facultad natural no da siempre lugar a un acto intrínsecamente malo, pero es algo que siempre debe justificarse ante la razón, es decir, algo que sólo es lícito si existe alguna necesidad o causa razonable” (2013: 186).

Ya hacia el final de su estudio, los autores sostienen que Grisez no ha realizado una lectura adecuada de la escolástica española, y que no puede sostenerse que la estructura de su concepción del Derecho natural sea la que le atribuyó el teólogo norteamericano. En realidad, los escolásticos españoles fueron mucho más fieles a santo Tomás de lo que asume Grisez. Hecho esto, García-Huidobro y Miranda conjeturan que quizá fue en los siglos XIX y XX cuando se formuló el AFP en la forma criticada por John Finnis y Germain Grisez, y citan algunos posibles candidatos: Jean Pierre Gury o Eduardus Génicot. Este segundo dice: “[...] en el orden de la naturaleza, el semen humano está destinado a la prole mediante la conjunción entre el varón y la mujer en un recipiente debido (*in vaso debito*) para la generación; en la polución, en cambio, el semen se emite fuera de esa conjunción, y, por lo mismo, excluye positivamente el

fin intentado por la naturaleza” (2013: 187)⁵. Por medio de una interpretación literal de estas declaraciones, los autores sostienen que estos manualistas probablemente no podrían oponer argumento alguno al uso de la píldora anticonceptiva. Y luego extienden este juicio también al teólogo jesuita Marcelino Zalba, que al parecer no podría explicar la moralidad de los actos conyugales realizados en períodos infértiles, pues, contra la moralidad de los actos conyugales realizados con píldoras anticonceptivas dicho autor sostenía sencillamente que quienes usan la píldora “se rebelan contra el designio manifestado por el Creador en la ordenación de la naturaleza humana, violando sus leyes al poner en acción la facultad generativa y destruirle la orientación que, por naturaleza, tiene a la procreación” (2013: 191)⁶.

Culminan su estudio afirmando que el AFP es una estrategia o dispositivo argumentativo desafortunado, punto en el que les encuentran razón a Grisez y Finnis. Pero luego marcan distancia con la concepción finnisiana de las relaciones entre la naturaleza y los principios morales.

2. EVALUACIÓN CRÍTICA: EL PROBLEMA DEL DEDUCTIVISMO LOGICISTA EN ÉTICA

García-Huidobro y Miranda dan muestras de bastante sensatez, en nuestra opinión. Estamos de acuerdo con su defensa de la escolástica española. Pero observamos que —quizá sin percatarse de ello— intentan incorporar en un esquema deductivista el problema de la relevancia moral del orden natural de las facultades humanas. Por eso buscan una “premisa mayor” en que quepan los casos en que es relevante y los casos en que no lo es tanto. Están reconociendo los diversos pliegues de la realidad estudiada por la disciplina ética, pero pensamos que se haría más justicia a esa realidad si se usara una estrategia diferente. La estrategia recomendada nada menos que por Aristóteles, y recibida por santo Tomás (Aquino, 2000b: Libro I, lección 3, n. 5). ¿Cuál es esa estrategia? Reconocer que la moral no es geometría y, por tanto, no es susceptible de proporcionar demostraciones. La moral usa un método más cercano al que usa el orador, a la retórica (Aristóteles, 1962: I, 3, 1094b22-27). Es decir, la dialéctica. Esto da lugar a que quienes tienen una concepción logicista a menudo se decepcionen de la disciplina y sostengan que es irracional. Pero a nuestro entender se equivocan. Lo que ocurre es que no se puede exigir la misma precisión en todas las áreas, sino la precisión adecuada a cada tipo de realidad.

⁵ La referencia es Genicot, 1909: n. 395, p. 340.

⁶ La referencia es a Zalba, 1968: 191.

Esta textura de la disciplina ética es lo que justifica esta observación de Alasdair MacIntyre:

A menudo, para conocer cuál sea la respuesta justa será preciso seguir reglas, pero ninguna regla o conjunto de reglas por sí mismos determinan jamás cómo responder justamente. Esto es así porque en el caso de esas reglas que siempre deben ser respetadas –“Nunca mates a un ser humano inocente”, por ejemplo– ellas nunca bastan para determinar cómo deberíamos actuar, al tiempo que respecto de otras reglas lo que siempre hay que determinar es si son relevantes para el caso particular y, si lo son, cómo han de aplicarse. Y no hay un orden más alto de reglas con referencia al cual estas cuestiones se puedan resolver universalmente. [...] Conocer cómo actuar moralmente siempre precisa de algo más que seguir reglas. (2009: 93. La traducción es nuestra)

Los casos se enmarcan en tipos o áreas. Una distinción fundamental se da entre las áreas de la templanza, por una parte, y la justicia, por otra. En la primera área, el medio está en el agente. Y tiene que ver, por cierto, con el cumplimiento de la finalidad natural. En la segunda área, el medio está en las cosas, y se conecta con el bien común político y cósmico. Esto es lo que explica los casos difíciles en que García-Huidobro y Miranda perciben que santo Tomás usa el AFP, que pertenecen al campo de la templanza. Y también los casos fáciles en los que no lo usa, que pertenecen al campo de la justicia.

