EL FUNDAMENTO DE LAS NORMAS MORALES SEGÚN GEORGES KALINOWSKI

La acción humana es la principal preocupación del pensamiento de Kalinowski. Este autor, caracterizado por un interés tanto lógico cuanto filosófico, lleva a cabo un intento de dar cuenta de la praxis desde instancias lógico-formales; el resultado es que desarrolla la lógica deóntica tres años antes de que von Wright publicase su célebre artículo¹, si bien circunstancias de índole política —la situación de Polonia en la época de Stalin— le impidieron su publicación hasta 1953. Por otra parte, la articulación correcta de las nociones deónticas le lleva a la búsqueda de un fundamento que la lógica no puede proporcionar; se trata de la base filosófica.

Es nuestra intención mostrar los presupuestos fundamentales de que parte Kalinowski, el particular desarrollo que lleva a cabo y, por último, la conclusión que sobre este particular nos ofrece.

La acción humana está regida por leyes; la ley es un *opus rationis*. Así concibe la filosofía clásica, de la que Kalinowski se muestra deudor, si bien no de modo exclusivo. Habrá, pues, que prestar atención a las coordenadas del concepto de razón en primer lugar y, a partir de ahí, asistiremos al paulatino construir del sistema conceptual en que nuestro autor se sitúa.

1. RAZÓN TEÓRICA Y RAZÓN PRÁCTICA

La razón en sentido amplio es, en Aristóteles, una potencia mental que desempeña una función eminentemente cognoscitiva, pero la operación cognoscitiva se subdivide en conocimiento teórico y conocimiento práctico. Acorde con ello, señala Kalinowski que la diferencia «entre la razón en su uso teórico y la razón en su uso práctico[...] no proviene de la alteridad de las operaciones mentales efectuadas en uno y otro caso. Es la diversidad de los fines perseguidos, en un caso la contemplación de lo real (o dicho de otra manera el conocimiento para conocer), y en otro caso el conocimiento dirigido a la acción a fin de transformar lo real (al hombre mismo en primer lugar), lo que crea la diferencia en cuestión, confiriendo a los productos de las operaciones de la razón y de la razón práctica sus especificidades respectivas»².

La razón teórica y la razón práctica se distinguen entre sí como dos funciones de la misma facultad, puesto que en ambos casos no salimos de la función propia de la razón, que es conocer. En efecto, tratándose de conocer lo que es, hablamos de conocimiento especulativo; cuando, por el contrario, se trata de conocer lo que debe hacerse, hablamos de conocimiento práctico. Esta misma idea la expresa Aristóteles al indicar que el intelecto práctico «se diferencia del teórico en su fina-

¹ Cfr. G. H. VON WRIGHT, *Deontic Logic*: «Mind» LX (1951) 1-15.

² G. KALINOWSKI, *La razón práctica. Sus conceptos, juicios y razonamientos*: «Anales de la Cátedra Francisco Suárez» XVII (1977) 203.

lidad»³. En la función especulativa, la razón se limita a considerar el orden de la realidad, se comporta como un observador que mira desde lo alto el universo. En la función práctica, por el contrario, la razón es directiva de las acciones del hombre, tanto de las que le ordenan a la perfección de sí mismo —acciones morales—, cuanto las que se dirigen a la perfección de sus otras facultades y a la transformación de las cosas que nos rodean, o acciones poiéticas.

El uso práctico de la razón se diversifica en el pensamiento aristotélico en conocimiento (práctico) poiético y en conocimiento (práctico) moral. El primero consiste en un hacer una obra que permanece como algo externo al sujeto que actúa y cuya operación finaliza una vez que la obra está hecha; así, por ejemplo, sería *póiesis* la construcción de un edificio. Por el contrario, la acción moral es inmanente al sujeto; se trata de una acción cuyo efecto recae básica (si bien exclusivamente) sobre el propio agente al que, con ello, configura. Hasta aquí el pensamiento de Kalinowski corre paralelo al del Estagirita. Pero al pensador polaco no le parece suficientemente completa la teoría aristotélica de la praxis. La justificación racional de la praxis es el tema de la filosofía de Kalinowski. Por esto, enfoca el problema de los saberes y usos de la razón desde otra perspectiva práctica. Todo acto y obra de la razón es obra humana, esto es, praxis. Así, pues, Kalinowski va a atender a todos los actos del intelecto, pero específicamente en cuanto que son praxis y conectan con la praxis.

Es justo señalar que este planteamiento no es del todo ajeno a Aristóteles. De hecho, el Estagirita sostiene que toda acción es praxis; es más, la teoría es la máxima praxis, pues «para Aristóteles es praxis perfecta [...] aquella acción que es fin de sí misma»⁴; tal ocurre, precisamente, en la operación cognoscitiva, pues «haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado»⁵.

A continuación pasa Kalinowski a clasificar el ámbito de la praxis. Sostiene que a partir de los tipos de juicios se pueden obtener los tipos de actividad del intelecto o de la razón. Esto es así porque considera que «la operación de juzgar es la operación intelectual por excelencia»⁶ o, lo que es lo mismo, que el juicio es el acto perfecto de la razón al que toda otra actividad del intelecto se ordena. En consecuencia, la teoría de la praxis en Kalinowski se convierte en una teoría de las proposiciones prácticas, pues, como ahora veremos en Kalinowski, toda proposición es práctica, ya que, en definitiva, todo saber se ordena a la acción.

2. DIVISIÓN DE LAS PROPOSICIONES PRÁCTICAS

Ciertamente en Kalinowski hay proposiciones teóricas (por ejemplo, las matemáticas), pero también se puede atender a que cualquier proposición puede influir en la acción humana. Esto es precisamente lo que interesa a Kalinowski, y, por

³ ARISTÓTELES, *De anima* III 10: 433 a 15.

⁴ I. YARZA, *Sobre la práxis aristotélica*: «Anuario Filosófico» XIX (1986) 136.

⁵ ARISTÓTELES, *Met.* IX 6: 1049 b 23-24.

⁶ G. KALINOWSKI, *La razón práctica. Sus conceptos, juicios y razonamientos*, 206.

eso, toma como principal criterio de división de todas las proposiciones el modo en que dirigen la praxis⁷. Así, por ejemplo, la consideración de la bondad de una acción influye en la acción humana de modo diferente a como lo hace una orden.

Este primer criterio tiene un carácter objetivo. Es decir, en él se atiende sólo a la conexión objetiva entre proposición y acción. Pero también son posibles otros criterios de división; en concreto, atendiendo a su aspecto subjetivo, o mejor, gnosológico. De esta manera se considera el modo en que conocemos las proposiciones, es decir, si se trata de un conocimiento de carácter intuitivo o evidente o si, por el contrario, tenemos proposiciones que dependen de las anteriores.

Además de los criterios indicados, cabe considerar una pluralidad de criterios referentes a los contenidos o materias sobre las que versan las proposiciones. Desde este punto de vista, tendremos proposiciones matemáticas, históricas, morales, jurídicas... Aquí haremos especial hincapié en los dos primeros criterios, que son los que Kalinowski tiene más en cuenta, sin olvidar que su campo de trabajo son las proposiciones morales y jurídicas.

2. 1. División de las proposiciones según el modo de dirigir la acción.

Kalinowski indica la existencia de tres tipos fundamentales de proposiciones prácticas: imperativas, normativas y estimativas. Las estimativas «expresan estimulaciones, es decir, juicios de valor»⁸, de forma que este tipo de proposiciones captan los valores de la acción humana (bondad, maldad o indiferencia de una acción) y constituyen, por esto, el fundamento sobre el que se apoyan tanto las imperativas como las normativas para dirigir el comportamiento del hombre.

