

## FUNCION DE LA RAZON EN LA ETICA \*

### I. — RAZON ESPECULATIVA Y RAZON PRACTICA

La ética, como las demás ciencias y ramas o partes de la filosofía, es un producto de la razón. Y no sólo la ciencia ética en sí o como doctrina, sino también la ética como praxis, el comportamiento o conducta humana moral, nacen primordialmente de la razón. Esto por otra parte es una banalidad, desde el momento en que afirmamos que todo lo específico en el hombre, como es de modo tan especial su vida moral, tiene su primera fuente en la razón humana. Por algo todos admiten la definición aristotélica del hombre como "animal racional", o la otra versión de Cicerón de que "la razón es la facultad por la que se supone que el hombre se distingue de los animales".

Como todo el *corpus* de la filosofía, la ética recibe su primera y fundamental estructuración en el pensamiento griego. La filosofía helénica es la que ha construido también, sobre todo por obra de Aristóteles, las nociones, términos y categorías básicas referentes a las doctrinas éticas que han sido recibidas a través de los siglos en el pensamiento occidental. En ella y en su continuación por los autores romanos también encontramos el significado original

---

\* Sin pretensión alguna de documentación bibliográfica, ofrecemos estos análisis sobre cuatro modos tan contrastantes de entender la función de la razón práctica en la estructuración de la ética, quizá los más representativos en la historia de las ideas éticas y que presentan la visión tan diversa de cuatro grandes concepciones éticas. Podrían haberse seleccionado también otros sistemas morales más conocidos; pero no entran como éstos tan a fondo en el problema de determinar esta intervención nuclear de la razón en la construcción y desarrollo de la ética, ni por otra parte presentan tal contraste de divergentes opiniones. La teoría de Toulmin ofrece especial significación, porque en ella confluyen las últimas corrientes del utilitarismo y positivismo modernos, y evidencia cómo va a desembocar su radical empirismo en notoria disolución de la filosofía y de la ética, agotando así sus pretensiones científicas.

Los textos citados sobre Kant pueden verse en nuestra *Historia de la Filosofía*, t. IV. Los referentes a Ortega se encuentran en la *Historia de la Filosofía española*, t. II, y en la obra de S. RAMÍREZ, *La filosofía de Ortega y Gasset* (Barcelona, 1958), amén de otros tomados de su colección de Obras Completas. En cuanto a los textos de Toulmin y de los autores de la filosofía analítica, además de la propia obra de Toulmin, *El puesto de la razón en la Ética*, pueden verse con extraordinaria amplitud y profusión alegados en la magnífica y reciente obra de MODESTO SANTOS CAMACHO, *Ética y filosofía analítica. Estudio histórico-crítico* (Pamplona, EUNSA, 1975).

de los términos que conciernen a la función de la razón en la elaboración de las doctrinas éticas, a través de su doble dimensión de razón especulativa y razón práctica. Vamos a señalar brevemente estos conceptos, comenzando por la noción básica de razón en general.

a) La *razón*, término usado en toda la filosofía, traduce la palabra latina *ratio*, que parece ser de la misma raíz de *ratus* =pensado, establecido o calculado. En el lenguaje filosófico latino entró con Lucrecio y Cicerón a traducir las voces griegas *logos*, *noûs*, *diánoia*, y de ellas recibe su significado. En su acepción fundamental y referida al hombre indica la facultad de conocer discursiva, que razona y juzga. Es lo que expresa también el *logos* griego, que en su acepción original significa *discurso* (de *legeîn*= hablar y a la vez recoger, comparar), y de ahí la facultad misma de pensar y argumentar, de la que se originan el discurso y el pensamiento. Este *logos* griego designa a la vez el discurso exterior, o la palabra, y el concepto o pensamiento que en él se expresa.