Fueron nada menos que Platón y santo Tomás, sin ninguna duda, quienes argumentaron a partir de la finalidad natural del acto sexual para establecer la ilicitud moral de la homosexualidad, de la masturbación, de la anticoncepción y, en el caso del griego, aun del aborto y del infanticidio. También argumentaron ambos en favor de la monogamia perfecta. Pueden revisarse, en este sentido, el libro VIII de las *Leyes* (838-841) de Platón; los capítulos 122-127 de la *Suma contra los gentiles*; y la *Suma teológica* II-II q. 141, a. 6. Es cierto que estos casos en la actualidad pueden resultar polémicos; pero eso no impide comprender con Tomás de Aquino que existe un nexo entre inclinaciones y bienes, bienes y placer. Los bienes y las funciones más importantes de la vida vegetativa y sensitiva están acompañados en los animales (incluidos los seres humanos) de un placer; y la razón humana ordena no romper la relación entre ese placer y su finalidad natural⁷. En el ámbito de la virtud de la templanza, por tanto,

⁷ Ver, por ejemplo, Aquino, 2000c: IV, cap. 83: “Mas en esta vida es desordenado y vicioso que alguien use por sólo placer de los alimentos y del goce sexual, y no por la necesidad de sustentar el cuerpo o procrear la prole. Y con razón, pues los placeres que hay en dichas acciones no son fines de las acciones, sino más bien lo contrario, pues la

en el que la razón debe encontrar una regla para gobernar sobre los placeres de modo que el carácter no se disuelva en ellos, la ordenación a la finalidad natural tiene una relevancia muy grande. En el plano de la justicia, el fin buscado es *la cosa justa* que, desde Aristóteles y el Derecho romano se entiende que está en las cosas y no en el agente⁸.

Si se entiende la relevancia de esta diferencia de ámbitos, se puede comprender por qué las inclinaciones a la vida social o a conservar la vida, no respondan a la misma restricción que imponen las inclinaciones de las facultades reproductivas. Si se quiere, por ejemplo, dar cuenta de por qué razón acciones como la de una madre embarazada que decide no someterse a un tratamiento médico para no poner en peligro a su hijo o el sacrificio de un médico que arriesga su vida para auxiliar a un grupo de enfermos infectados, son absolutamente distintas de la elección de un suicida, efectivamente, no basta o no es suficiente apelar a la inclinación natural como una regla universal para resolver estos casos. En todas estas situaciones acontece algo análogo: las decisiones personales se sobrepone a los límites que impone la biología instintiva o incluso contrarían la tendencia a conservar la propia vida. En el caso de las facultades naturales corpóreas acompañadas de los placeres del tacto y del gusto, el asunto es distinto, pues el aseguramiento del gobierno de la razón sobre las pasiones y la propia estructura del orden natural exigen una sujeción del agente a sus fines naturales. Sobre todo en el caso del uso de la facultad generativa que, por su conexión con el origen de la vida y del orden familiar, y por su relevancia para evitar la disolución del carácter en los placeres físicos, es percibido por santo Tomás como algo sagrado y de una importancia vital. No decimos que según el Aquinate esta estructura sea ajena a las intenciones del agente, sino que esas intenciones deben encontrarse en armonía con el orden natural.

3. EVALUACIÓN CRÍTICA: EL PROBLEMA DEL PRINCIPIO DE TOTALIDAD APLICADO AL AFP

La consideración de la regla de la templanza como ordenación de las inclinaciones dirigidas a fines necesarios al individuo o a la especie y que van acompañadas de placeres del tacto o del gusto, requiere ciertos presupuestos filosóficos no compartidos unánimemente en nuestros días.

naturaleza dispuso los deleites en estos actos a fin de que los animales no se abstuvieran a causa del trabajo de estos actos necesarios para la misma; cosa que sucedería de no ser provocados por el deleite. Luego el orden es pospuesto e inconveniente si tales acciones se ejecutan sólo por deleite.”

⁸ Sobre este particular son útiles las observaciones de Michel Villey (1981: 90-91 y 114-116).