Las imperativas, por su parte, son «unas proposiciones gramaticales cuyo verbo va normalmente en imperativo o en subjuntivo»⁹ y que, a su vez, pueden ser dos tipos. Las pertenecientes a la primera modalidad pueden designar una de las tres relaciones siguientes: la relación de una necesidad específica de hacer o de no hacer (la proposición: «¡Cierra la puerta!», constituye un ejemplo de ello y requiere la captación de un juicio de valor previo —una proposición estimativa— del tipo «Cerrar la puerta aquí y ahora es bueno»); la relación de una necesidad idéntica de no hacer («¡No cierres la puerta!» es, a su vez, un modelo de estas últimas); o la relación de una posibilidad específica de hacer y de no hacer (donde «¡Haz lo que quieras!» es un prototipo). Las proposiciones imperativas de este primer tipo son sinónimas de las proposiciones normativas.

La segunda modalidad de proposiciones imperativas está constituida por aquéllas que simplemente ordenan o prohíben: expresan los imperativos propiamente dichos. Para comprobar que se trata de un verdadero imperativo y no, por ejemplo, de una norma «hay que verificar si el juicio en cuestión puede o no revestir la forma de una proposición normativa. Si esto no es posible sin alteración del pensamiento significativo, tenemos la prueba de que el juicio en cuestión es un impera-

⁷ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 164-165.

⁸ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 177.

⁹ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 167.

tivo propiamente dicho»¹⁰.

Kalinowski sostiene que un imperativo en sentido estricto debe no poder traducirse a una norma. Así, señala que el imperativo «Hazlo», no es exactamente lo mismo que la norma «debes hacerlo». La distinción no se ve con facilidad. Más bien parece todo lo contrario, esto es, que un imperativo puede traducirse de una manera sencilla a una norma.

En mi opinión, el pensamiento de Kalinowski sobre este particular debe ser interpretado a la luz del siguiente texto: «Del conocimiento de un ser reconocido como un bien posible, si no real, llegamos a la elección del medio más conveniente. No falta más que pasar a la ejecución [...] Pues bien, la orden de ejecución lanzada por la razón práctica es precisamente el imperativo en sentido estricto»¹¹, esto es, el imperativo es una orden de ejecución que exige ser seguida y que determina directamente el comportamiento de aquel a que se dirige. Así, parece que la diferencia que Kalinowski encuentra entre imperativo y norma estriba en que el imperativo es un juicio de la razón práctica, se trata de una orden que necesariamente debe seguirse.

Por último, las proposiciones normativas «expresan normas, dicho de otra forma, reglas, directrices, preceptos (se emplea también el nombre de principio de acción cuando se piensa en las normas fundamentales o el de prescripción que convienen mejor a las normas escritas). La proposición normativa es una proposición que tiene por funtor proposicional uno de los verbos siguientes: «deben hacer», «deben no hacer», «tener derecho a hacer», «tener derecho a no hacer», «poder hacer y no hacer», o uno de sus sinónimos (en el modo, tiempo y persona correspondientes al pensamiento significado). Estos verbos unen dos nombres propios o comunes, donde el primero designa un sujeto de acción o un conjunto de sujetos de acción y el segundo una acción o una clase de acciones»¹².

Es importante caer en la cuenta de que los cinco tipos de relación normativa que acaban de ser indicados encuentran un tratamiento lógico por primera vez en *Théorie des propositions normatives*¹³.

2. 2. División de las proposiciones según el modo de ser admitidas en el sistema.

Los juicios y, por ello, las proposiciones sean éstas estimativas, imperativas o normativas, pueden ser clasificadas, a su vez, en primeras o segundas atendiendo al modo en que la proposición es admitida en el seno del sistema de que se trate. La admisión de un juicio o de una proposición en un sistema supone la concesión del valor positivo pertinente (sea éste la validez, la verdad o cualquier otro de este tipo). Llamamos proposiciones segundas a aquéllas que son admitidas por inferencia a partir de las primeras.

¹⁰ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 256.

¹¹ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 258.

¹² G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 171.

¹³ G. KALINOWSKI, *Théorie des propositions normatives*: «Studia Logica» I (1953) 147-182; recopilado en G. KALINOWSKI, *Études de logique déontique I (1953-1969)*, Paris 1972, pp. 17-53.

Las proposiciones primeras pueden ser admitidas, exclusivamente, de dos formas: por convención o en razón de su evidencia. «Son admitidos por convención en particular los juicios primeros de los sistemas lógicos y matemáticos —se los llama “axiomas”—. En el dominio práctico son admitidos por convención las normas provenientes explícitamente del legislador humano»¹⁴.

Poner el acento en la convencionalidad a la hora de admitir los primeros elementos de un sistema es, según Kalinowski, lo distintivo del constructivismo como opuesto al cognitivismo. La óptica cognitivista, en la que se ubica Kalinowski, lleva al pensador polaco al rechazo de la construcción en ciertos ámbitos, concretamente en aquéllos en que está en juego la captación de lo real y no el mero ejercicio de la capacidad intelectual de relacionar constructos mentales, cara a la elaboración de sistemas cuya única virtualidad es la coherencia.

Rechazan la convención, la admisión de las proposiciones primeras se fundamenta, en última instancia en la evidencia. Ahora bien, la evidencia —señala Kalinowski— puede darse en tres modalidades: analítica, o bien prudencial. «No son analíticamente evidentes más que juicios generales [...] Por lo demás, la evidencia analítica es doble, según que esté fundada sobre una relación determinada entre dos conceptos de los cuales uno al menos es construido [...], o sobre una relación determinada entre dos seres, seres de los que son abstraídos los conceptos que componen el juicio en cuestión [...]. En el primer caso, la base de la evidencia analítica es puramente conceptual; en el segundo, es, más allá de los conceptos, óptica. No son empíricamente evidentes más que los juicios singulares. Su evidencia tiene por fundamento una percepción, una captación directa o empírica de lo real»¹⁵.

La influencia de factores extra-cognitivos en el razonamiento es puesta de manifiesto al sostener que «en el caso de la evidencia prudencial, que no se encuentra más que en dominio de la moral y el derecho, el juicio es también singular; sin embargo, su evidencia tiene su fundamento no en la percepción de un estado de cosas, sino en la intuición de un valor, intuición de la que no se beneficia más que el hombre perfecto, gracias a su prudencia»¹⁶. El problema de la evidencia en las modalidades indicadas está estrechamente conectado con el fundamento del entero sistema normativo, por ello será conveniente que dediquemos la próximas líneas a tratar, siquiera sea someramente, de la evidencia.

3. LA CUESTIÓN DE LA EVIDENCIA

La noción de evidencia, por su parte, guarda una cierta proximidad con el concepto de certeza. Interesa, por ello, precisar ambas nociones dentro de las limitaciones a que tal tarea se ve sometida en el presente contexto. Este es, precisamente, el objetivo que nos proponemos abordar en el próximo epígrafe.

¹⁴ G. KALINOWSKI, *La razón práctica. Sus conceptos, juicios y razonamientos*, 209.

¹⁵ G. KALINOWSKI, *La razón práctica. Sus conceptos, juicios y razonamientos*, 209-210.

¹⁶ G. KALINOWSKI, *La razón práctica. Sus conceptos, juicios y razonamientos*, 210.

3. 1. Certeza y evidencia.

Es usual considerar que la certeza es una situación del sujeto cognoscente que se da propiamente cuando el entendimiento se adhiere a una proposición verdadera. Por otra parte, se considera que la evidencia es la presencia de una realidad como inequívoca y claramente dada, de esta forma podemos decir con Husserl que la certeza es la «vivencia de la evidencia» (*Evidenzerlebnis*). Kalinowski considera la evidencia como garante último de certeza. Así, podemos decir con Rábade que «todas las posturas filosóficas que admiten la necesidad y existencia del criterio [de certeza], que asignan un criterio racional a la certeza de nuestro conocimiento, podríamos decir que coinciden con nombres distintos, en considerar a la evidencia como tal criterio. Y podríamos decir también que todas, expresándolo o no, coinciden en que tal evidencia tiene que ser objetiva»¹⁷. Pero sobre este particular, la cuestión decisiva es si está bien escogida la evidencia como criterio de certeza, pues se sabe que lo que unos tienen por evidente otros lo tiene por falso.

