

EL PROBLEMA DE LA CERTEZA EN LAS CIENCIAS PRACTICAS

El problema de la certidumbre de nuestro conocimiento práctico —ético o poiético— constituye un problema central de la *metodología* práctica, es decir, de la metodología de la *ciencia* práctica. El problema de la *certeza práctica*: *si hay* certeza práctica y —en caso de una resolución afirmativa— de qué tipo, o *cómo es* dicha certeza. Y constituye un problema central de tal metodología puesto que el método es el camino, o procedimiento racional, por el cual intentamos acceder a la verdad,¹ si es posible *cierta*, del objeto de la praxis.

La caracterización de un método *específico* para las ciencias prácticas, diverso del de las ciencias especulativas, abarca a toda la problemática implícita en la actual discusión sobre la validez de una específica *lógica deontica*. No pretendemos incidir de lleno en tal disputa, sino aportar algunas dilucidaciones que nos parecen condicionantes respecto a ella. Porque si son muchos los problemas que arrastra la referida distinción de una lógica específicamente práctica o deontica,² quizás el más típico y significativo —y presupuesto conceptual de muchos otros— sea éste de definir conceptualmente lo que se entiende por certeza en el ámbito del conocimiento práctico. Puesto que es la nota de *certidumbre* —de certidumbre mediata o inferencial— la que mejor caracteriza al saber científico, parece obligado que una metodología científica se aboque prioritariamente a su conceptualización.

A. Existencia y distinción de la certeza práctica

De lo que se trata es, en efecto, de lograr *certeza*, este estado en el cual la inteligencia se afirma en lo verdadero. Pero cuando hablamos del conocimiento y de la certeza en las ciencias teóricas, sabemos que la condición para esta certeza es la *necesidad* del objeto de conocimiento. Sólo puede ser conocido con certeza —con certeza *científica*— lo que “no puede-no ser”, lo que “no puede ser de otro modo”. Por su parte, al definir el conocimiento práctico, decimos que su objeto es lo contingente-operable. ¿Cómo es posible, entonces, que se pretenda *certeza* en el conocimiento *práctico*? ¿Cómo es posible hablar de *ciencia práctica*?

Frente a este problema, muchos autores han sacado la conclusión que parece obligada: no puede hablarse de certeza en el conocimiento práctico; o,

¹ Al “descubrimiento o prueba de la verdad inteligible mediata”, lo que es el fin de la Lógica o metodología general de las ciencias.

² Un aspecto de tal problemática ha sido abordado ya, por nosotros, al intentar definir al “silogismo práctico” y distinguir sus distintas modalidades (*Sapientia*, XLI, 161, p. 181). Como en esa oportunidad, debemos alertar sobre el hecho de que esta exposición resulta de —y, por otra parte, se aplica a— la docencia de estas materias en la Escuela de Ciencias Políticas de la Universidad Católica Argentina.

si aún pudiera hablarse de tal cosa, no podría pretenderse la misma "intensidad" de certeza, en el conocimiento práctico, que la que provee el conocimiento teórico. El objeto del conocimiento, en efecto, es contingente: ¿cómo hablar de certeza respecto de lo que, en sí mismo, puede ser o no ser, ser de este modo o de otro? Parecería, por otra parte, que para que se diera certeza debería esperarse universalidad en la cosa conocida. Pero el conocimiento práctico versa, precisamente, sobre lo "más concreto e individual": la acción singular. Las situaciones de la existencia son enteramente disímiles: lo que se impone para mí, en una situación dada, puede no imponerse para otro. No existe una norma próxima de acción, idénticamente aplicable en todos los casos. Así pues, en el conocimiento de la acción humana concreta "existe siempre un rastro de duda, de incertidumbre... que otorga a las decisiones humanas... un carácter angustioso, un cierto temblor...".³ En consecuencia —según estos autores— para encontrar certeza en el conocimiento práctico, sería necesario ascender a los principios o normas "universales" del obrar.⁴

Por otro lado, frente a las posiciones mencionadas, que responden, en general, a la línea del pensamiento tradicional, está la de quienes afirman la existencia de certeza científica en el conocimiento de las realidades prácticas, pero ello a costa de anular la específica contingencia de la acción humana. Y esta concepción resulta de la aplicación del *positivismo* sobre las ciencias prácticas. El positivismo, en efecto, pretende para la Sociología y demás ciencias humanas, *el mismo tipo de certidumbre* que el que poseen las ciencias de la naturaleza. No quedaría, pues, sino atribuir al objeto de las ciencias humanas *el mismo tipo de necesidad* que rige en el ámbito de las leyes naturales. Se afirma, así, una certeza en el conocimiento de las realidades prácticas humanas, individuales y sociales.