En primer lugar, es preciso conservar un cierto hilemorfismo antropológico unitario y aceptar que existe una estructura inteligible en la naturaleza corpórea humana (vegetativa y animal) que puede imponer reglas morales. Es decir, reconocer que “para el tomista, en efecto, la naturaleza no es un simple *fact*, sino que está penetrada de normatividad, de tal manera que el tránsito de los hechos a los deberes no sería una maniobra imposible, pues, en sentido estricto, no hay puros hechos” (González, 2006: 24). También es preciso aceptar que se puede sopesar el valor real de los diversos bienes que han de considerarse al actuar y su proporción al agente, de manera que de ellos puede surgir una estructura práctica que debe valorarse en sí misma, sin atender a las “consecuencias”: así, por ejemplo, si un terrorista nos exige matar a un inocente para que él se abstenga de matar a otros mil, no puede el agente hacer eso, matar directamente al inocente, pues eso sería homicidio, y las muertes causadas por el terrorista no nos serían atribuibles a nosotros como agentes⁹. Ninguno de estos dos requisitos es reconocido desde el empirismo en su vertiente utilitarista o pragmatista. En el empirismo, la regla moral acaba buscándose o bien en un acuerdo de voluntades o bien en una sumatoria de placeres y dolores, como en el utilitarismo. Por eso, no intenta extraer la regla moral de la estructura típica de una acción (los bienes implicados en una situación y su proporción a la naturaleza del agente), sino de un cálculo de los “bienes” que se siguen de la acción, el cálculo utilitarista. El pragmatismo de John Dewey procede de manera semejante, sólo que no limita el cálculo al placer, sino a cualquier bien humano¹⁰.

Lo que venimos diciendo tiene importancia por lo siguiente: el pensador norteamericano Germain Grisez parece estar influido en su razonamiento a la tradición pragmatista, aunque, por ser católico, haya reaccionado contra ella. De aquí se sigue que, de acuerdo con su concepción, la acción es moral no si está ordenada por un bien concreto, presente en

⁹ Una exposición extensa y contrastada con la posición utilitarista puede encontrarse en Casanova, 2018.

¹⁰ Ese cálculo, según un típico representante del utilitarismo pragmatista como John Dewey, no abarca solamente a los placeres –que sería el error de los utilitaristas–, sino que se extiende a cualquier otro tipo de bienes. Según Dewey, si el hombre buscara un solo tipo de bienes como finalidad última, los placeres, y si debiera seguirse el principio de utilidad, no podríamos elegir, no podríamos optar entre dos deseos diferentes basados en razones, pues la deliberación racional de la acción correcta determinaría una sola posibilidad. Sólo podríamos apartarnos de ella en caso de debilidad moral, o incontinencia, cuando seguimos una pasión que sea contraria a la razón, pero en ese caso no hay elección propiamente dicha. Dewey niega, por tanto, que haya fines últimos determinados, y sostiene que es buena la acción de la que se sigue una suma mayor de bienes [aims] humanos, cualesquiera que sean sus naturalezas. Ver Dewey & Tufts, 1908: 205-211, 246-254, 334-335. También, Dewey, 1922, 175-179 y 223-237.

la situación concreta (incluido el fin natural del placer), sino si es fruto de una “elección por el bien humano básico”. Por “bien humano básico” no se entiende la satisfacción de una necesidad humana concreta, sino el acrecentamiento de un “ideal”, de un bien humano como la “vida”, la “amistad”, etc., tomados de manera semejante a como los toma el pragmatismo de Dewey: un bien cuyo acrecentamiento *futuro* es favorecido por nuestra acción, no un bien que entre en la estructura esencial y *presente* de la acción. Por esta razón, creemos nosotros, Grisez, acaba casi sin darse cuenta, postulando una suerte de dualismo en el que el mundo sensible no puede tener relevancia moral, excepto por atribución humana (Grisez & Shaw, 1988: 98-100). Éste es el fondo de las afirmaciones que certeramente le atribuyen Miranda y García-Huidobro: que, aunque la naturaleza es teleológica y, con un orden de inclinaciones, ese orden nada tiene que ver con la moral, pues no rige normativamente la elección, que se refiere no a lo que *ya es*, sino a lo que *todavía no es*, la promoción de un bien básico, entendida del modo señalado¹¹.

En esa línea, nos parece que sólo si recuperamos la conciencia de que la ética es una disciplina dialéctica, y logramos desembarazarnos del dualismo, se puede intentar responder a la crítica que hace Grisez al AFP; y, al mismo tiempo, realizar una corrección de la tesis de García-Huidobro-Miranda, que es lo que nos interesa ahora principalmente.

En un intento de superar el modo polémico de Grisez de desembarazarse de la naturaleza como criterio normativo, estos autores intentan resituar el valor de las facultades naturales en el contexto de la vida integral. Este intento permite no ya quitarles su valor absoluto, “la facultad natural es un dato relevante”, sino más bien entender que ellas tienen solamente un valor relativo, pues “su frustración no es suficiente para pronunciarse acerca de la moralidad de una determinada conducta”. Para estos efectos explican que lo que debe hacerse para reformular el AFP es recurrir al denominado “principio de totalidad” que ha resultado útil en contextos biológicos-terapéuticos. De acuerdo con la aplicación que los profesores chilenos hacen de este principio, no sería ilícito frustrar un fin natural, del mismo modo como no lo es sacrificar una parte del cuerpo (amputar un miembro o extraer órganos), en la medida en que eso contribuya al bien del todo.