Hay que tener en cuenta que «la plena actualización de nuestra mente por la verdad se da sólo en el caso de la certeza, a la que cabe, por último definir como la situación en que se encuentra el que, fundándose en una evidencia objetiva, presta su asentimiento a una verdad, sin vacilación de especie alguna. De un modo subjetivo, la característica de la certeza es, esencialmente, la seguridad o firmeza del asentimiento; pero, de una manera objetiva, toda certeza debe fundamentarse en la evidencia de aquello mismo a lo que se asiente»¹⁸. Así, la cuestión de la posibilidad de la certeza versa, en última instancia, sobre la certeza objetiva, fundada sobre la evidencia. Dicho de otra forma, la cuestión es doble y estriba en saber, en primer lugar, si el hombre es capaz de adquirir un conocimiento cierto y (en caso afirmativo) en segundo término, en averiguar cómo es posible esto.

A la primera cuestión, esto es, al problema de saber si somos capaces de adquirir un conocimiento cierto, se opone la corriente escéptica. Desde Aristóteles hasta hoy, en la tradición filosófica suele hacerse una distinción entre el escepticismo como actitud y el escepticismo como tesis efectivamente mantenida. Considerado como actitud, el escepticismo absoluto es imposible, ya que para poder abstenerse de toda forma de certeza sería necesario renunciar a pensar y, por ello, a hablar. Ese mutismo, si se diese en el hombre, constituiría una manifestación de una mente que no piensa nada. Sería imposible incluso dudarse que él es un sujeto que duda: tal «duda» refleja tampoco le es permitida al que sostiene que todo es dudoso.

Como tesis, el escepticismo puede ser analizado, aunque será imposible, dada la señalada imposibilidad del escepticismo como actitud, discutirla con un auténtico escéptico. Porque la tesis todo es dudoso se propone, paradójicamente, como cierta, como la única proposición sin ningún resquicio de duda. Es así como aquí queda también de manifiesto la intrínseca contradicción de la tesis escéptica. Así, pues, si el escepticismo es insostenible, podemos concluir, al menos en línea de principio, que la certeza es posible.

¹⁷ S. RÁBADE, *Estructura del conocer humano*, G. del Toro (ed.), 2a. ed., Madrid 1969, 240.

¹⁸ A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Rialp, 11a. ed., Madrid 1981, 462.

3. 2. Diversas concepciones de la evidencia.

Respecto a la segunda cuestión que se planteaba más arriba, esto es, en relación con el modo de adquirir un conocimiento, caben dos posturas. En primer lugar, podemos prescindir por completo de las certezas naturales, instalándonos en el inicio en una completa duda universal, como hace explícitamente Descartes. En segundo lugar, podemos admitir una certeza primera absolutamente irreductible y que sean imprescindibles, incluso para poder dudar. La primera postura recibe usualmente el nombre de criticismo, mientras que a la segunda se la conoce como dogmatismo o, incluso, como dogmatismo ingenuo haciendo hincapié en este caso en el «candor» con que sus defensores se enfrentan al espinoso problema del conocimiento. Pero toda duda presupone, por lo menos, tres certezas de tipo natural sin las cuales es imposible la misma duda, a saber: la de la existencia del sujeto que duda, la del principio de contradicción y la de la aptitud de la mente para adquirir certeza, de forma que al mostrar la imposibilidad de la duda universal queda de manifiesto, paradójicamente, la ingenuidad o «candor» del criticismo exacerbado como posición filosófica. De manera que la búsqueda del conocimiento requiere la admisión de algunas certezas indubitables o, como prefiere llamarlas Kalinowski, primeras. Resta ahora por establecer cuál es el criterio de certeza, esto es, cuál es la garantía radical de la verdad y de la certeza. Sobre este punto han proliferado las teorías, especialmente en la filosofía moderna cuya preocupación prioritaria es de índole gnoseológica. Cabe distinguir, en primer lugar, entre las teorías que postulan un criterio intrínseco y las que mantienen un criterio extrínseco.

Entre los que mantienen un criterio extrínseco se puede diferenciar, a su vez, entre los que sitúan tal criterio en la autoridad y los que lo cifran en la utilidad. En relación con la primera perspectiva, unos lo ponen en la autoridad humana (Lammenais) y otros en la divina (tradicionalismo filosófico). Las teorías que proponen un criterio intrínseco se dividen, a su vez, en dos grupos según que el criterio sea subjetivo u objetivo. Entre los que sustentan un criterio subjetivo hay que citar, ante todo, a Descartes, para quien el fundamento de la certeza es la claridad y distinción¹⁹. Recogiendo ideas de Maritain, a quien se remite explícitamente al inicio de su obra, comenta García López que «los caracteres del conocimiento humano son, pues, para Descartes los mismos que los del conocimiento angélico, con la única diferencia, empero, de que el ángel cartesiano está encerrado en la cárcel de un cuerpo y sujeto por ello a ciertas limitaciones en la adquisición fácil y pronta de la sabiduría. El conocimiento humano es intuitivo, es innato y es independiente de las cosas»²⁰.

El argumento cartesiano para validar la claridad y distinción como criterio con-

¹⁹ Dice a este respecto: «Après cela, je considèrai en général ce qui est requis à une proposition pour être vraie et certaine; puisque je venais d'en trouver une que je savais être telle, je pensais que je devais aussi savoir en quoi consiste cette certitude. Et ayant remarqué qu'il n'y a rien du tout en ceci: *je pense, donc je suis*, qui m'assure que je dis la vérité, sinon que je vois très clairement que, pour penser, il faut être: je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale, que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement, sont toutes vraies» (R. DESCARTES, *Discours de la méthode*, IVe. partie, Paris 1986, 91).

²⁰ J. GARCÍA LÓPEZ, *El conocimiento de Dios en Descartes*, Eunsa, Pamplona 1976, 17.

siste en que, aún en el caso de estar convencidos de poseer una naturaleza tal que nos engañásemos hasta en las cosas más evidentemente percibidas, sin embargo, tras haber conocido que Dios existe y que no es falaz, hay que admitir como conocimiento verdadero todo aquello que es percibido de una manera clara y distinta, pero esto implica que «la claridad y distinción no es el tribunal último al que se puede apelar en la decisión de la verdad y certeza. La extrapolación teológica de la gnoseología cartesiana hace que, en último término, toda verdad dependa de la voluntad libérrima de Dios»²¹. Un segundo tipo de teorías que defienden el criterio subjetivo es el representado por las que consideran que el último fundamento de la certeza es alguna disposición instintiva o afectiva. Sus más destacados partidarios son Jacobi y Thomas Reid. En opinión de Reid, todo hombre es necesariamente impelido a admitir los primeros principios por un instinto ciego, puramente natural, incapacitado y dispensado a la vez de dar razón alguna de su certidumbre²². Por su parte, Jacobi propone una fe sentimental o propensión afectiva, mediante la cual no se conocen, pero se viven y experimentan las verdades y bienes suprasensibles, y aún la misma existencia de la divinidad.

Por último hay que señalar a los partidarios del criterio intrínseco objetivo, entre los que destacan de una manera especial los neoescolásticos, quienes proponen como último fundamento y signo de toda verdad la «evidencia objetiva», es decir, la claridad misma con que el objeto se manifiesta en acto cognoscente; ésta es, precisamente, la posición adoptada por Kalinowski.

3. 3. La concepción de Kalinowski.