La *ratio* latina tradujo también las acepciones más universales del *logos*. Heráclito habló de un *logos* inmanente al cosmos, que los estoicos lo expresaron como una *razón* universal y divina, una suerte de alma cósmica, de la que participarían las razones particulares de los individuos; éstas serían las llamadas *raciones seminales* (*logoi spermatikoi*) que, según Séneca, son una parte del espíritu divino infundida en el cuerpo del hombre, y de las que hablaron los Padres como los gérmenes de las cosas impresos por Dios en la naturaleza. La especulación de Filón transformó por fin este *logos divino* (*theios*) de la tradición griega en el Dios personal de la revelación hebrea, concepto que fue asimilado por S. Juan en su Evangelio para designar el Verbo, el Hijo de Dios que procede del Padre por vía intelectual, como imagen suya. El mismo Filón distinguió en el *logos spermatikos* de los estoicos el doble momento del *logos* en sí (*logos endiathétos*) y *logos* proferido (*logos proforikós*) que constituye la inteligibilidad del mundo; distinción que se aplica al doble aspecto de la razón humana antes mencionada, como facultad del pensamiento (*logos* en *diánoia*) y el *logos kata proforán* o razón que se expresa en el discurso. De ahí que la "razón" exprese también comúnmente el fundamento objetivo inteligible de las cosas o su racionalidad, que da lugar a las expresiones de "razón de ser" y "razón de conocer" o razón suficiente de cada cosa (*ratio essendi*, *ratio cognoscendi*).

Del latín viene también el otro término filosófico para expresar la razón: *intellectus*, *intelligentia*. Traduce más bien el griego *noûs*=inteligencia o mente, que ya también Anaxágoras elevó a primer principio del mundo o *noûs* divino. Su significado originario es algo distinto respecto de la *ratio*. Mientras que la razón expresa la facultad de pensar en su función discursiva y de juzgar (por lo que traduce más bien el griego *diánoia*) el entendimiento, o inteligencia, designa la función intuitiva o de aprehensión primera de las cosas y de las verdades evidentes formuladas en los principios. Sin embargo, este doble sentido es bastante oscilante, y en el uso común tanto la razón como el intelecto se

emplean para significar ambas funciones, tanto de intuición o aprehensión inmediata de las verdades evidentes como del discurso o razonamiento de nuestra facultad de pensar. Los escolásticos empleaban indistintamente *intellectus* et *ratio* para significar todo el ámbito del conocer intelectual, aunque hablaban más del intelecto para el campo de lo especulativo y de la razón para el conocer discursivo y del campo práctico. En la filosofía moderna, en cambio, se habla menos de la inteligencia y se atribuye todo a la razón, a la que se asigna todo el campo del conocer humano, científico y filosófico. Incluso con el racionalismo se ha llegado a absolutizar y en cierto modo a divinizar la razón. En la revolución francesa se rindió culto a la diosa Razón.

b) La *distinción de razón especulativa y razón práctica* tiene su origen también en la filosofía griega. Su sentido podemos esclarecerlo del doble objeto de ambas funciones: la *theoria*, que los antiguos y los escolásticos latinizaron por *especulación* o contemplación, y la *praxis* o actividad práctica. De ambas digamos dos palabras.

La noción de *teoría* proviene de la doctrina platónica de las ideas, objeto del pensamiento. La actividad filosófica consiste en la contemplación de estas ideas y es esencialmente especulativa. Pero aun para Platón no se agota la actividad filosófica en la simple actividad teórica. Siguiendo a Sócrates, para quien conocer el bien es a la vez quererlo, la teoría se hace también *práctica* del bien en el hombre virtuoso, y norma de vida para los ciudadanos en un Estado organizado. El filósofo no obstante es distinguido por su actividad teórica.

Se debe a Aristóteles la distinción y elaboración precisa de estos conceptos. Siguiendo a su maestro, Aristóteles hizo consistir la filosofía en el conocimiento teórico, acuñando la noción de *theoria*, del conocer especulativo de las realidades dadas en el mundo. Esta teoría ya no es contemplación de las ideas subsistentes platónicas, sino de las esencias universales obtenidas por abstracción de la naturaleza. El conocer teórico se vuelve a la naturaleza y sus causas. Para ello son necesarias la *experiencia* y la *ciencia*, cuya doble estructura él también preformó y estableció incorporándolas como parte integrante a la teoría. La especulación filosófica y científica, noción equivalente a esta teoría, ya no sería abstracta y de esencias irreales, sino conocimiento investigador de las realidades dadas en la naturaleza.

Al lado de la teoría y en oposición a ella distingue Aristóteles la *praxis* (de *prattein* = obrar, actuar), noción ligada al término *pragma*=los hechos, y lo *pragmático* o nuestras acciones. En un sentido general, la *praxis* denomina todo cuanto es operable por el hombre, la acción humana en general. Pero a diferencia de Platón (que calificaba todo lo operativo como *poiesis*), Aristóteles distingue en el interior de la acción humana, la *poiesis* (de *poiéin* = latín *facere*) que designa la acción transitiva, productora de ciertos efectos exteriores (sea de las artes mecánicas o técnicas, sea de las artes poéticas o artes bellas) de la *praxis* propiamente dicha, la cual significa la acción humana en cuanto inmanente y voluntaria, la acción moral.