La pregunta que cabría hacerse es si es este «principio de totalidad» una estrategia adecuada para reconsiderar la importancia relativa de las facultades naturales en la determinación del deber moral, con vistas a

¹¹ Para comprender esto más perfectamente se puede analizar, entre otros textos, el artículo clásico Grisez, 1965: 176. De todo esto se ha ocupado uno de nosotros en un reciente artículo al que debemos remitir al lector: Casanova, 2020: 105-109 y 120-122.

resituar el AFP. El “principio de totalidad” –según la formulación que le diera el Papa Pío XII– señala que “la parte existe para el todo y que, por consiguiente, el bien de la parte queda subordinado al bien del conjunto; que el todo es determinante para la parte y puede disponer de ella en su interés” (1952)¹². Este principio, como dijimos, se encuentra en Tomás de Aquino en el contexto también de la mutilación de un miembro, quien, a este respecto, señala la licitud de disponer de una parte del cuerpo humano en orden a conservar o restablecer la salud de la persona. Pero el punto es que este principio se aplica en el campo de las acciones propiamente médicas, en las que está en juego la salud física, y sirve para discernir entre esas acciones cuáles son lícitas y cuáles no. Por eso el principio considera los todos físicos en los que las partes también físicas se integran para el bien del organismo. Pensemos el caso de la amputación de un pie de un diabético que sufre de una úlcera crónica o la extracción de un riñón canceroso. Aplicar este principio a otros contextos podría conducir a una entera desnaturalización de la disciplina ética.

En el ámbito de las discusiones entre tomistas contemporáneos es quizá Ralph McInerny el autor que ha estudiado este tema con el mayor cuidado, y lo ha hecho con ocasión de las discusiones suscitadas entre moralistas católicos en torno al texto de la encíclica *Humanae vitae*. Considerar aquí sus reflexiones sobre el tema será de la mayor utilidad, puesto que ellas analizan una extrapolación del principio análoga a la propuesta por García-Huidobro y Miranda.

Ya Paulo VI, autor de esa famosa encíclica, mostró tener conciencia de este problema, cuando escribió:

El nuevo estado de cosas hace plantear nuevas preguntas. Consideradas las condiciones de la vida actual y dado el significado que las relaciones conyugales tienen en orden a la armonía entre los esposos y a su mutua fidelidad, ¿no sería indicado revisar las normas éticas hasta ahora vigentes, sobre todo si se considera que las mismas no pueden observarse sin sacrificios, algunas veces heroicos?

Más aún, *extendiendo a este campo la aplicación del llamado "principio de totalidad", ¿no se podría admitir que la intención de una fecundidad menos exuberante, pero más racional, transformase la intervención materialmente esterilizadora en un control lícito y prudente de los nacimientos?* Es decir, ¿no se podría admitir que la finalidad procreadora pertenezca al conjunto de la vida conyugal más bien que a cada uno de los actos? (Paulo VI, 1968: n. 3)¹³

¹² Para una reflexión histórico-crítica sobre este principio puede verse Kelly, 1955. Para sus implicancias en ámbito de la medicina, Kanniyakonil, s/f.

¹³ El subrayado es nuestro. Ver, McInerny, 1989.

McInerny nos enseña que esta pregunta se la formula el Papa a causa de la posición de la mayoría de su propia Comisión Consultiva sobre esta materia. Ellos, y otros muchos teólogos después de ellos, querían sostener una extraña doctrina ética conforme a la cual la “totalidad” de la vida conyugal vivida en unión y en generosa apertura a la procreación justificaría el excluir de algunos actos determinados, mediante los métodos anticonceptivos artificiales, el fin procreador. La respuesta de Paulo VI fue negativa, y apunta a un aspecto central de la ética [clásica y cristiana]: como dijo san Pablo, no se puede hacer el mal para que venga el bien (Ro. 3, 8). Cada acto tiene una cualificación moral y, si ésta es mala, no se puede corregir la maldad aduciendo la bondad de la vida en su conjunto:

Aunque sea verdad que es lícito tolerar el mal moral que sea menos grave para evitar un mal mayor o para promover un bien más grande, sin embargo, nunca es lícito, ni siquiera por las causas más graves, hacer cosas malas para que resulten bienes (Paulo VI, 1968: n. 14).

Ralph McInerny hace un comentario magistral de este problema, y muestra que los mencionados teólogos tienen una equivocada concepción de la moral, que confunde la valoración de cada acto con la valoración de los hábitos o del carácter en su totalidad. Es verdad que “una golondrina no hace verano” y que un solo acto puede no producir un hábito o un carácter. Pero, claramente, la valoración moral se aplica en primer lugar a los actos, y a partir de éstos se forman y se evalúan los hábitos y el carácter. Si la ruptura del fin o significado procreador del acto conyugal es ilícita, lo es en cada acto y no sólo en los hábitos o caracteres que surgen de esos actos. Por tanto, no se puede aplicar a esa ruptura el “principio de totalidad”, para intentar cambiar su calificación moral a la luz del “contexto” de una vida vivida en unión y en generosa fecundidad (McInerny, 1989; Paulo VI, 1968: n. 17).