Queda aún por explicar la cuestión que dio pie a que nos planteásemos este problema: ¿cómo es que lo que a unos les parece evidente, otros no lo vean? En este punto Kalinowski mantiene que la ceguera en materia de evidencia, así como las falsas evidencias, se explican, en última instancia, por una influencia perturbadora de factores extracognitivos sobre los sujetos de conocimiento. La evidencia es, en Kalinowski, una propiedad objetiva de ciertos juicios (y, por ello, de ciertas proposiciones), pero se halla ligado a un estado subjetivo de conocimiento. Por eso, «toda evidencia auténtica es un conocimiento cierto, pero toda certeza en materia de conocimiento no es una evidencia auténtica»²³. Ver como evidente algo que no lo es o no ver algo que es evidente son, según Kalinowski, fenómenos anómalos psicológicos y gnoseológicamente explicables.

Ahora bien, la evidencia remite a la captación de un valor de la que sólo puede beneficiarse «el hombre perfecto, gracias a su prudencia»; esto es, se trata del tema aristotélico de que es el sabio y prudente el que es capaz de determinar qué es lo bueno, lo virtuoso. Cabe cuestionarse porqué el hombre virtuoso puede ver bondad (valor objetivo, en Kalinowski) de una acción, mientras que el hombre vicioso no puede verla. Se entrecruzan aquí dos cuestiones de índole diversa. De un lado, está

²¹ S. RÁBADE, *Estructura del conocer humano*, 230.

²² Cfr. G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 140-148.

²³ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 222.

el problema de la objetividad del valor; por otra parte, por qué el hombre bueno está capacitado para intuir tal valor. Interesa en este punto tratar sólo de la segunda de las cuestiones indicadas, de la otra nos ocuparemos más adelante. El hombre virtuoso ha llegado a serlo gracias a la realización de actos objetivamente buenos, aunque él no haya sido consciente en grado pleno de tal bondad. Dicho de otro modo, «a ser ético sólo se llega haciendo actos éticos»²⁴. Así, el niño es enseñado por sus padres a no mentir, de forma que adquiere el hábito de no hacerlo, esto es, adquiere, sin plena conciencia, la virtud. Pasado el tiempo, es capaz de reconocer mejor la bondad que encierra tal acción. En definitiva, se trata de la cuestión de que en el hombre hay (por naturaleza) un componente social, educacional que orienta su captación del valor moral.

La concepción de la evidencia de Kalinowski hemos de situarla en el contexto de la filosofía realista. No obstante, destaca una peculiaridad en su pensamiento a este respecto. Hasta aquí hemos hablado de la certeza, verdad y evidencia de los juicios considerados primeros. Kalinowski va más allá, pues afirma que hay que tener en cuenta que los juicios no se dan aisladamente, podemos confrontarlos en el interior de la visión global del universo que aportan, llegando así «a distinguir, si es necesario, las falsas certezas de las evidencias auténticas. No es una certeza aislada, presentándose como una evidencia y que puede efectivamente ser ilusoria, sino el conjunto de nuestras evidencia, confrontadas entre ellas y recíprocamente controladas, lo que es en el fondo el criterio de conocimiento objetivo[...]. En conclusión, la evidencia permanece como criterio supremo de verdad si bien haya que controlar nuestros juicios los unos por los otros, a fin de no ser víctimas de una falsa evidencia o más exactamente de una certeza sin fundamento»²⁵.

La tesis sostenida por Kalinowski implica, en mi opinión, otorgar una cierta superioridad a la razón teórica sobre la práctica pues «el conjunto de nuestras evidencias» sólo se torna accesible a la razón en su uso teórico. En efecto, incluso en el caso de la evidencia de tipo prudencial, habrá que recurrir a una concepción global, a una captación de lugar que esta acción *hic et nunc* ocupa en relación con lo que supone una «vida buena» (en el sentido que los griegos otorgaban a la expresión), o la plenitud de la «humanidad», pero sobre este punto hemos de volver más adelante.

4. EL FUNDAMENTO DE LAS PROPOSICIONES ESTIMATIVAS

Nuestro interés recae fundamentalmente sobre las proposiciones normativas, pero puesto que las estimativas constituyen el fundamento de las primeras, comenzaremos realizando un análisis de la estimación y, específicamente, de la estimación moral²⁶.

²⁴ L. POLO, *Quién es el hombre*, Rialp, Madrid 1991, 105.

²⁵ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 223.

²⁶ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 187: «En morale, la position de la norme est centrale: en réalité la norme se fonde sur l'estimation et fonde à son tour l'impératif».

Toda proposición es la expresión de un juicio. Las proposiciones estimativas expresan juicios de valor, de ahí que se puedan clasificar las estimaciones en función del valor sobre el que recaen, pero, para nuestro objetivo, sólo interesan los juicios que atribuyen un valor práctico a la acción humana. Ésta se presenta en Kalinowski bajo un doble aspecto: como una acción moral, formadora del hombre que obra, y como una acción productora, creadora de un producto. Por tanto, la acción tiene siempre un valor en relación con su resultado (sea el hombre, sea el producto), que tiene (hombre o producto) su naturaleza, la cual determina las perfecciones respectivas, que la acción humana realiza o no.

Cara a establecer el fundamento de las proposiciones estimativas, hemos de recordar que estas proposiciones prácticas pueden dividirse, a su vez, en primeras y segundas, según el modo en que son admitidas en el sistema. La fundamentación de ambos tipos de proposiciones no presenta la misma complejidad. La verificación de las estimaciones morales segundas, según Kalinowski, se lleva a cabo mediante el silogismo estimativo, el cual no presenta ninguna particularidad desde el punto de vista lógico. Se trata de los cuatro modos de la primera figura del silogismo aristotélico, cuando su premisa mayor y su conclusión son proposiciones estimativas²⁷. De forma similar, la verificación de las normas morales segundas se llevará a cabo mediante el silogismo normativo, que consiste en los cuatro modos de la primera figura del silogismo aristotélico cuando su premisa mayor y su conclusión son proposiciones normativas.

Al contrario que las proposiciones estimativas segundas, las primeras son proposiciones que se admiten en función de su evidencia. Pero, como hemos visto, la evidencia puede ser bien empírica, bien analítica, bien prudencial. ¿Qué tipo de evidencia nos permitirá, en este caso, aceptar las estimaciones primeras? En este punto, no parece tener cabida la evidencia empírica, pues ello implicaría concebir la «amistad» (por poner el ejemplo de un valor) como algo perceptible por los sentidos. Por ello las proposiciones estimativas primeras deben ser admitidas exclusivamente en función de su evidencia analítica o prudencial.

Respecto a la evidencia analítica y, por tomar el mismo ejemplo que emplea Kalinowski, la estimación moral «todo hombre es moralmente bueno en la medida en que la ‘humanidad’ alcanza en él su plenitud», es analíticamente evidente, pues si bien es cierto que se requiere una comprensión de los conceptos que intervienen en tal juicio, una vez conocidos, su verdad es patente. Por ello, señala Kalinowski que «las estimaciones morales evidentes no son conocimientos absolutamente primeros. Presuponen, por el contrario, toda una filosofía. No necesariamente una “filosofía de los filósofos”. La del hombre de la calle puede bastar»²⁸. En última instancia, el recurso a la evidencia como aquello que nos permite asumir una estimación, remite a su vez a la captación de los valores que la proposición estimativa expresa. Y es precisamente la intuición de un valor lo que caracteriza a la evidencia prudencial, de ahí que, a la base de la evidencia analítica en el ámbito práctico haya

²⁷ Sobre el desarrollo de tales silogismos, puede verse «Vérification des estimations morales secondes (le syllogisme estimatif)», en G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 224-234.