Tales categorías aplicó ante todo a los modos de conocimiento que determinan la clasificación epistemológica de Aristóteles. Así, en la *Metafísica* distinguió las ciencias *teóricas* (teología-ontología, física y matemáticas), de las disciplinas *poiéticas* (las diversas artes) y las ciencias prácticas (ética monástica, económica y política). Las primeras son puramente contemplativas, mientras que las segundas tienen un carácter *técnico*, concerniente a la *téchne*, en que el *homo faber* guiado por dicho conocimiento produce los artefactos externos o las artes bellas, y las terceras mantienen la función normativa con respecto a la acción humana en cuanto libre y moral.

A su vez la diferencia de teoría y praxis se reconduce al principio mismo de la actividad intelectual de la que son objeto, y determina dos funciones distintas de nuestra facultad intelectual. Tal distinción proviene también de Aristóteles, y de él pasó a toda la filosofía. En el libro *De Anima* (III, 10, 433) distingue el intelecto teórico o *nous theoretikos* del intelecto práctico o *nous praktikos*. Como se ha dicho, el *nous* significa en sentido propio nuestra facultad intelectual en cuanto al conocimiento de los principios evidentes, a diferencia de *diánoia*, que corresponde a la función intelectual del discurso, o razón. Por eso los escolásticos lo llamaron de preferencia *intellectus*, traduciendo lo teórico por *especulativo*. Pero en el uso posterior se llamó indistintamente intelecto o razón, y de ahí su denominación de *intelecto especulativo* o *razón especulativa*, *intelecto práctico* o *razón práctica*. Según el mismo Estagirita, ambos se distinguen por sus respectivos fines: mientras que el primero se dirige a "la simple consideración de la verdad", al conocimiento del ser, de las realidades dadas que no dependen de nuestra acción y que el hombre puede solo contemplar (*theoreîn*), el intelecto o razón práctica tiene por fin el movimiento del apetito, se ordena a dirigir las operaciones de la voluntad; el conocimiento ulteriormente ordenado a dirigir la acción.

Ambos modos de entendimiento especulativo y práctico se reparten, por tanto, los dos campos de la teoría y la praxis. Mientras que al primero corresponde el ámbito de la teoría o de las ciencias y filosofía teórica, el segundo asume todo el campo de la actividad práctica, incluyendo tanto la *praxis* moral como la *poiesis* productiva. No se trata de los dos entendimiento, el agente y el posible o paciente que el Estagirita separa como dos facultades, necesarias para toda intelección, sino del mismo entendimiento cognoscente o posible que se extiende como principio regulativo al terreno de la acción. El mismo Aristóteles anunció el famoso axioma, recibido por Santo Tomás y toda la tradición: *Intellectus speculativus extensione fit practicus*.

## II. — LA RAZON PRACTICA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

Es sabido que Santo Tomás asumió el sistema epistemológico y filosófico de Aristóteles, incorporándolo a la filosofía y teología cristianas, que él con los grandes constructores de la Escolástica elaboró. Su sistema se llama, por tanto,

aristotélico-tomista y su filosofía escolástica es la filosofía perenne. Las grandes líneas y nociones básicas del mismo provienen de Aristóteles, sin olvidar otros muchos elementos de las doctrinas clásicas, sobre todo del estoicismo y platonismo. Naturalmente este aristotelismo hubo de ser corregido por el Aquinate, depurado de sus errores paganos y de las interpretaciones desviadas del averroísmo, perfeccionado y elaborado ulteriormente a la luz de la revelación y de los Santos Padres para que resultara el grandioso sistema de su filosofía, coherente con la doctrina cristiana.