En el ámbito de las inclinaciones naturales sobre las que versa la templanza, es decir, de acuerdo con santo Tomás, el ámbito de los placeres del tacto y del gusto, el uso de la facultad en orden al fin natural está ligado íntimamente al bien de toda la vida humana, al fin del todo personal, de ahí que nunca se puedan considerar “desteleologizadamente” como *meros* bienes físicos. Este es el error que está presente en Grisez y que parece replicarse en los autores chilenos¹⁴. Es decir, la consideración

¹⁴ Germain Grisez, lo mismo que García Huidobro y Miranda, en realidad no desconoce la teleología interna de la naturaleza. Sin embargo, la cuestión para ellos relevante se resume en la siguiente pregunta: “¿es siempre moralmente obligatorio cumplir lo que la teleología natural requiere?” (Ver, García-Huidobro Correa & Miranda, 2013: 182).

moral de las inclinaciones naturales presentes en las facultades no es una forma de fisicismo o biologicismo, en tanto ellas no son mera materialidad, sino que aparecen configuradas por la forma que les proporciona la racionalidad¹⁵.

Lo que venimos diciendo contra la aplicación del “principio de totalidad” en este ámbito se ve confirmado por un texto del mismo Tomás de Aquino en el que expresamente señala que el bien del todo está presente en cada una de las partes y cada acto debe tender al fin. Nos referimos al pasaje de la *Suma contra los gentiles* en que se pregunta las razones por las que el acto sexual fuera del matrimonio (la fornicación) es pecado. Para su respuesta, señala lo siguiente:

Es pues el bien de cada cosa conseguir su fin, y su mal es apartarse de lo que es debido. Se ha de tener presente esto en el todo, y en cada una de sus partes, de tal manera que cada parte del hombre y cada acto suministre su fin. El semen, aunque sea superfluo en la conservación del individuo, es, sin embargo, necesario para la propagación de la especie. [...] Por lo cual es claro que es contra el bien del hombre toda emisión seminal hecha de tal modo que no pueda surtir generación. Y si se hace a propósito, es por fuerza pecado. Me refiero a esa manera por la cual no se sigue de suyo generación, como es todo derrame seminal sin la unión natural de varón y de mujer; por lo que esos pecados se llaman “contra naturaleza”. (Aquino, 2000c: lib. 3 cap. 122 n. 4)

Por supuesto que el “principio de totalidad” se puede invocar cuando está en juego la salud de uno de los protagonistas de un acto sexual. Por ejemplo: ¿es lícito extirpar el útero canceroso a una mujer y después continuar realizando el acto conyugal, aunque la mujer haya quedado

La respuesta a esta pregunta es negativa, por supuesto. Pero la distinción correcta no es la que ellos hacen, como hemos mostrado en este artículo.

¹⁵ Belmans (1984: 380): “Einmal mehr ist es der Ausdruck ‘natürlich’, der etliche Autorem in die Irre geführt hat; Thomas scheint uns die Gefahr geahnt zu haben, der sie erlegen sind, wenn er betont, das dieses Adjektiv neben seinen weitesten Sinn noch einen anderen aufweist, der spezifisch menschlich ist, da er die Zwischemkunft des freien Willen voraussetzt. Es bedeutet dan: *Ad quod natura inclinatur sed mediante libero arbitrio completatur* inebendiesem Sinn stellet die Ehe für uns Menschen ein natuürliches Band dar: *unde natura movet ut sit quaedam viri ad mulierem associatio in qua est matrimonium*”. Esa línea sigue González, 2006: 331: “es precisamente lo extendido de una concepción fisicista de la naturaleza lo que ha llevado a muchos autores a considerar fisicista el pensamiento de Santo Tomás sobre este tema. Frente a esto, importa recordar que el concepto de naturaleza manejado por Santo Tomás es metafísico, no simplemente biológico. Por esta razón reconoce en los procesos naturales un sentido y una racionalidad que van más allá de lo meramente biológico; por eso también, expresiones como «actuar contra la naturaleza» admiten ser convertidas en expresiones como «actuar contra la razón»”.

estéril? La respuesta a esta pregunta es “sí”, por aplicación del principio de totalidad. Pero, cuando no está en juego la salud física, sino la ordenación de los diversos bienes al fin último ya no procedería aplicar el principio de totalidad. Aplicar este principio a otros ámbitos podría conducir a una entera desnaturalización de la disciplina ética¹⁶.