²⁸ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 215.

que poner, en mi opinión, la evidencia prudencial²⁹ Kalinowski sostiene que la captación de los valores —que originan juicios de valor—, no determina absolutamente la voluntad, no lleva necesariamente a la acción. En este sentido se vuelve a hacer presente el influjo de la postura clásica que mantiene que la voluntad tiene la capacidad de autodeterminación respecto al bien moral que el entendimiento le hace presente en un juicio³⁰. Precisamente la indeterminación de la voluntad respecto al valor es lo que hace posible que, a partir de las proposiciones estimativas, apoyándose en ellas, se den las proposiciones normativas.

5. LAS PROPOSICIONES NORMATIVAS

Se ha hecho referencia anteriormente a la sistematización lógica que Kalinowski lleva a cabo respecto a las normas jurídicas y morales. Una tarea de particular importancia que la lógica deóntica se propone consiste en desarrollar una técnica para decidir si las proposiciones que estudia son lógicamente verdaderas o no, cuestión ésta que corresponde en lógica al clásico problema de la decisión. La verdad de una proposición es, claramente, una cuestión semántica. Así, en una expresión como $(PB \rightarrow PA) \rightarrow (\neg PA \rightarrow \neg PB)$ ³¹, la verdad puede ser establecida desde la semántica de la lógica proposicional veritativo-funcional; de manera que si hacemos una tabla de verdad tal como se construyen en la lógica proposicional veritativo-funcional, se ve que la citada expresión es una tautología, es decir, una expresión que es siempre verdadera independientemente de su contenido. La semántica de la lógica proposicional veritativo-funcional es, sin embargo, insuficiente para la totalidad de las proposiciones deónticas. Por ello, se desarrolla una semántica propia del ámbito deóntico. No obstante, la semántica de la lógica deóntica aboca a una serie de paradojas. Así ocurre, por ejemplo, con el debatido tema de la obligación derivada³².

La filosofía de la lógica en el ámbito de la lógica deóntica, la reflexión sobre las condiciones de verdad de las proposiciones deónticas señala la necesidad de recurrir a criterios no-lógicos, o criterios externos a la semántica para poder establecer una adecuada definición de verdad semántica y para poder superar las paradojas.

5. 1. Imposibilidad de justificación racional de las normas: la falacia es/debe.

Los problemas de los sistemas formales cara a la justificación de las normas te-

²⁹ No aparece explícitamente tratada esta cuestión en Kalinowski, pero en función de lo expuesto, pienso que no traicionamos su pensamiento entendiendo que la evidencia empírica es la base de los juicios elaborados por la razón teórica, así como la evidencia prudencial lo es respecto a los juicios de la razón práctica. Por su parte, la evidencia analítica no encaja exactamente en la dicotomía razón teórica/práctica, ya que hace referencia a juicios prácticos tanto como teóricos.

³⁰ Cfr. «El hombre—Ser libre», en G. KALINOWSKI, *Initiation à la philosophie morale*, 44-46.

³¹ Empleo los símbolos lógicos según las convenciones al uso. *P* es símbolo de «está permitido»; *O*, «es obligatorio», y *A* y *B* simbolizan actos, de forma que *PA* se lee como «el acto *A* está permitido».

³² Cfr. especialmente G. KALINOWSKI, *Obligation dérivée et logique relationnelle*: «Notre Dame Journal of Formal Logic» (1964) 181-190. En *Études de logique déontique I* (1953-1969), 73-84.

niendo en cuenta exclusivamente los citados sistemas, ha llevado a algunos autores a postular la tesis de que no es posible la justificación de las proposiciones normativas. Éste es el caso de los defensores de la falacia *es/debe*.

El problema del paso del *es* al *debe* es una de las formas que adopta la llamada falacia naturalista, cuyo *locus classicus* está constituido por el célebre pasaje de Hume: «En todos los sistemas de moralidad con que me he topado hasta la fecha, he notado siempre que el autor procede durante algún tiempo razonando en la forma corriente, y demuestra así la existencia de Dios o hace observaciones relativas a asuntos humanos. Pero, de pronto me sorprende encontrar que en vez de las usuales cópulas *es* y *no es*, descubro que no hay ninguna proposición que no se halle conectada mediante un *debe* (*ought*) o un *no debe*. Este cambio es imperceptible, pero de grandísima importancia. Pues como este *debe* o *no debe* expresa alguna relación o afirmación, es menester que se tome nota de ello y se explique y que, a la vez, se dé razón de lo que parece enteramente inconcebible, es decir, de cómo esta nueva relación puede deducirse de otras, que son enteramente distintas de ella. Pero como, por lo común, los autores no usan esta precaución, me atreveré a recomendarla a los lectores. Y estoy persuadido de que prestar sólo un poco de atención a ella arrumbaría todos los sistemas comunes de moralidad. Veríamos así que la distinción entre el vicio y la virtud no se funda meramente en las relaciones entre objetos ni es tampoco percibida por la razón»³³.

Este pasaje de Hume ha sido interpretado en el siguiente sentido: que alguien se comporte de tal o cual manera es un hecho, susceptible de descripción; el que las cosas sean del tal o cual modo es asimismo un hecho, igualmente susceptible de descripción. Lógicamente, no se puede concluir de tales descripciones que alguien *deba hacer* esto o lo otro o comportarse de esta o la otra manera, o que las cosas *deban ser* de otro modo que como son. Asimismo, el que alguien *deba* comportarse de tal o cual manera, es una prescripción. El que las cosas *deban ser* de tal o cual modo es asimismo una prescripción. No es admisible apelar a hechos o descripciones para demostrar la validez de estas prescripciones, porque entonces se pasa subrepticamente de un nivel lógico a otro. Se apela mas bien a hechos o a descripciones para demostrar otros hechos, y otras descripciones. Y se apela a prescripciones para demostrar la validez de otras prescripciones.

Como han señalado diversos autores³⁴, este problema sólo se plantea una vez que se ha procedido a la desteleologización de la naturaleza, la cual queda reducida a puro hecho³⁵. Por el contrario, en el pensamiento de los clásicos —y en el de Kalinowski— la idea de naturaleza remite inmediatamente a la de teleología, lo que hace imposible que el aludido problema se plantee como tal, puesto que el puente entre las nociones de «ser» y «debe ser» se encuentra precisamente en la idea de fin. Sobre este punto volveremos más adelante.

³³ D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, v. 2, Editora Nacional, Madrid 1977, III, 1, 1.

³⁴ Cfr. M. SANTOS, *En torno al consecuencialismo ético*, en AA. VV., *Dios y el hombre*, Eunsa, Pamplona 1985.

³⁵ Cfr. P. SERNA, *Modernidad, posmodernidad y derecho natural: un iusnaturalismo posible*: «Persona y Derecho» XX (1989) 176-185.

En la base de la acusación de falacia naturalista, no sólo está una inadecuada noción de la naturaleza, sino también del propio entendimiento humano³⁶. En efecto, cuando se restringe éste al sólo entendimiento especulativo, se lo limita al campo del «ser». Así, los juicios que puede emitir son sólo juicios descriptivos de la realidad, y de ahí no parece fácil deducir un precepto, a no ser que medie un acto de la voluntad. Pero si el origen de los preceptos éticos está en la voluntad, la ética carece de un fundamento objetivo, y entonces, efectivamente hay que concluir que se ha pasado arbitrariamente de las proposiciones sobre hechos a las proposiciones normativas.

En efecto, con juicios del tipo «es imposible que un mismo atributo se dé y no se dé simultáneamente en el mismo sujeto y en un mismo sentido»³⁷, no se puede construir una ética ni, mucho menos, resolver el problema de qué es lo que ahora debe hacerse. Si no se conoce la existencia de una vertiente práctica del entendimiento, abocada a juzgar racionalmente sobre aquellas cosas que deben ser hechas, habrá que recurrir a la voluntad para dirigir al sujeto a la acción. Este problema puede derivar hacia la localización de la ética en el terreno de la pura emotividad, o, por lo menos, en el intento de fundar los principios éticos, políticos y jurídicos en el solo consenso.