En lo que concierne a nuestro tema, Santo Tomás tomó directamente de Aristóteles la fundamental distinción de razón teórica, que llamó siempre razón especulativa, y razón práctica, convirtiéndola en punto nuclear de su doctrina. Las dos expresiones aparecen en sus obras: *intellectus speculativus-intellectus practicus*, *ratio speculativa-ratio practica*, si bien de preferencia denomina *intellectus*, especulativo o práctico, cuando lo refiere al conocimiento por discurso o razonamiento, que construye las ciencias. Ambas funciones brotan de la misma facultad intelectual, que es única, según el principio de Aristóteles, tan citado por él: *intellectus speculativus extensione fit practicus*, al cual en otros lugares llama *intellectus sive ratio*. Y la distinción entre ambas es siempre la señalada por el Estagirita: El entendimiento o razón es especulativo cuando se dirige al simple conocimiento de la verdad, dada en la realidad y medida por ésta, que es fin intrínseco del conocer. Se hace en cambio práctico, cuando se extiende al fin *extrínseco* al propio conocer teórico de simple consideración de la verdad, que es el fin de la voluntad, es decir, cuando aplica el propio conocimiento a la dirección de la operación voluntaria, o a la praxis.

Prescindimos aquí de su doctrina sobre la razón especulativa, principio de las ciencias y filosofía teóricas. Nuestro tema se refiere a la razón práctica y la función que le asigna Santo Tomás en la ética.

Pues bien, habremos de mostrar que, para Santo Tomás, la razón práctica es el principio primero y universal, en sus varios momentos y modalidades, de toda la construcción de la ética, tanto como ciencia como en cuanto vida moral o praxis. Para esclarecerlo hemos de condensar brevemente su doctrina en algunos puntos más salientes.

1) Es evidente que la vida moral está constituida y realizada por la voluntad libre. El dominio de lo moral es el dominio entero de la libertad humana, de su actividad libre; el hombre realiza la vida moral por todos sus actos libres y por el hecho de ser consciente y voluntaria ya nuestra actividad entra en el orden moral. Sólo son morales los actos libres y todos los actos libres son morales. "Ibi incipit genus morum ubi primum dominium voluntatis invenitur" (*Sent.* II, d. 24, 3, 2).

2) Pero el solo hecho de ser libres no constituye a nuestros actos en morales. La moralidad se constituye por sus dos géneros universales que son el bien y el mal. ¿Cuál es lo que constituye a nuestras acciones libres en buenas y cuál

es lo que las hace malas? Como los neopositivistas y todos los teóricos de la ética, Tomás de Aquino centra todo el problema moral en saber en qué se constituye el bien o el valor moral y en dónde se fundamenta el mal o su contravalor. Porque el solo hecho de obrar libremente no hace a nuestras acciones buenas o malas: tan libres son las unas como las otras.

3) Es preciso, pues, otro principio formal que diferencie a las acciones en buenas o malas. Este será el otro principio universal del obrar humano, la *razón*. El Aquinate establece universalmente y desde un principio que nuestras acciones son morales y buenas en cuanto proceden de la voluntad deliberada y mediante la razón se ordenan a un fin que es el bien. Su concepción moral es una ética de los *fin*es y de los *bien*es, que se encadenan en una escala jerárquica y se subordinan entre sí, ordenando al hombre al fin último que es el Bien Supremo. La voluntad humana sólo apetece su bien propio o racional que es su fin, y todos los bienes particulares los desea por el apetito de la felicidad que es el bien completo. Los actos humanos que no son deliberados o conscientes, como los actos instintivos, son simples acciones materiales del hombre, pero no son humanos o voluntarios, no son morales. Y los actos que no son debidamente ordenados a los fines o bienes racionales y humanos son actos desordenados y, por tanto, *malos*.

Ahora bien, deliberar y ordenar son actos propios de la razón. Deliberación es búsqueda de los medios aptos para el fin, lo cual supone una comparación o relación entre varios, acto propio de la razón; y ordenar es conducir y orientar o dirigir tales medios a sus fines, que es también obra exclusiva de la razón. La voluntad es una facultad ciega y no se mueve o ejercita su libertad sino bajo la luz de la inteligencia, que le representa sus objetos, que son los bienes. La voluntad no apetece sino los objetos que son presentados como buenos por el entendimiento. Santo Tomás enseñó un ensamblaje perfecto, interrelación e interdependencia continua de los actos del entendimiento y de la voluntad; no hay acto voluntario que no sea precedido y movido por el acto correspondiente de la razón, y a su vez la voluntad mueve a la razón a buscar nuevos objetos, nuevos bienes o motivos de obrar. Razón y voluntad intervienen así para constituir la acción libre o elección, que es siempre acto voluntario deliberado, o de la voluntad y la razón. La misma raíz de la libertad se encuentra en la razón, según la doctrina del Aquinate que no es del caso explicar.