Por lo que a nosotros respecta, hemos de afirmar que *existe* certeza en el conocimiento práctico —certeza práctica—, que ella es suficiente para fundar una auténtica *ciencia práctica*, pero sin que ello obste al reconocimiento de la contingencia y libertad de la acción humana. ¿Cómo puede sostenerse tal cosa?

Digamos, en primer lugar, que la existencia de certeza en nuestros conocimientos prácticos nos es atestiguada por nuestra propia *experiencia*. Es un hecho, en efecto, que en el juicio sobre las acciones humanas —propias o ajenas, individuales o sociales— no siempre nos encontramos sumidos en la incertidumbre. Es cierto que existe incertidumbre en muchísimos casos, pero no es así siempre. Dudamos, a veces más, otras veces menos, sobre qué es lo que conviene o corresponde hacer; hay veces en que estamos seguros de que se ha actuado como se debía, o también, quizás, de que se ha actuado como *no* se debía. Todo ello nos indica que la certeza en nuestros juicios prácticos *no*

³ C. I. MASSINI, "El conocimiento práctico", *Prudentia Iuris*, 1, agosto 1980, p. 45.

⁴ Con lo cual, podría agregarse, se pasa del plano "práctico" al "teórico", ya que al primero le es esencial la contingencia y concreción del objeto. Dice Massini en el art. cit. "Esta certeza práctica, en razón del carácter contingente y mudable de las realidades prácticas, variables en modo infinito, *no puede obtenerse sino en los primeros principios del obrar*. Sólo en este nivel es posible lograr la evidencia analítica que funda la certeza" (p. 44, subrayado nuestro).

es más rara o infrecuente que la certeza de nuestros conocimientos teóricos. De estos últimos debemos reconocer, también, que la certeza no constituye la situación habitual, sino más bien una situación rara y "privilegiada": habitualmente, nuestros conocimientos teóricos son solamente "probables".

Pero esto mismo, la existencia de certidumbre en el conocimiento práctico, es algo que, contra la interpretación de algunos, corrobora la enseñanza de Aristóteles y de Santo Tomás. También para ambos, el reconocimiento de la extrema contingencia de las realidades prácticas no es óbice para el reconocimiento de la certeza —de un certeza específica— en su ámbito.⁵

Ahora bien, la afirmación de que *existe* certeza práctica, va indisolublemente ligada a la recta conceptualización de *lo que es* la certeza práctica.⁶ Aquí se centra toda la cuestión; porque si el reconocimiento de la existencia de certeza práctica no es óbice para el reconocimiento de la contingencia del objeto de conocimiento, es porque la certeza cuya existencia afirmamos es *de otro tipo* que la certeza teórica. Y esto es lo que no distinguen las posiciones aludidas, ya sea la de los que niegan que haya certeza práctica por no anular la contingencia del objeto, ya sea la de quienes la afirman, pero imponiendo necesidad al objeto: todas ellas conciben a la certeza práctica *al modo de la certeza teórica*. Pero ello no es, sin duda, lo que nuestra experiencia nos revela, ni lo que la doctrina tradicional corrobora. Porque la cuestión sobre la certidumbre del conocimiento práctico, no es si ella es "mayor o menor" que la del conocimiento teórico, sino si es la misma o distinta.⁷

Y bien, puesto que la certeza es un "estado" de la conciencia (del sujeto) cognoscente en relación con la verdad, esta distinción no puede establecerse

⁵ Muchos podrían ser los textos aducidos para demostrarlo, pero hemos de recordar aquí solamente aquel que, por referirse a la certeza prudencial y artística, más destaca la posibilidad de una *certeza práctica de lo contingente*. "Debe saberse —dice S. Tomás— que Aristóteles en el I.VI de la *Ética* pone cinco cosas que se ordenan *siempre* (subrayado nuestro) a lo verdadero, a saber el arte, la ciencia, la sabiduría, la prudencia y la inteligencia; asociándoles dos que se ordenan a lo verdadero y a lo falso, a saber, la sospecha y la opinión. Y las cinco primeras se ordenan sólo a lo verdadero porque importan una rectitud de la razón. Pero tres de ellas, la sabiduría, la ciencia y la inteligencia, importan la rectitud del conocimiento acerca de lo necesario (...) las otras dos, a saber el arte y la prudencia, importan rectitud de la razón acerca de lo contingente..." (*Com. a los Segundos Analíticos*, L. I, lect. 44). Es indudable que las expresiones "que se ordenan siempre a lo verdadero" y "que implican rectitud de la razón" aluden a la "infalibilidad" o certeza que distingue a los respectivos hábitos (tanto teóricos como prácticos), de la opinión y la sospecha.