Por el contrario, si la razón también puede dirigir la acción, o sea, si es capaz de tornarse práctica, querrá decir que la praxis es susceptible de ser guiada racionalmente, y que el hecho de que la ética, el derecho y la política no sean ciencias exactas no las sitúa de por sí fuera del ámbito de lo racional. Esta circunstancia se expresa incluso en el lenguaje ordinario, donde es frecuente oír expresiones como «esto me parece razonable», las cuales suelen emplearse referidas al campo de lo práctico, de las cosas que pueden ser hechas de muchas maneras.

Lo que permite a la razón hacerse práctica es la captación de ciertos bienes, que se le presentan como cosas que deben ser realizadas. Esta captación, como ya se ha indicado, no es el fruto de una larga disquisición, sino una percepción de carácter inmediato, como por ejemplo «el bien hay que hacerlo y perseguirlo», idea que es conocida *simplici intuitu*³⁸ o, como diría Kalinowski, de modo evidente. No se ve, entonces, cómo cabe realizar aquí una inferencia indebida de normas a partir de hechos.

5. 2. El fundamento de las proposiciones normativas.

La cuestión que debemos afrontar ahora es doble. De una parte, hay que exponer cómo resuelve Kalinowski el problema de la verdad de los distintos tipos de proposiciones normativas. En segundo lugar, hay que tratar lo relativo a la justificación racional de las normas.

La concepción de Kalinowski respecto a las normas morales naturales hay que situarla en el contexto de la concepción general de la ley natural dentro de la tra-

³⁶ Cfr. «La théorie humienne de la connaissance», en G. KALINOWSKI, *L'impossible...*, 18-22.

³⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* IV 3: 1005 b 19-21.

³⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Quaestiones disputatae de veritate* q. 8 a. 15c.

dición tomista. La citada postura sostiene que la ley natural está constituida por las proposiciones normativas o preceptos universales de la razón práctica, acerca de las cosas o actos intrínsecamente buenos o malos, en orden al perfeccionamiento natural del hombre en cuanto tal. Estas normas son establecidas por la razón a partir del conocimiento de la naturaleza humana, que tiene a Dios como autor.

Añade esta corriente que, de una manera esencial, la ley se encuentra en el ser que la establece y que mediante ella ordena o dirige los actos humanos. Lo que regula el dinamismo de éstos hacia su fin último se halla, pues, de una manera esencial, en Dios. Como Dios no se mide por el tiempo, la ordenación divina se llama ley eterna; aunque pasivamente considerada, como algo recibido en la criatura, comienza (*in natura hominis*) con el inicio temporal de la criatura misma.

De un modo participado, la ley se halla en quien por ella es regido. Si éste la posee (cognoscitivamente) mediando una inclinación de su naturaleza, la ley se denomina, en este sentido, «natural». Si, por el contrario, se precisa una comunicación o promulgación especial, se denomina «ley positiva», que se subdivide en «divina» u «humana», según que el promulgador sea Dios o el hombre. Estas diversas especies de leyes pueden ser clasificadas con respecto a la natural y, así, decimos que la ley eterna es la ley natural *ante naturam hominis*, y la ley positiva (tanto la divina como la humana), ley natural *post naturam hominis*.

5. 2. 1. La verdad de las normas morales naturales.

Hemos visto que hay tres tipos de proposiciones prácticas que revisten un especial interés: estimativas, normativas e imperativas. De entre ellas la lógica deóntica se centra en las normas, en cuyo seno juegan un papel destacado las normas morales. Las normas morales, tomadas en sentido amplio, se dividen en normas morales naturales, normas humanas jurídicas (en sentido restringido) y reglas de conciencia.

Al tratar de las normas utiliza el pensador polaco la concepción semántica de la verdad de Tarski. En «La proposición “p” es verdadera si y sólo si “p”», sustituiremos “p” por una norma (por ejemplo, «no se debe robar»), entonces obtendremos: «La proposición “no se debe robar” es verdadera si y sólo si no se debe robar», el resultado es sintácticamente correcto y semánticamente significativo. Pero tales reemplazamientos, ¿son válidos?, ¿están filosóficamente autorizados? Todo el problema de la verdad de las normas morales está ahí formulado. Para responder a esta cuestión hay que analizar cada uno de los tipos de normas morales.

La cuestión que se plantea es si podemos sustituir con éxito una norma moral natural en la definición semántica de la verdad de Tarski y, caso afirmativo, qué permite hacerlo. Kalinowski resuelve positivamente el problema e indica que ello es posible en virtud de lo que el hombre sabe de la ley eterna que, aunque es poco, es suficiente para darse cuenta de que la afirmación de las normas que componen la ley natural *post naturam hominis* está racionalmente fundamentada. El filósofo puede acceder a un conocimiento natural, puramente racional, de Dios, como lo testimonia la historia de la filosofía; es más, sostiene Kalinowski que «este conocimiento filosófico de Dios, por limitado e indirecto que sea, nos presenta a Dios

no sólo como el ser por excelencia, sino también y por eso mismo, como la *norma suprema* del hombre»³⁹.

Kalinowski considera establecido filosóficamente que Dios es Ser y Deber-Ser; en función de lo cual «está claro que las normas morales naturales son verdaderas y que las proposiciones normativas que las expresan caen bajo la definición clásica de la proposición verdadera. Pues de hecho nuestros juicios que los contienen y forman la ley natural *post naturam hominis* son conformes con la ley eterna, es decir a la realidad divina óntico-deóntica»⁴⁰. Ello supone que las normas humanas jurídicas deben ser concreciones de la ley natural o, en caso contrario, no son auténticas normas. Pero la cuestión de la verdad de las normas jurídicas la tratamos a continuación.

5. 2. 2. La verdad de las normas humanas jurídicas en sentido restringido.

La concepción de Kalinowski respecto a la ley humana, esto es, promulgada, puede ponerse en relación con la doctrina expuesta por Tomás de Aquino en el tratado de las leyes, donde uno de los puntos más destacables es la fundamentación esencial de la ley humana en la ley natural⁴¹. Este origen condiciona todo el valor moral y jurídico, así como la obligatoriedad y extensión de las leyes humanas, que dejan de ser auténticas leyes cuando van contra la ley natural o no se derivan de ella y en ese caso se habla, en opinión del Aquinate, de *legis corruptio*.

Justifica tal postura indicando que la ley, para serlo auténticamente, tiene que ser justa, y la justicia en las cosas humanas es necesariamente determinada por la razón. Ahora bien, la ley natural es la primera regla de la razón⁴², mediante la cual determina la rectitud o justicia de las cosas, y, por consiguiente, una ley humana será justa en la medida en que se derive o acomode a la ley natural. Esta derivación es exigida también por la estructura misma de la ley humana, que es un producto de la razón, y ésta no puede operar sino partiendo de unos principios evidentes y de premisas anteriormente conocidas, que, en el caso de los actos humanos y de la materia jurídica, no pueden ser sino los preceptos de la ley natural.

La derivación de la ley humana a partir de la ley natural es entendida en Tomás de Aquino de dos modos, como conclusión o como determinación. El primer modo es concebido en paralelo a lo que ocurre con las ciencias especulativas, donde una conclusión se deduce de sus principios. Así, del precepto universal «no se debe hacer daño a nadie», se deduce como conclusión que «no se debe matar». En segundo término, por medio de una determinación o aplicación de los principios comunes de la ley natural, al modo como en la actividad artesana las formas ejem-

³⁹ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 238.

⁴⁰ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 239.

⁴¹ Martyniak, cuya influencia sobre Kalinowski es notable, había publicado un estudio sobre el fundamento objetivo del derecho, que consistía fundamentalmente en un comentario al tratado de *Las Leyes* de Tomás de Aquino.