4) Esta intervención constante de la razón para constituir el acto libre y moral, es lo propio de la *razón práctica*. Esto se esclarece especialmente por el famoso texto del Aquinate al comienzo de su comentario a la *Ética a Nicómaco* (I lect. 1). Dice allí, invocando a Aristóteles: *sapientis est ordinare*, lo que equivale, como dice con frecuencia, a *rationalis est ordinare*, pues el saber es la perfección más noble de la razón. Los sentidos conocen simple y absolutamente las cosas; sólo la razón compara, conoce la relación de una a otra y

las ordena o relaciona, pues el orden supone una multiplicidad de cosas. Ahora bien, el conocimiento se enfrenta con un orden cuádruple: a) Hay un primer orden, “que la razón no establece, sino sólo considera”. Es “el orden de las cosas naturales”, el orden cósmico, sensible y metafísico. Su conocimiento es meramente teórico o contemplativo, y da lugar a toda la ciencia y filosofía teóricas de la razón especulativa. b) Otro es el orden que “la razón establece en sus propios actos”; es el *orden lógico* de la ciencia lógica, en sustancia especulativo, aunque tenga un modo de arte o de practicidad. c) El tercero es el orden que “la razón considerando establece en las operaciones voluntarias”, y es el orden moral, por el que la razón constituye la ciencia moral o ética, y la praxis moral. d) El cuarto es el orden que “la razón por el conocimiento o consideración establece en las cosas exteriores”; es el orden por el que la razón dirige la producción de los artefactos, de las artes mecánicas.

Ahora bien, los dos últimos órdenes, el moral y el de la producción mecánica, son propios de la *razón práctica*, de la razón que se extiende por su conocimiento a dirigir ordenando el obrar humano. Es el orden que la razón instituye (*facit*) u organiza, no simplemente contempla, como el orden dado y conocido por la ciencia teórica. Todos los procesos racionales para el desarrollo y fundamentación de la ética y más aún de la vida moral se refieren a la *razón práctica* en sus múltiples funciones; se refieren, por tanto, a la razón práctica, aunque Santo Tomás no siempre lo diga expresamente.

5) Indiquemos ahora esta función variada y constante de la razón en la constitución de la moralidad y de la ética y vida moral. Ante todo, el Angélico enseña de continuo en sus obras, que la razón humana es el *principio formal constitutivo de la moralidad de los actos humanos*, que todo el bien o el mal de nuestras acciones se define y especifica “por orden a la razón”, “por comparación a la razón, siendo lo bueno lo que es según la razón y el mal lo opuesto a la razón”.

Esta función la realiza en cuanto que la *razón es la norma o regla, próxima e intrínseca, constitutiva de la moralidad*. Es el principio universalmente repetido por el Aquinate frente a otros modos de explicación en los autores de la tradición escolástica. La fundamentación del mismo parece obvia. El orden moral no pertenece al orden del ser o de lo fáctico, sino del *deber ser*, de lo que debe hacerse, lo cual supone una cierta norma de dirección. Lo moral entra de lleno en el campo de lo normativo. La idea moderna de “norma” es equivalente a la expresión de “regla y medida”, tan usada por el Angélico. El orden moral, como todo el orden artificial o de obras producidas por el arte humano, pertenece al orden de entidades regulables, cuya esencia y perfección es estar debidamente conformados a sus propias reglas. Todas las producciones de las artes y de la técnica serán buenas o malas según que se hayan adaptado a las propias leyes que rigen su construcción. “Cada cosa es recta y buena en cuanto alcanza su propia regla”. Con mayor razón ello es verdadero en la vida mo-

ral, que implica el arte de vivir, el arte humano por excelencia. Las acciones voluntarias, por el hecho de ser libres, son determinables de diversos modos, al contrario de los actos necesarios, determinados por la naturaleza; por ello estos actos libres dicen esencial referencia a una regla de dirección y entran en el campo de lo normativo. Por ello serán buenas o malas según que se ajusten o no a la dirección de la propia regla. El orden moral o de *deber ser* es, por tanto, un orden normativo que depende enteramente de una regla o medida, la cual es, por tanto, principio esencial en la constitución del mismo.