⁶ En esto tenemos una aplicación de la distinción de "cuestiones": una es la cuestión "an sit" (si existe) de la certeza práctica; otra, ligada a ella, la cuestión "quid sit" (qué es).

⁷ Ciertamente es que Aristóteles y S. Tomás se refieren *también* a una certeza en el conocimiento práctico, "menor" que la certeza científica. Pero se trata allí de conocimientos *de índole teórica* que el conocimiento práctico, de todas formas, incluye: tal el conocimiento de la *realidad* de los hechos, que precede a su valoración. En tal sentido debe interpretarse la cita de la *S. Th.*, II-II, q. 70, a. 2, y la de II-II, q. 60, a. 3, ad 1, aludidas por Massini en el *art. cit.* Refiriéndose a la certeza o duda de los "testimonios", dice S. Tomás: "...el testimonio puede ser inicuo... Por lo tanto, porque no puede en estas cosas poseerse una certeza infalible, no se ha de despreciar la *certeza con probabilidad (probabiliter)* que se puede obtener por el testimonio de dos o tres testigos". Esta "certeza probable" es, obviamente, la que se refiere al conocimiento *de los hechos* "justificables" (conocimiento, pues, teórico), y no al juicio *práctico* que es el que, en este caso, "dice lo justo".

sino sobre la base de la distinción de los modos de la *verdad*. Según sea la verdad de un conocimiento, así será la certeza que, eventualmente, podrá o no adjudicársele.

Pero la verdad del conocimiento teórico o especulativo es distinta a la verdad del conocimiento práctico. Aquélla se define como la *adecuación del conocimiento al ser*, ésta, como *adecuación del conocimiento al "deber ser" o al "apetito recto"*. La certeza es, por su parte, "seguridad en el juicio que expresa lo verdadero". La certeza teórica es, por lo tanto, "seguridad en el juicio que expresa lo verdadero". La certeza teórica es, por lo tanto, seguridad en el juicio que expresa "lo que es" o "si algo es". La certeza práctica será, por su parte, la seguridad en el juicio que expresa el "deber ser" o "si algo debe ser". Esta es la distinción que se nos impone reconocer, como paso previo —o simultáneo— para determinar si existe o no certeza práctica.

Ahora bien, es al último de estos tipos de certeza al que nos referíamos al afirmarla como atestiguada por nuestra experiencia moral. No decíamos, al referirnos a ella, que a veces estemos "seguros" sobre si algo "es o no es", sobre si algo (una acción o un producto humano) existe o no existe, existió o no existió, sino sobre si él debe ser o no, sobre si debió o no debió ser. Y del mismo modo, nuestra incertidumbre en este ámbito no es sobre si algo "ocurrirá o no", sino sobre si conviene o no hacer tal o cual cosa. Esta es nuestra certeza o incertidumbre referida al aspecto *formalmente* práctico de las acciones (lo cual no impide, sin duda, que exista certeza o incertidumbre sobre los aspectos formalmente teóricos de su ser o-no-ser).

Ahora bien, estos tipos de certeza-o-incertidumbre son claramente distintos de los que atribuimos al conocimiento teórico. Lo cual se revela en el hecho de que podemos estar seguros de algo en cuanto a su conveniencia o inconveniencia *práctica*, manteniéndose nuestra incertidumbre en cuanto a nuestro conocimiento teórico de lo mismo. Podemos, así, estar ciertos de que algo *debe ser* aun cuando dudemos de que "vaya a ser". Y, más aún, podemos estar ciertos de que debe ser aunque en el plano teórico estemos ciertos de que *no sea*, ni vaya a ser. Sólo reconociendo esta diferencia —que se remite a la diferencia general entre el conocimiento teórico y el práctico— se explica la existencia en nosotros de sentimientos tales como la "indignación" o el "remordimiento": ambos implican la seguridad moral de que *lo que es*, no *debe ser* (en el primer caso, de una realidad presente, en el segundo, pretérita). Pero si esto es así, entonces la contingencia de las realidades prácticas u operables, no impide la posibilidad de certeza a su respecto. Porque aquello sobre lo que estamos ciertos (*prácticamente* ciertos) no es su formalidad de "ser", sino su formalidad de "deber ser o no ser". La primera es la formalidad que funda el conocimiento teórico; la segunda, es la que funda el conocimiento práctico.