Lo que venimos diciendo obedece a la siguiente razón: en el ámbito de la frustración de los bienes físicos, puede existir un sentido de acción contra naturaleza (acción violenta en sentido aristotélico) como las de amputar un miembro o extirpar un órgano sano, sin que dichas acciones resulten contrarias a la razón o moralmente ilícitas. Sin embargo, en el ámbito de las facultades reproductivas, las mismas acciones *contra naturam* son, dada precisamente su teleología interna, acciones contrarias a la razón por ser contrarias al fin inscrito en esas facultades. Estas facultades no son un mero “material biológico” del que el hombre pueda disponer a su arbitrio, ellas contienen un orden que pone límites ético-rationales al agente humano.

4. REEVALUACIÓN DE LOS EJEMPLOS DE GRISEZ UTILIZADOS POR GARCÍA HUIDOBRO Y MIRANDA

No cabe duda de que uno de los aspectos que han hecho tan persuasiva la postura de Grisez, es su habilidad para proporcionar contraejemplos que ponen en ridículo o, al menos, cuestionan fuertemente el AFP. Su estilo polémico, pero también práctico, los convierte en razones muy convincentes. En este apartado hemos de considerar los diversos ejemplos que toman García-Huidobro y Miranda de la obra de Grisez, y confrontarlos con la manera como santo Tomás despliega el uso del principio central de la templanza en relación con el placer venéreo en el capítulo 122 del libro III de la misma *Suma contra los gentiles*.

El tapón de oídos es un ejemplo irrelevante, porque la facultad que está en juego es obviamente cognoscitiva, y no apetitiva ni operativa¹⁷. Pero, además, de manera natural el ser humano, cuando se concentra con su intelecto, o cuando duerme, oye menos y debe oír menos. Ayudar artificialmente a esta disminución no es “pervertir una facultad”.

En cuanto al ejemplo del chicle, deben decirse varias cosas. En primer lugar, no parece que haya grave peligro de que la razón de un hom-

¹⁶ No es este el lugar para abordar el tema de los absolutos morales, pero aquí está en juego el problema de si es lícito, incluso por causas graves o contundentes razones, hacer cosas malas para que resulten bienes.

¹⁷ También Timothy Hsiao (2017) ha señalado que debe distinguirse entre las diversas facultades, aunque su criterio de distinción es diferente al que introducimos aquí.

bre pierda el dominio sobre la vida y las acciones a causa del placer que produce mascar un chicle sin azúcar. Pero, en segundo lugar, hay otra distinción importante que no parece tener en cuenta Grisez (ni, por tanto, García-Huidobro y Miranda):

Con todo, no hay que tener por pecado leve procurar la emisión seminal sin el debido fin de generación y de educación, por aquello de que es leve o ningún pecado si uno usa de alguna parte de su cuerpo para otro uso que el dictaminado por la naturaleza, v. gr.: andar con las manos o hacer algo con los pies; porque tales desordenados usos no impiden mucho el bien del hombre. Pero es que el desarreglado derrame seminal conspira contra el bien de la naturaleza, como es la conservación de la especie. De aquí que, después del pecado de homicidio, que destruye la naturaleza humana ya formada, tal género de pecado parece seguirle, por impedir la generación de ella. (Aquino, 2000c: lib. 3 cap. 122 n. 9).

Si no está de por medio un intenso placer, el uso que no se ordena al fin natural no impide el bien del hombre, por la razón que ya se apuntó. Esto está implícito. Pero, además, en el caso de la sexualidad, el fin comprometido es de una naturaleza diferente: es la procreación, crianza y educación de los hijos. Por el contexto sabemos que cuando santo Tomás habla aquí de la “generación” de la vida humana tiene en mente también la crianza y educación, pues el hombre necesita de ellas para llegar a su madurez, a diferencia de las arañas, por ejemplo (Aquino, 2000c: lib. 3, cap. 122, n. 9). Esa relevancia del fin convierte a su vez a la cópula sexual en una actividad de alto contenido moral, que debe rodearse de dignidad y de solemnidades, pues en torno a ella brota la institución de la que surge a su vez la familia: en torno a ella brota el matrimonio, y de éste, cuando se vive ordenadamente, la consanguinidad. Esto es lo que explica que santo Tomás enseñe que todo acto que rompa el orden natural de la cópula es intrínsecamente malo (Aquino, 2000a: q. 15, a. 1, c). También es lo que explica que se entienda en la tradición tomista que el acto conyugal tiene como fines no sólo la procreación (crianza y educación) de los hijos, sino también la unión entre los cónyuges y el “remedio de la concupiscencia”¹⁸.

En cuanto al ejemplo del vomitorio, la respuesta ahora es más o menos sencilla. En primer lugar, la nutrición sirve al bien de la vida individual, no directamente al bien de la comunidad (Aquino, 2000c: lib. 3 cap. 123). Pero, a más de eso, es evidente que, si uno sospecha que hay veneno en la comida que ya ingirió, o si se siente mal, vomita no para abu-

¹⁸ Es decir, el aquietamiento de la fogsidad sexual. A esto alude san Pablo en I Cor. 7, 5.

sar del placer de la comida; sino, directamente para evitar un daño de una manera exigida por el principio de totalidad, como bien dicen García-Huidobro y Miranda.