Así, pues, la razón humana es la norma universal y constitutiva de la moralidad de nuestras acciones. Es una norma *intrínseca*, interiorizada en nuestro corazón o en nuestra conciencia, que dirige y regula los actos, los cuales en tanto son morales en cuanto son regulables y se someten a su dictamen normativo. Los que se adaptan y son rectificadas por ella son buenos; los que no reciben esa regla y se desvían, son malos. La regla es el principio del orden moral, al distinguir el bien y el mal en las acciones libres y regulables. Y es norma *próxima*, no autónoma, sino a su vez regulada o participada de la Regla suprema y extrínseca, que es la Razón divina o la Ley eterna.

6) ¿Cómo realiza la razón esta función de ser la norma universal de los actos morales? Naturalmente no es la *razón muda*, o como simple potencia, sino en cuanto a su actividad judicial, en cuanto a los dictámenes, órdenes o juicios prácticos que elabora como reglas de obrar. El niño que no tiene uso de razón no tiene aún principios morales, sino en potencia. Estos dictámenes se van formando como actos u ordenaciones de la razón práctica, similares a las proposiciones teóricas de la razón especulativa, dice Santo Tomás, y quedan en la misma razón al estado habitual, constituyendo diversos hábitos. Como en todo el conocimiento de la razón especulativa, dichas proposiciones o juicios prácticos se relacionan entre sí como principios y *conclusiones* deducidas de esos principios. Formarán, por lo tanto, diversos hábitos, de principios y deducciones. Para Santo Tomás todo el conjunto de normas de la razón práctica están comprendidas en tres hábitos: *sindéresis*, *ciencia moral*, *prudencia*. De ellas digamos una palabra.

a) *La sindéresis* (así llamada del griego *syntéresis*) es el *hábito de los primeros principios* de la vida moral o del obrar práctico. Es llamado también el germen, núcleo o principio de la conciencia (*scintilla conscientiae*), constituyendo el sentido moral íntimo del hombre. Como el hábito paralelo de los primeros principios universales, está constituido por proposiciones universales y evidentes, que la luz de la razón natural y espontáneamente forma, ante la proposición del bien que ha de obrar. Por ser tan universales y evidentes son infalibles, en ellas no cabe error. Y es llamado hábito inextinguible; el sentido moral no se extingue en el hombre.

Si desde el sujeto o en el aspecto psíquico es un hábito, objetivamente está formado por la serie de principios o juicios prácticos universales que dicho há-



bito elabora. Todos ellos están basados como primeras determinaciones en el primer principio de la ley moral, que Santo Tomás enuncia: *Bonum est faciendum et malum vitandum*. Tiene carácter imperativo o de intimación obligatoria: haz el bien y evita el mal, como toda ordenación de la razón práctica moral. A diferencia de los dictámenes de la razón técnica, de las reglas para producir un artefacto que tienen carácter hipotético: si quieres hacer bien esta obra, haz esto, los de la razón moral tienen valor absoluto, porque el bien humano ordenado al fin último, o Bien Supremo, se impone absolutamente a todo hombre. La praxis moral buena se impone absolutamente a todo hombre.

El hábito de los primeros principios prácticos o morales lo identifica Santo Tomás, en cuanto a los dictámenes o juicios universales que forma, con la *lex naturalis sive ius naturale*, la ley natural en cuanto a sus preceptos primarios. Es una de las características más salientes de la ética del Aquinate el haber formulado el constitutivo formal de la ley como un producto de la razón, una ordenación práctica de la razón, según su fórmula: *ordinatio rationis ad bonum commune*. Sin duda, añade, incluye esencialmente una moción de la voluntad de intimación imperativa; pero lo formal de la ley está en la normatividad de la razón. Porque la ley, dice, es “una regla y medida de los actos: *lex dicitur a ligando, quia obligat ad agendum*”. Y “la razón es el primer principio de todo lo operable, porque ordena al fin” (*Summa theol.* I - II, 90,1). La constitución de la ley como un producto de la razón práctica la aplica Santo Tomás a todo el conjunto de las leyes, desde la ley natural hasta todo tipo de leyes positivas del legislador humano, en cuya construcción la razón natural es informada por la prudencia política bajo la moción imperante de la justicia legal.