Y si en el conocimiento teórico, para lograr certidumbre debemos abstraer de la formalidad de *contingencia* —porque lo que funda la certeza en ese campo es la *necesidad*— en el conocimiento práctico, por el contrario, para obtener certeza *no debe abstraerse del dato de la contingencia*, porque es una certe-

za referida a algo contingente, *y considerado en cuanto tal*.⁸ Y, más todavía, podemos afirmar que esta contingencia, lejos de ser un impedimento para lograr certeza práctica, es una condición necesaria de lo mismo: porque sólo si algo "puede ser o no ser" (es decir, sólo si es contingente que sea) puede, por su parte, recibir el atributo de *deber ser* o de *deber no-ser*. En otros términos: sólo "debe ser" lo que *puede* ser.

Podemos, a partir de lo dicho, responder a quienes niegan la existencia de la certeza práctica por entender que lo contingente no puede ser conocido con certeza, así como a quienes afirman que existe certeza de las realidades prácticas, pero negando en ellas el dato de la contingencia. A estos últimos se les contesta sencillamente: la certeza que atribuyen es "una certeza teórica" que, lejos de hacer conocer científicamente los fenómenos que menta, los tergiversa. A los primeros, en cambio —que pertenecen al pensamiento tradicional y tomista—, se ha de responder que la atribución de certeza al conocimiento de las realidades prácticas no conduce necesariamente a un *determinismo* de las ciencias prácticas, porque puede hablarse de una certeza "de lo contingente en cuanto tal". Que esto mismo es reconocido por Aristóteles y Santo Tomás al afirmar la existencia de certeza en el conocimiento práctico; y esto no como una certeza "menor" que la teórica, sino "distinta". Si sólo fuera llamada "menor", sería porque se la concibe en la misma línea (o perteneciendo al mismo género) que la teórica: en tal caso mal podría hablarse de certeza, aún "menor", ya que de lo contingente "en cuanto tal" no puede haber certeza teórica alguna. Como consecuencia, puede afirmarse que para encontrar certeza en el conocimiento práctico no es necesario "subir" a los niveles más altos de abstracción y universalidad de la ciencia práctica —como ocurre para la ciencia teórica—. ⁹ Si

⁸ Y, así creemos que tampoco puede aceptarse la opinión de Massini —y de muchos otros— según la cual la certeza práctica, "en razón del carácter contingente y mutable de las realidades prácticas (...) no puede obtenerse, sino en los primeros principios del obrar...", o que "en el orden práctico, a medida que disminuye la generalidad de los principios, y nos acercamos a las conclusiones más inmediatas al obrar concreto, disminuye también la certeza del saber..." (*Ibid.*). Esta opinión implica la asimilación de la certeza práctica a la especulativa y, así, reconoce certeza en el conocimiento práctico, sólo en la medida en que se acerca a las condiciones de la certeza teórica, es decir, a la "universalidad y necesidad"; del mismo modo a cómo el conocimiento teórico de lo contingente alcanza certeza científica sólo en cuanto abstrae, precisamente, de la formalidad de contingencia y retiene las "razones" universales y necesarias de las cosas. Pero S. Tomás es explícito en la distinción entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico de lo contingente. "Se debe considerar —dice— que puesto que el conocimiento de los contingentes no puede tener la certeza que aleja la falsedad en cuanto al solo conocimiento corresponde, lo contingente es omitido por el intelecto que se perfecciona por el conocimiento de la verdad (e. d., por el intelecto teórico). Pero es útil el conocimiento de los contingentes en cuanto (el intelecto) es directivo de las operaciones humanas que son acerca de los contingentes. Por eso a las cosas contingentes las considera el que trata sobre las virtudes intelectuales, solo en cuanto están sujetas a la operación humana (e. d., en cuanto "operables"). De donde, también, sólo las ciencias prácticas son acerca de los contingentes en cuanto contingentes, esto es, en particular. En cambio las ciencias especulativas no son acerca de los contingentes sino según sus razones universales, como más atrás se ha dicho". (*Com. al l. VI de la Et. Nic.*, lect. 3, 1152, subrayado y paréntesis nuestros). Se ve claramente que la certeza (y la noción de ciencia) se aplica al conocimiento práctico en cuanto tal, y no "en cuanto hace abstracción de la contingencia".