⁴² *Ratio imitatur naturam*. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I q. 60 a. 5c.

plares comunes se aplican a un efecto especial —por ejemplo, los constructores determinan la figura concreta de una casa partiendo de su idea ejemplar abstracta—, y así, la ley natural manda que se castigue a quien comete una falta; pero el señalar en concreto la cantidad o la forma de la sanción es una determinación que no se halla en la ley natural.

Ambas formas de derivación se encuentran en la ley humana, pero existe una diferencia muy notable entre ellas. Los preceptos o mandatos derivados del primer modo, además de la fuerza obligatoria y coactiva de la ley civil, tienen la fuerza del derecho natural. En cambio, a los que son simples determinaciones de la ley natural, aunque fundamentados en ella, su vigor les viene de la sola ley humana.

Como queda dicho, Kalinowski sigue en este punto la tesis tomista, y así señala que la ley humana comporta dos grupos de normas; en primer lugar, las que no son más que conclusión-aplicación de la ley natural (tales como la prohibición del homicidio en el código penal) y que tienen un carácter mixto (seminatural, semi-positivo). Tales leyes «obligan en el fondo en razón de la fuerza obligatoria de la ley natural de la que ellas son conclusiones»⁴³; aunque el homicidio no estuviese contenido en el código penal, estará prohibido por ley natural. Si las normas de la ley natural son verdaderas o falsas, también lo son éstas de que hablamos, el problema de la verdad de este tipo de normas es resuelto al hablar de la verdad de las normas naturales.

El segundo grupo de las normas en que consiste la ley humana, que Kalinowski llama normas-complemento, son las promulgadas por el hombre en virtud del poder legislativo autónomo, conferido por la propia ley natural, donde un ejemplo es la norma «en España se debe conducir por la derecha». Sobre ellas dice Kalinowski que «al igual que las normas-conclusión son verdaderas en cuanto conformes con normas naturales, las normas -complemento lo son también en cuanto adecuadas a la ley natural»⁴⁴. Al iniciar la doctrina tomista sobre el particular hablamos de «determinación» siguiendo la terminología usada por el Aquinate, mientras que Kalinowski habla de «complemento» o, para ser más exactos de «normas-complemento» (*normes-compléments*). Pero, evidentemente, se trata de la misma concepción⁴⁵.

Respecto a las normas-complemento, hay que hacer notar que la ley natural obliga de manera general a realizar lo que es propicio para el bien común; así pues, contiene la norma «hay que circular por la derecha o por la izquierda», pero no contiene ninguna norma categórica a este respecto. Por ello las normas de circulación en España e Inglaterra, siendo contrarias, se fundan ambas en la ley natural sin ser simple conclusión. Igual que las normas-conclusión, las normas-complemento se fundan, en última instancia, en las naturales y de ahí su verdad o falsedad.

Es importante caer en la cuenta de que las normas-complemento se diferencian

⁴³ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 240.

⁴⁴ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 241.

⁴⁵ Cfr. sobre este particular las caracterizaciones respectivas que llevan a cabo Tomás de Aquino y Kalinowski en TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II q. 95 a. 2, y G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 239-240.

de las normas-conclusión en que en las primeras interviene (por delegación concedida por la ley natural) la voluntad del legislador, ya que la mera adecuación a la ley natural no basta (como ocurre en las normas-conclusión) para hacerlas verdaderas. En caso contrario, habría que concluir que dos proposiciones como: 1 —se debe conducir por la derecha— y 2 —se debe conducir por la izquierda (o, lo que es lo mismo, no se debe conducir por la derecha)—, serían ambas verdaderas al mismo tiempo y respecto al mismo aspecto; pero la voluntad del legislador introduce un elemento temporal y relativo que impide, en este caso, la contradicción.

5. 2. 3. La verdad de las reglas de conciencia.

El término castellano conciencia, así como el inglés *conscience* o el francés *conscience* provienen del latín *cum-scientia*, el cual remite a un conocimiento (*scientia*) simultáneo (*cum*) de dos elementos: el acto humano y la ley que regula tal acto.

La conciencia es considerada en el pensamiento clásico como regla próxima subjetiva de moralidad que implica una participación humana de la ley eterna⁴⁶. En este sentido, hay que tener en cuenta que el acto humano, considerado como humano, sólo puede regularse mediante el conocimiento, es decir, por un dictamen de la razón práctica, en el cual el conocimiento de la ley eterna, expresado en la ley natural o positiva, es aplicado a un caso concreto, de tal manera, que el propio dictamen es la conclusión de un silogismo cuyas premisas son, respectivamente, un precepto general y el juicio que formula la condición moral de dicho acto. En otras palabras, podemos caracterizar a la conciencia como el juicio de la razón práctica que, a partir de la ley moral, dictamina acerca de la bondad o malicia de un acto concreto.

El estatuto de las reglas de conciencia no requiere un tratamiento especial. Pueden ser de dos tipos; en primer lugar puede tratarse de conclusiones de normas heterónomas, esto es, resultado de un juicio de la razón práctica, tomando como premisa una norma jurídica o moral categórica del tipo «no se debe conducir por la izquierda». En este caso, la regla de conciencia «debo conducir por al derecha» es verdadera, mientras que la contraria es falsa; en cualquier caso, por esta razón, son verdaderas o falsas en función de su conexión, en última instancia, con la ley natural.

El segundo tipo de reglas de conciencia aparece cuando éstas son libremente establecidas por el agente, dotado por la ley natural de una delegación análoga a la que poseen los gobernantes. En este caso, la regla de conciencia es resultado de un juicio de la razón práctica, tomando como precisa una norma jurídica o moral del tipo «se debe conducir por el carril de la derecha o por el carril de la izquierda» (en el supuesto de un caso concreto de una calzada con dos carriles en la misma dirección). En este caso, por un procedimiento similar al indicado para el gobernante, volvemos a establecer que son verdaderas o falsas: «Así podemos concluir que todas las normas morales son verdaderas o falsas y que la condición

⁴⁶ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II q. 19 a. 4: «Quae autem ratio humana sit regula voluntatis humanae, ex qua eius bonitas mensuratur, habet ex lege aeterna, quae est ratio divina».

de la verdad de una proposición moral normativa es la que establece la definición clásica de verdad»⁴⁷.

5. 2. 4. El conocimiento del principio constitutivo de la moral.

El fundamento de las normas estriba, según Kalinowski, en la captación de la evidencia de las mismas. Ahora bien, ¿sobre qué recae tal evidencia? En el caso de una norma segunda, es claro que no recae sobre ella misma, sino que se apoya en la evidencia de la norma primera que sirve de premisa al silogismo normativo, cuya conclusión está constituida por la norma segunda en cuestión.

¿Qué ocurre con las normas primeras? En este caso, hablamos de evidencia analítica, evidencia que, recordémoslo, significa que la verdad de la norma se impone tras comprender el contenido de los conceptos que intervienen en la proposición en que tal norma es expresada. La norma primera «no se debe matar» o «no debo matar aquí y ahora a tal persona» es evidente, con evidencia analítica⁴⁸. Ello quiere decir que, para reconocer su evidencia, debe ser captada la significación de la acción de matar, así como el significado de los conceptos de bondad y maldad. Visto esto, aparece como evidente que «no se debe matar» es una norma verdadera. Lo problemático aquí es, pues, qué es bueno, qué es malo y cómo el hombre se hace consciente de la bondad o maldad de una acción.

Este punto remite a la consideración de la ley natural. Así, dice Kalinowski que «las normas primeras y sus consecuencias próximas constituyen la ley llamada “natural”, siendo la naturaleza del hombre el factor que permite captar directa o indirectamente su verdad»⁴⁹. Esto último, apunta a aquello que nos permite un acceso filosófico a la ley natural: la naturaleza humana.