La ley natural, nacida del hábito de la sindéresis es, pues, el primero y más excelente producto de la *razón práctica*, en su función de norma de los actos humanos. Los dictámenes o principios prácticos que enuncia son también el juicio o conocimiento, pero ordenado a lo operable; contienen una verdad pero respecto del *bien* que ha de hacerse: *verum sub ratione boni*. La ley natural es producto de la *ratio naturalis*, que es por antonomasia la *recta ratio* (del término aristotélico *orthos logos*) o *ratio vera*, cuyos principios, como propios de la razón universal o razón común, son siempre verdaderos.

b) El segundo hábito producto de la razón práctica como norma, es la *ciencia moral*. Es obvio que la concepción moderna de la ciencia moral o ética es más amplia. Comprende todo el conjunto de teorizaciones sobre la fundamentación del orden moral, sobre la justificación de lo bueno y lo malo, sus condiciones, los diversos sistemas de concepción y criterios del bien y el mal, etc.; parte fundamental y gnoseológica, en que las modernas teorías de la ética exclusivamente se detienen, y que Santo Tomás y la tradición escolástica también desarrollaron con más brevedad partiendo de los supuestos de su filosofía teórica. Pero el contenido más propio y estricto para ellos de la *ética como ciencia* es la de ser *hábito de las conclusiones* que la razón práctica discursiva deduce de los principios de ley natural. Se comprende en ella toda la amplitud

de conocimiento sistemático de las reglas morales deducidas por razonamiento de aquellos principios, desde las conclusiones necesarias que la *ratio naturalis* extrae y que son a su vez de ley natural, y las más remotas de derecho de gentes, hasta la ciencia del derecho canónico y civil, incluyendo las últimas derivaciones de la casuística y la jurisprudencia.

Todas ellas se mantienen en el plano de juicios o conclusiones universales, que son aún reglas remotas de la acción humana. La ética, por lo tanto, es sin duda ciencia práctica y producto de la razón práctica en su actividad discursiva en el campo de lo operable. Pero como ciencia de lo universal, comporta un momento de teoriedad. Versa sobre lo operable *sed non operabiliter*, sino de un modo universal y teórico. Sus conclusiones y reglas operativas se llaman juicios especulativo-prácticos.

c) *El hábito de la prudencia* ocupa el tercer momento de practicidad, de la razón práctica como principio normativo de las acciones. Traduce la *frónesis* de Aristóteles y de la filosofía antigua, y su función propia es la *aplicación* de reglas y preceptos generales de la doctrina moral a los actos singulares para la dirección inmediata de la acción humana. Esto lo realiza la prudencia de varios modos y en diversos grados, pues tres son sus actos principales escalonados: el consejo, el juicio y el imperio: *consiliare, iudicare, praecipere*.

Ante todo, a la prudencia corresponde, con el auxilio de sus partes integrales y virtudes adjuntas (*eubulia, synesis, gnome*), la recta apreciación de los hechos a los cuales, según las mil circunstancias en que se verifica la acción concreta, de tan variada manera se ha de aplicar la regla universal. En pos de esta labor de deliberación o consejo, de recta estimación de las condiciones de obrar, la prudencia formará el *juicio* de lo que debe hacerse. Y entre los diversos juicios de conveniencia, de necesidad, etc., de la acción, obtendrá lugar primordial el juicio valorativo de la moralidad de la acción, que aplica las reglas a la materia variable de la acción singular. Es el juicio de la conciencia.

*La doctrina de la conciencia moral* ocupa un lugar relevante en la moral de Santo Tomás como último escalón de todo el proceso normativo de la razón práctica. Se inserta en el ámbito virtuoso de la prudencia (que es virtud intelectual y moral a la vez), pero su función es universal como norma de la moralidad subjetiva o regla inmediata del bien y del mal en nuestros actos. No constituye un hábito distinto, sino que se inserta en la virtud de la prudencia bajo cuyas disposiciones apetitivas respecto de los fines virtuosos ha de formular sus juicios cognoscitivos rectos. Pero ella misma es un juicio actual sobre la bondad de cada acto en su situación concreta, aunque permanezca al estado habitual su conjunto de juicios prácticos, formando la conciencia habitual. Por eso Santo Tomás la define como un juicio aplicativo de las reglas y leyes universales a cada acto particular: *applicatio scientiae ad opus*, noción que deriva de la misma significación de la palabra, *con-scientia = cum alio scientia*. La

razón práctica aplica la ciencia moral a los actos futuros "para dirigirlos", induciendo, obligando e instigando a su realización (conciencia antecedente): y a los actos pasados para examinar su bondad (examen de conciencia), aprobarlos o desaprobados con los remordimientos.