⁹ Error en el que incurre también Sampay, al atribuir certeza a la ciencia práctica (política) sólo en el nivel de la "ontología" del Estado, a la que asigna un objeto necesario. La concepción de Sampay merece, no obstante, párrafo aparte, en relación con su afirmación de una "certeza opinativa" —u "opinión con certidumbre"— en el ámbito de

así fuera, Aristóteles y Santo Tomás no habrían atribuido certeza o "infalibilidad" al juicio práctico de la *prudencia*, esto es, al juicio sobre lo más singular, concreto y contingente que existe.¹⁰

B. *Condición objetiva de la certeza en el conocimiento práctico:
la necesidad deóntica*

Al decir que la certeza práctica no exige —sino al contrario— necesidad en el objeto; o que, al contrario, supone contingencia en el objeto —y es certeza de lo contingente *mismo*—, hemos dicho sólo una parte de la verdad. Condicionados por los términos de la polémica, hemos supuesto que "necesidad" y "contingencia", significan, cada uno, una sola cosa. Necesidad: "no poder no-ser"; contingencia: "poder ser o no".

Pero ahora debemos añadir, para caracterizar mejor el concepto de *certeza práctica*, que existe *otro tipo* de necesidad y de contingencia. Y que si la certeza práctica no exige necesidad del primer tipo, *sí* exige necesidad de este otro tipo. Y, en general, hemos de añadir que *siempre* la noción de certeza exige *algún tipo* de necesidad.¹¹ La razón, pues, por la que la certeza práctica es distinta de la certeza teórica, es que la necesidad que la funda es de un tipo específico distinto de la que funda la certeza teórica.

Existen, en efecto, dos tipos de necesidad. Una es la necesidad *de ser*, a la que llamamos, por eso: *necesidad óntica, o entitativa*. Esta necesidad, por ser "del ser" y, por tanto, la más radical u original, es una necesidad *absoluta* (o, también, "categórica"). Y es ella la que funda la certeza de nuestros conocimientos científico-especulativos. Algunas cosas, en efecto, no pueden ser sino como son, y por eso podemos conocerlas —especulativamente— con certeza. (Conocemos con certeza que "el hombre es libre" porque no puede ser que un "animal racional" no lo sea; conocemos con certeza que la suma de los ángulos de un triángulo es de 180°, porque la naturaleza del triángulo es tal, que no puede no tener esta propiedad).

Pero otro es el tipo de necesidad que puede existir en las cosas que no son, sino en cuanto el hombre las *hace* o las *obra*. Algunas de ellas, en efecto, *deben ser*. Y si deben ser, entonces —como hemos dicho— no *son* necesariamente, en el sentido de que no puedan no ser. No tienen necesidad en el sentido de la necesidad óntica a la que hemos hecho referencia. En este sentido son, al contrario, contingentes: "pueden no ser". Son necesarias, sin embargo, en el sentido de que *sin ellas, otra cosa* no podría ser. Esta "otra cosa" es la que,

la "Teoría del Estado" o "Sociología política". Sampay reconoce, en efecto, una certeza en el conocimiento de lo contingente, certeza que atribuye al conocimiento político empírico de la Teoría del Estado. Pero esta certeza es de índole teórica y no práctica: es la certeza en el conocimiento de los hechos que *son* o *han sido* y que, por lo tanto, "ya no pueden ser de otro modo". Pero una tal necesidad —que ciertamente es reconocida por Aristóteles— no puede ser fundamento de *ciencia* alguna; ni tampoco de "certeza", a no ser la del conocimiento sensible inmediato del hecho. Por lo demás, creemos que la expresión "opinión con certidumbre" debe ser rechazada como intrínsecamente contradictoria. (Ver SAMPAY, A. E., *Introducción a la Teoría del Estado*, L.II, c.2 y 3).

en las operaciones humanas, llamamos un *fin*.¹² Ahora bien, lo necesario para un fin es un *medio*. La certeza práctica se funda, pues, en una necesidad, de este tipo: en la necesidad de un medio para alcanzar un determinado fin; lo cual expresamos diciendo que “un medio” —“tal” medio— *debe ser* para que un fin —“tal” fin— sea.

Así decimos, por ejemplo:

“Un material rígido debe emplearse, para transmitir el movimiento del pistón a las ruedas” (porque es obvio que *si no se empleara un material rígido, el movimiento no se transmitiría, y el vehículo no se movería*).

Notemos, pues, que este nuevo tipo de necesidad que aquí aparece significado en la expresión “debe ser”, siempre está aludiendo al *fin*, en este caso el fin *para el cual* es necesario aquello que “debe ser”. Lo significado por el “deber ser” es, pues, un medio. Y así, esta necesidad es distinta de la necesidad óntica, o “del ser”. Es la necesidad “del fin”, a la que llamamos, por eso, *necesidad teleológica*. Si la necesidad anteriormente vista es absoluta, ya que expresa lo que no puede, en absoluto, no ser, ésta otra es relativa o *condicional* (o “hipotética”), ya que es una necesidad *que admite el no-ser*: porque el medio debe ser, sólo si el fin, por su parte, es propuesto o intentado. Si este último no lo es, tampoco el medio lo será. Yo puedo, indudablemente, decir que “un material rígido debe ser empleado para que el movimiento se transmita a las ruedas y, así, el vehículo marche”. Pero “que el vehículo marche” no constituye una necesidad absoluta: puedo proponerme, o no, trasladarme mediante vehículos (porque puedo también trasladarme a pie o a caballo, o no trasladarme en absoluto).