El último ejemplo que consideraremos es el de la mujer que se extrae el exceso de leche o, mejor, que se extrae la leche porque no puede amamantar directamente al bebé, por cualquier razón justificada. Es evidente que la mujer no hace esto para obtener un placer ilícito. Por eso este asunto cae fuera del campo de la templanza. La prudencia ordena, sin embargo, tratar en general las cosas según su orden, en conexión con todos los bienes relevantes en el contexto. Se puede extraer el exceso de leche, pues, para evitar una mastitis, por exigencia del principio de totalidad. En cierta forma ese exceso de leche es un error de la naturaleza, que debe ser corregido porque, de otro modo, correrá peligro la salud de la madre. Y, si la madre no puede estar presente para amamantar al hijo, por una razón seria¹⁹, es prudente extraer la leche porque ese alimento materno es el mejor que puede recibir el lactante.

Los ejemplos que se han usado como objeciones contra el AFP se resuelven situando los problemas respectivos en su apropiado tipo, de manera que se pueda determinar si es relevante el argumento en esos casos. Éste es el modo general de proceder en la disciplina ética (y también en la jurídica).

En un nivel distinto, se encuentra los ejemplos de la mentira y del condenado a muerte, que no pertenecen a la ética de la templanza, sino de la justicia. En toda la ética, por supuesto, tienen cabida los argumentos teleológicos y la consideración de las inclinaciones humanas, porque precisamente la ética consiste en armonizar esas inclinaciones con la verdad práctica, y ésta consiste en amar y servir adecuadamente en cada situación los bienes proporcionados a la naturaleza del agente. Pero no en toda la ética tiene cabida exactamente el argumento del orden del placer a su finalidad natural.

Pero nos falta considerar otro problema, que aparece al final del artículo de García-Huidobro y Miranda: el de los cónyuges que usan del método natural de planificación familiar. ¿Por qué es lícito eso, si el fin no es la procreación? Con esta observación, los autores piensan que dejan enteramente vencido a un moralista católico, Marcelino Zalba. Pero nosotros pensamos, en cambio, que el problema se resuelve acudiendo a la doctrina clásica de la estructura del acto moral. El acto conyugal, según la enseñanza clásica de escolásticos y canonistas, tiene tres fines: la procreación, la unión y el remedio de la concupiscencia. Si se busca cual-

¹⁹ Debe concurrir una razón seria porque el contacto entre madre e hijo en la lactancia es bastante importante para la formación de ciertos hábitos en el niño.

quiera de estos fines y no se rompe artificialmente el orden del acto a la procreación, será lícito dicho acto²⁰. Ahora bien, el acto que se realiza en los períodos infértiles de la mujer, o cuando ésta no es fértil por alguna otra razón, si se realiza sin ninguna intervención contraceptiva, es un acto que no rompe artificialmente el orden al fin, y por eso las tradiciones canonista y escolástica en que se inscriben santo Tomás y los tomistas siempre lo han considerado lícito²¹. Ese acto se puede realizar en ese momento por cálculo o sin cálculo. Si es por cálculo, porque se están usando los métodos de diagnóstico de los períodos de fertilidad e infertilidad de la mujer (que eso más la abstinencia periódica es en lo que consisten los llamados “métodos naturales” de espaciamiento de los hijos), el acto en sí mismo es idéntico al que se realiza sin cálculo. Por tanto, es un acto lícito según su estructura interna y el agente (que es también agente biológico) no viola el fin intrínseco de su actividad.

CONCLUSIÓN

Pensamos que con estas páginas hemos mostrado suficientemente que la disciplina ética, concebida al modo aristotélico o tomista, da cabida al argumento de la facultad pervertida en el campo de la templanza, en particular en lo que se refiere al orden del goce de los placeres del tacto, y sobre todo de los placeres venéreos. Esto no significa, sin embargo, que dicho argumento deba aplicarse en la generalidad de la disciplina ética. El carácter tópico o dialéctico de ésta exige situar cada problema en un tipo para poder luego determinar cuáles sean las reglas o principios aplicables a ese tipo. Es en el ámbito de la templanza en el uso de los placeres del tacto y del gusto donde el argumento de la facultad pervertida (AFP) entra principalmente en juego; en cambio, el “principio de totalidad” entra en juego cuando se está considerando el problema del límite de las acciones o intervenciones médicas. No es posible, por tanto, resolver el problema de la moralidad de todos y cada uno de los actos humanos relacionados con la virtud de la templanza por medio de la aplicación de este célebre principio. Pensamos que en este punto García-Huidobro y Miranda fueron llevados a una conclusión errónea al extrapolar y generalizar un ejemplo en el que, efectivamente, tenía aplicación esta regla moral.