Podemos decir que una norma primera se no presenta como conclusión⁵⁰ de un silogismo donde la *sindéresis* capta el primer principio de la razón práctica: «*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*». De ahí que podamos decir que «el hábito de los primeros principios de la razón práctica es, no sólo garantía de la rectitud del conocimiento moral, sino piedra de toque de la verdad práctica alcanzada»⁵¹.

Ahora bien, tal como fue puesto de manifiesto más arriba, «*bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum*» no mueve por sí mismo a la acción. Requiere, además, que una determinada acción sea captada como *hic et nunc* buena

⁴⁷ G. KALINOWSKI, *Le problème de la vérité en morale et en droit*, 243.

⁴⁸ En este caso, la evidencia analítica halla su fundamento en la evidencia prudencial, con la que captamos el valor «malo» referido a la acción de matar.

⁴⁹ G. KALINOWSKI, *Obligations, permissions et normes. Réflexions sur le fondement métaphysique du droit*, 343.

⁵⁰ En cuanto que es primera, una norma es admitida en el sistema directamente, no como conclusión. Pero recuérdese que las normas se fundamentan en las estimaciones y las estimaciones, en la evidencia, y la evidencia requiere la captación de la bondad o maldad de la acción a que se refieren. Así, «no se debe matar» es una norma primera que se fundamenta en la estimación primera «matar es malo»; pero, ¿cómo sabemos que matar es malo? Esto es precisamente lo que tratamos de poner en claro aquí.

⁵¹ I. CELAYA, *La sindéresis, principio de rectitud moral*, en AA. VV., *Ética y teología ante la crisis contemporánea*, 130.

o mala. Así, el juicio de valor sobre una acción en general (matar) o sobre una acción concreta (matar aquí y ahora a este hombre), debe ser puesto como premisa menor, donde la mayor es el citado principio. Así, obtenemos una conclusión normativa: «no se debe matar» o «no debo matar aquí y ahora a este hombre», según los casos. De esta forma se obtiene la norma primera correspondiente.

No obstante, subsiste un problema. En el proceso descrito, la estimación moral pone de manifiesto la bondad o maldad de una acción (concreta o genérica); pero, ¿en función de qué es buena o mala tal acción? La respuesta, según Kalinowski, sólo puede formularse en un marco teleológico.

Siguiendo a Veatch, podemos decir que «así como las plantas y los animales tienen todos ellos sus estados naturales de perfección y madurez, hacia los que su mismo ser se halla ordenado y orientado, tendiendo naturalmente a lograr la plenitud de su desarrollo con tal que no lo estorben condiciones adversas, así también es presumible que el hombre tenga su fin peculiar, su perfección natural característica, hacia donde tienda su vida y a cuyo logro se dirija naturalmente»⁵². La naturaleza humana, como toda naturaleza tiene un fin que, como fue señalado, consiste en el bien de tal naturaleza o, por decirlo de otro modo, el bien es el fin de la naturaleza: *Natura est plenitudo rei*⁵³.

El fin, por tanto, no se elige, sino que viene dado por naturaleza. Lo bueno es, pues, aquello a que se tiende naturalmente. Así, el primer principio de la ley natural es el que se funda en la misma razón de bien: *bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum* y, explica Tomás de Aquino, «sobre éste se fundan todos los demás preceptos de la ley moral natural [...] Y puesto que el bien tiene razón de fin, y el mal razón de su contrario, se sigue que todo aquello a lo que el hombre tiene una inclinación natural es naturalmente aprehendido como bien por la razón, y en consecuencia como algo que debe practicarse, evitando lo que le es contrario [...] Entre estas inclinaciones del hombre al bien *secundum naturam*, se encuentra en primer lugar una común a las demás sustancias: la tendencia a conservar su ser según la naturaleza. Y, de este modo, pertenece a la ley natural todo lo que ayuda a la conservación de la vida humana, y a evitar lo que la contraria. En segundo lugar, hay en el hombre unas inclinaciones más específicas, comunes sólo a los animales: y así están dentro de la ley natural aquéllas que la naturaleza enseña a todos los seres animados, como es la unión del hombre y la mujer, la educación de los hijos, etc. En tercer lugar, tiene el hombre una inclinación natural propia suya, la de vivir en sociedad: y así entra en la ley natural todo lo referente a esta inclinación, como la necesidad de evitar la ignorancia, de no ofender a los otros con quienes debe convivir, etc.»⁵⁴.

Sintetizando lo expuesto, podemos decir que el hombre tiene una naturaleza

⁵² H. B. VEATCH, *Ética del ser racional*, Labor, 3a. ed., Barcelona 1972, 43.

⁵³ Aristóteles (*Física* I 4: 187 b 6) lo formula así: «Quod plus unumquodque habet hoc videtur esse natura rei», puesto que la naturaleza es el principio de operación esencial y por lo tanto el núcleo ontológico de las cosas.

⁵⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I-II q. 94 a. 2c. Kalinowski desarrolla el contenido de la ley natural siguiendo paso a paso este texto tomista. Cfr. G. KALINOWSKI, *Initiation à la philosophie morale*, 118-145.

ordenada a un fin, donde el fin es dado por la naturaleza y consiste, precisamente, en el bien de su naturaleza. Por otra parte, nos vemos impelidos por naturaleza a la acción, si bien se trata de una inclinación a obrar en general, sin especificación de la acción concreta que debemos llevar a cabo aquí y ahora. ¿Cómo se da tal especificación? En función de la razón, de las circunstancias históricas, situación concreta del agente... Pero es la razón la que tiene la misión de juzgar cuál es el bien, en función de la circunstancia, situación, etc.

Así, indica Kalinowski que «el hecho de tener una razón que tiende naturalmente a la verdad y a la belleza tiene una significación deontológica. Significa que no solamente el hombre es capaz de conocer la verdad y de gustar la belleza, sino también que el hombre debe hacerlo en la medida de sus capacidades. *Si el hombre posee un intelecto, debe formarlo y desarrollarlo en el plano del conocimiento científico y filósofo* (desde la óptica sobrenatural se añadiría: teológico), *y en el dominio estético*»⁵⁵.

La cuestión de la especificación a obrar de un modo u otro plantea el problema del acierto en la elección de lo que se debe obrar. El hombre es libre y puede, por ello, obrar mal, este es, obrar de modo que sus actos le aparten paulatinamente de la perfección requerida por su naturaleza. También puede actuar del modo opuesto y, en tal caso, el hombre se convierte en un ser virtuoso, donde la virtud es entendida «como la *disposición que hace al hombre capaz, de una manera duradera, de obrar eficazmente en vistas a su perfección moral*, es decir, en vistas a la plenitud de su ser»⁵⁶, siendo la plenitud de su ser, precisamente, el bien o fin requerido por su naturaleza.

De manera que, como se ha visto, la búsqueda del fundamento de la verdad de las normas remite al silogismo normativo que, en el caso de las normas primeras, requiere apoyarse en una estimación, estimación primera en última instancia, que encuentra su justificación en la evidencia. Por su parte, la evidencia respecto a las nociones de bondad o maldad de una acción, encuentra su fundamento en la naturaleza humana concebida de una manera teleológica.

Una consideración atenta del ámbito en el que nos movemos al hacer estas últimas consideraciones, pone de manifiesto que se trata del campo del saber que habitualmente denominamos metafísica. Precisamente, con ello pretendemos mostrar que Kalinowski ha llegado desde la consideración de la verdad de las normas (ámbito de la lógica deóntica) hasta la metafísica concebida como disciplina fundante del orden normativo.

MANUEL BALLESTER

Elche, España.

⁵⁵ G. KALINOWSKI, *Initiation à la philosophie morale*, 121.

⁵⁶ G. KALINOWSKI, *Initiation à la philosophie morale*, 164.