Vemos, pues, a este nuevo tipo de necesidad, ligado a la idea de “medio”. Es necesario, decimos, un medio sin el cual el fin no podría ser. Se manifiesta en ello la importancia *práctica* de esta necesidad.¹³

Pero tratemos ahora de ceñir un poco más el concepto de este nuevo tipo de necesidad. ¿Es que las cosas necesarias en este sentido se nos aparecen siempre como medios-para-un fin? Si así fuera, parecería que sólo el conocimiento de los medios podría alcanzar certeza práctica. ¿O será, más bien, que también

¹⁰ Las referencias a la certeza o infalibilidad del juicio del “hombre prudente” abundan en la obra de Aristóteles y en la de S. Tomás (cfr. nota 5).

¹¹ La certeza se identifica, casi, para S. Tomás, con la necesidad del objeto, cuando dice, comentando a Aristóteles: “...y porque es conocimiento cierto agrega (Aristóteles): *y que no puede ser de otro modo*”. *Com. a los Segundos Analíticos*, L. I, lect. 4.

¹² Decimos “en las operaciones humanas” sin por ello negar, por supuesto, que también los fines actúan en las operaciones de la naturaleza como auténticas causas, cuyo conocimiento funda las ciencias. Pero es distinto el modo de operar del fin en los actos humanos, como se explica en la nota siguiente.

¹³ El fin actúa como causa también en la naturaleza, y es fundamento, así, de un conocimiento teórico. También allí, el conocimiento científico de los medios se hace por resolución en la causa final (el riñón actúa como actúa *porque* su finalidad es expeler las sustancias tóxicas). Pero la realidad del medio no queda afectada por la contingencia, como en la acción humana, porque la naturaleza no es libre para proyectar medios “alternativos”, ni para proyectar-*o no* los fines. Una importante profundización del tema surgiría del análisis de esta distinción.

los fines pueden ser necesarios —en el sentido de *debidos*—, pero que este tipo de necesidad *se nos manifiesta* más claramente en la necesidad de los medios-para-el fin? No parece, en efecto, que siempre lo que se nos manifiesta como necesario en este sentido, es decir, como *debido*, sea un medio. A veces, las cosas debidas —debidadas y que pueden no ser— son *fines*. “Amar a Dios sobre todas las cosas” no es, indudablemente, un “medio” entre los actos humanos. Es un fin. Y es un fin *debido* que puede no ser. No se ama a Dios, en efecto, “para lograr otra cosa” —y si así se lo hiciera, ya no se lo estaría amando “como es *debido*”.

Reconozcamos, pues, que no todo lo *debido* (necesario en sentido práctico) es medio, sino que es en los medios donde más próximamente *se nos manifiesta* este tipo de necesidad. Pero si esta necesidad de “deber ser” se nos manifiesta más fácilmente en el ámbito de los medios es, sin embargo, en el de los fines *donde su concepto alcanza un sentido más riguroso y esencial*.

Si reflexionamos bien sobre la relación entre medios y fines y sus “necesidades” relativas, veremos que la necesidad del medio-para-el fin se nos manifiesta más fácilmente por el hecho de que la necesidad *de ser* del medio es meramente condicional por referencia al fin. Queda en ello revelada la *contingencia entitativa* de lo que, por otra parte, es *necesario* con necesidad teleológica. El medio, en efecto, es necesario *para* que el fin sea, y puede, así, *ser necesario sin ser*: porque él mismo no será si el fin no es propuesto.