²⁰ La manera técnica y más precisa en que los escolásticos expresarían esto sería la siguiente: es lícito el acto si su fin es uno de los tres señalados, su objeto no es anticonceptivo y las circunstancias son buenas.

²¹ Ver, Graciano (s/f), *Decretum Gratiani*, Causa XXXII, q. II, C. II, Pars II. El ejemplo no es del Decreto, sino nuestro.

REFERENCIAS

- Aristóteles (1962). *Ethica Nicomachea*. Oxford: Oxford Classical Texts.
- Aquino, Tomás de (2000a). *De malo*. Universidad de Navarra, Pamplona. Disponible en www.corpusthomicum.org
- Aquino, Tomás de (2000b). *Sententia libri ethicorum*. Universidad de Navarra, Pamplona. Disponible en www.corpusthomicum.org
- Aquino, Tomás de (2000c). *Summa contra gentiles*. Universidad de Navarra, Pamplona. Disponible en www.corpusthomicum.org
- Aquino, Tomás de (2000d). *Summa theologiae*. Universidad de Navarra, Pamplona. Disponible en www.corpusthomicum.org
- Belmans, Th. (1984). *Der objektive Sinn menschlichen Handelns. Die Ehemoral des hl. Thomas*. Vallendar: Patris Verlag
- Casanova, C. A. (2018). Humanae Vitae and Veritatis Splendor as Expositions of “Natural Law” Contrasted with Their Irrational Rejection. *Aemaet*, 7(1), 56-101.
- Casanova, C. A. (2020). The Underlying Assumptions of Germain Grisez’s Critique of the Perverted Faculty Argument. *Espíritu. Cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana*, LXIX(159), 95-126.
- Dewey, J. (1922). *Human Nature and Conduct. An Introduction to Social Psychology*. Nueva York: Henry Holt and Company.
- Dewey, J. & Tufts, J. H. (1908). *Ethics*. New York: Henry Holat and Company.
- Feser, E. (2015). In Defence of the Perverted Faculty Argument. En E. Feser, *Neo-Scholastic Essays*. (pp. 378-415). South Bend: Saint Augustine Press.
- Finnis, J. (1980). *Natural Law and Natural Rights*. Oxford: Oxford University Press.
- García-Huidobro Correa, J. (1993). La “is/ought question” y el valor del argumento de la perversión de las facultades naturales. *Revista Persona y Derecho*, (29), 167-179.
- García-Huidobro Correa, J. & Miranda, A. (2013). Finnis y Grisez ante el argumento de la facultad pervertida. En J.B. Etcheverry (ed.), *La filosofía jurídica de John Finnis* (pp. 177-188). México, D.F.: UNAM.
- Génicot, E. (1909). *Theologiae moralis institutiones* (Tomo I). Bruselas: Dewit.
- González, A. M. (2006). *Moral, razón y naturaleza: una investigación sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.
- Graciano (s/f). *Decretum Gratiani*, disponible en https://geschichte.digitale-sammlungen.de/decretum-gratiani/kapitel/dc_chapter_3_3281
- Grisez, G. (1965). The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae, 1–2, Question 94, Article 2. *The American Journal of Jurisprudence*, 10(1), 168-201.
- Grisez, G. & Shaw, R. (1988). *Beyond the New Morality*. Notre Dame: University Nore Dame Press.
- Hsiao, T. (2017). The Perverted Faculty Argument. *Philosophia Christi*, 19(1), 207-216.

- Kanniyakonil, S. (s/f). Principle of Totality and its Relevance in Bioethics. Disponible en http://www.lifeissues.net/writers/kan/kan_07totality1.html
- Kelly, G. (1955). Pope Pius XII and the Principle of Totality. *Theological Studies*, 16(2), pp. 373-396.
- MacIntyre, A. (2002). *Tras la virtud*. Barcelona: Editorial Crítica.
- MacIntyre, A. (2009). *Dependent Rational Animals*. London: Duckworth.
- McInerney, R. (1989). *Humanae Vitae* and the Principle of Totality. *The Linacre Quarterly*, 56(2), 58-67.
- Molina, E. (1996). *La moral entre la convicción y la utilidad. La evolución de la moral desde la manualística al proporcionalismo y al pensamiento de Grisez-Finnis*. Pamplona: Ediciones Eunote.
- Paulo VI (1968). *Humanae vitae*. Disponible en http://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_25071968_humanae-vitae.html
- Pio XII (1952). Discurso a los participantes en el I Congreso Internacional de Histopatología del sistema nervioso. Los límites morales de los métodos médicos. Disponible en http://w2.vatican.va/content/pius-xii/es/speeches/1952/documents/hf_p-xii_spe_19520914_istopatologia.html
- Villey, M. (1981). *Compendio de filosofía del Derecho*. (Tomo I). Pamplona: Ediciones de la Universidad de Navarra.
- Zalba, M. (1968). *La regulación de la natalidad*. Madrid: BAC.