Ahora bien, esto que *se revela* en los medios, es lo que ocurre también con los fines, es decir, con *ciertos* fines, y de forma mucho más radical: que aunque no sean medios (aunque no sean hechos “para” otra cosa) *pueden ser necesarios aunque no sean*.¹⁴ Porque un acto como el de “amar a Dios” es *debido* aunque pueda, sin duda, no darse, aunque nunca jamás se diera. Y como esto de lo que se trata es un fin, su necesidad ya no queda condicionada por fin ulterior alguno, sino que es, como la necesidad óptica, una necesidad absoluta o categórica. No, sin duda, *entitativa*, porque es algo que puede no ser: es absoluta en sentido práctico. Esta necesidad, pues, ahora depurada de su aspecto “entitativo” que se manifiesta en los medios, y encontrada en forma radical en su manifestación en los fines, puede ser llamada por su verdadero nombre. La llamamos *necesidad deóntica*. Lo que significa, etimológicamente, necesidad “de lo que conviene” o “corresponde”, necesidad de “lo debido” (del verbo impersonal griego *dei*). Y así, esta necesidad, necesidad deóntica, abarca a todo el orden práctico humano: fines y medios, pero se realiza más plenamente en los fines (aunque se nos revele más fácilmente en los medios). Como se verá, en efecto, la necesidad deóntica, expresada en la fórmula “debe ser”, adquiere un sentido mucho más radical o “fuerte” cuando está referido a los

¹⁴ Y de este modo, esta necesidad queda afirmada, como condicional, *en cierto modo* en la línea de la necesidad *óptica*: si el fin no es *propuesto*, el medio no *será*, y si el medio *es* es para que el fin *sea*. En la expresión: “el medio debe ser (para que el fin sea)” el acento está puesto en el *ser*; y por eso este “ser debido” es dicho “condicional”. En el “deber ser” del fin, el acento está puesto, más bien, en el verbo “deber”.

¹⁵ Después de todo lo dicho, no es necesario aclarar que la contradicción es aquí sólo aparente: porque el “poder no ser” contradice a la necesidad entitativa, y no a ésta que es necesidad deóntica.

finés, a *cierto tipo de fines*. Son éstos los fines que hacen a la perfección global humana (fines éticos o "valores"), y de los cuales puede decirse que *indefectiblemente deben ser* (es decir, su "deber ser" no es condicionado ni hipotético) aunque, sin duda, *pueden no ser* (es decir, aunque sean entitativamente contingentes, como todo "operable").¹⁶

Vemos, así, que ésta es la necesidad que funda nuestra certeza práctica tal como la hemos definido distinguiéndola de la teórica. Estamos "ciertos" de una verdad práctica, o podemos estarlo, sólo cuando ella nos expresa una auténtica necesidad *deóntica*. Pero en esto hay que ser rigurosos: hablamos de verdad *formalmente* práctica, porque en el conocimiento práctico total, puede haber instancias que no sean formalmente prácticas: en tales casos la certeza posible ya no será práctica ni fundada en la necesidad deóntica, sino entitativa.

Y, al contrario, la *incertidumbre* práctica no es la que se deriva del "poder no-ser" de la cosa. Es la que se deriva del "poder *no-deber ser*" de la misma; de la que llamaríamos su "contingencia deóntica". Dudamos de una acción —dudamos de ella "formalmente" en cuanto "operable"— no cuando no sabemos si va a ser o no, o si ha sido o no, sino cuando no sabemos si debe ser o no. Y entre estos extremos de la certeza y la duda encontramos —igual que en el conocimiento teórico— toda una gama de "certezas" e "incertidumbres" mayores o menores. Y en estas diferencias *cuantitativas* de seguridad o inseguridad en el juicio, podremos distinguir los estados generales de la *opinión* y la *sospecha*. Pero estas diferencias cuantitativas se dan en el marco de una diversidad cualitativa específica: la que distingue la certeza (o la incertidumbre) práctica de la teórica.

La *opinión práctica* es, así, un "juicio emitido con temor a equivocarse" *acerca del deber ser o no de algo*. Su defecto de certeza no es el derivado del

¹⁶ Queda así invalidada la crítica que hace Kant a la ética finalista tradicional, a la que imputaba el no haber reconocido el valor del "imperativo categórico"; es decir, de "lo que debe ser *absolutamente*". Sin abdicar de la ética de fines y medios, Aristóteles y Sto. Tomás supieron reconocer en ella imperativos categóricos referidos, precisamente, a los fines, o a ciertos fines: los que Aristóteles llamó "fines-finales". Debe reconocerse, en efecto, que las nociones de "medio" y "fin", son, en algunos casos, relativas: hay fines que sólo lo son respecto a los medios subordinados, pero que a la vez son medios con respecto a fines superiores: la "victoria" es, por ejemplo, el fin de la estrategia, a la que se subordinan en carácter de medios todos los ordenamientos castrenses; pero ella, a su vez, se subordina a los bienes superiores de la paz y la justicia. Muchos de estos "fines", en la medida en que participan de la "razón" de medio, son objeto de una necesidad meramente condicional. Pero no es así en todos los casos, puesto que hay fines que lo son "absolutamente" y cuya necesidad deóntica es, entonces, incondicionada: como la acción virtuosa, que no es realizada *para* "ser feliz". Y también los actos conducentes a estos fines, aunque tienen cierta razón de medio, resultan necesitados absolutamente (incondicionalmente debidos) por esta referencia. Dice, a este respecto, Casaubon: "El fin, aunque de una forma cuasi-hipotética a la proposición normativa para el fin F... debe ser P, no hace que *el deber ser material de P* sea solo una hipótesis moral o jurídica, ni crea una obligación solo hipotética, si tal Fin es valioso de por sí, o relativo a un Fin último valioso de por sí y con exigencia ética absoluta (contra Kant). Kant confunde la ética finalista auténtica con una pseudo-ética sólo hipotética en su obligatoriedad (...) ello es confundir la finalidad ética, inscrita en la naturaleza misma del hombre y en sus radicales tendencias a fines en último término autovalentes (...) con el carácter verdaderamente hipotético de la 'prudencia de la carne'..."; J. A. CASAUBON, "Estudio crítico sobre lógica del ser y lógica del deber ser en la teoría egológica", *Ethos*, 2/3, 1978, p. 39.

“poder no ser” sino del “poder no deber ser” de la cosa; su “dosis” de certeza es la que deriva, no de la *probabilidad de ser*, sino de la *probabilidad de deber ser* de la misma cosa. “Opinamos” *prácticamente*, por ejemplo, cuando afirmamos (con temor a equivocarnos) que es “mejor” hacer esto que aquello.¹⁷

Nos hemos referido a la “certeza práctica”, en general, y debemos ahora aclarar que la certeza puede atribuirse a distintos actos y hábitos cognoscitivos. Así sabemos, para el conocimiento teórico, que puede haber certeza científica y certeza “de fe”. ¿Puede aplicarse la fundamentación que hacemos de la certeza práctica en la necesidad deóntica, a la *ciencia práctica*? ¿Puede, en otros términos, hablarse de ciencia práctica por referencia a la verdad deóntica? Con Casaubón, pensamos que sí,¹⁸ y pensamos que con esta referencia a la necesidad, a “este modo” de la necesidad, se salva la exigencia común a toda ciencia, que es la que pide para ella (para el “scire” o “saber”) una certeza fundada en la necesidad del objeto, y se resuelve la dificultad que preocupa a los epistemólogos de la Política y demás ciencias prácticas: ¿cómo hablar de “ciencia” cuando se presupone la *contingencia* del objeto conocido?

Habiendo sentado esta afirmación teórica: que puede hablarse de certeza científico-práctica, en la medida en que el objeto presente necesidad deóntica, dejamos para otra ocasión la exposición del modo como este fundamento modifica la estructura de las ciencias prácticas con relación a las teóricas.

FEDERICO MIHURA SEEBER

¹⁷ Debe deslindarse pues, también respecto de la “opinión”, lo que es formalmente práctico de lo formalmente especulativo. Y así, cuando Massini habla de “certeza probable” para referirse a los niveles de mayor concreción en el conocimiento práctico (ver nota 7), se está apoyando en una referencia de Sto. Tomás a lo que en el conocimiento práctico hay de teoría, en el caso, al conocimiento de la realidad de los hechos. Ahora bien, respecto de ese conocimiento es que no puede haber más que una certeza “menor” o —en otros términos— “opinión”. Pero es una opinión “teórica”, no “práctica”. Es respecto del “ser” y no del “deber ser” de los hechos. Y se puede dudar de lo primero, estando cierto de lo segundo. Y del mismo modo Sampay, cuando atribuye a su “Teoría del Estado” el carácter de conocimiento “de opinión con certidumbre” ignora la formalidad práctica de la opinión. Llama, en efecto, a tal conocimiento, “de opinión” por estar referido a hechos contingentes, y “con certidumbre” porque es conocimiento de lo ya acaecido. La perspectiva es, pues, en ambos casos teórica, y de ello resulta la contradicción. Porque “conocimiento opinativo” y “conocimiento cierto” se oponen entre sí contradictoriamente. Distinto sería si el autor hubiera reconocido que es posible un conocimiento cierto y no opinativo de lo contingente mismo. Pero entonces su conocimiento de la “Teoría del Estado” habría podido acceder al ámbito de lo científicamente cierto, sólo bajo la perspectiva de lo formalmente práctico. Esto es, bajo la perspectiva del “deber ser”, ya sea ético o político.

¹⁸ “El ‘deber ser’ —dice este autor— indica necesidad, y ello justifica la posibilidad de una ciencia universal y necesaria de lo que debe ser”; CASaubON, *op. cit.*, p. 39.