De ahí que la conciencia sea la *razón práctica individual* universalmente aplicativa de las normas o leyes universales de la *moralidad objetiva*, expresada por la razón general o recta razón, a los actos particulares. Es la conciencia como la promulgación de la ley exterior a cada uno de nosotros, de tal modo que dicha ley objetiva no tiene fuerza obligatoria sino por esta intimación obligante de la conciencia a cada sujeto. Por eso se erige la conciencia y sus dictámenes en norma última obligante; por ella toda norma moral se hace personal a cada uno. Es de validez universal para cada uno su propia conciencia, aun cuando sea inculpablemente errónea, y nadie puede obrar lícitamente contra el dictamen de su conciencia. De ella depende toda su responsabilidad.

Con ello no cae la moral de Santo Tomás en ningún subjetivismo o situaciónismo, porque su mayor insistencia está en decir que la conciencia es simple conocimiento *aplicativo* de la norma exterior o preceptos del legislador y su esencia reside en ser fiel reflejo de las mismas, ya que no obliga por sí, sino en virtud de la ley universal. El primer deber es formarse una conciencia *recta o verdadera* mediante el conocimiento diligente de las normas objetivas. Si a pesar de ello se dan mil casos de conciencia falsa o errónea, ésta excepcionalmente obliga cuando es inculpable o se está de buena fe. Y todos los problemas de conciencia dudosa que dieron lugar a los famosos sistemas morales de la Escolástica, habrán de resolverse, según sus directrices, por un cuidadoso esmero de no poner el juicio de conciencia en oposición al mandato divino, la libertad en contra de la ley.

Sin duda queda otra amplia problemática y reflexión ética sobre las cuestiones de conciencia y personalidad o responsabilidad. Santo Tomás estableció empero el núcleo de doctrinas básicas sobre la conciencia y es el primer constructor del tratado de la conciencia.

7) Resta el último momento por indicar de este esbozo aquiniano de la razón práctica como principio formal del orden moral y de la doctrina ética. ¿Es la razón humana la que establece por sí misma la moralidad y sus principios o normas? Si así fuera, se habría incidido en el subjetivismo de una moral autónoma.

Nada más lejos, como es notorio, de la concepción moral de Santo Tomás, tan marcadamente objetiva y realista. Mencionemos sólo las líneas directrices de la *fundamentación objetiva*. Ante todo, está su principio general de que la razón práctica es tan solo norma próxima, dependiente y participada de la Razón divina o Ley eterna, que es la norma suprema y constitutiva del orden moral. Esta participación se imprime en la luz de la razón natural que formula los principios y normas de la ley moral. Pero tales normas son simple reflejo

del *orden de la creación* puesto por Dios en la naturaleza del hombre y del mundo; orden creativo que se transpone y formaliza en dichos principios de la razón.

Ello significa que la moralidad formal, formulada por la razón, tiene sus *fundamentos objetivos* en ese orden de las cosas. Dicho fundamento se presenta de un modo universal como el *orden* de la criatura racional y de su actividad libre a sus propios fines y en definitiva a *su fin último*, como a su Bien Supremo. Es el principio desde donde desarrolla Santo Tomás toda su doctrina moral.

Dicho orden se manifiesta en la naturaleza humana con sus relaciones esenciales y en su varia serie de *inclinaciones naturales* respecto de sí mismo, respecto de las cosas, respecto de los hombres o en la vida social y con relación a Dios. Es el fundamento que señaló Santo Tomás para establecer como fuente los principios de la ley natural. Estas inclinaciones señalan los distintos bienes a que debe tender. Porque la naturaleza se inclina a sus propios bienes, que son sus fines. La voluntad tiende siempre hacia el bien de la propia naturaleza marcado por esas inclinaciones, pues el orden moral es el orden al bien racional, que es su fin.

Así, el orden moral se funda en el orden objetivo del *bien honesto* y su conveniencia con la naturaleza del hombre. La moralidad formal de nuestros actos se basa en el objeto, y éste es bueno o malo por ser conveniente o no con la naturaleza. El bien humano o racional es, por lo tanto, el principio objetivo del bien y el mal en las acciones, el fundamento próximo de la moralidad formal. Para conocerlo, el criterio objetivo será esta naturaleza humana con sus tendencias o exigencias esenciales de ordenación del espíritu a Dios, de su orden interno, de sus inclinaciones sociales. Santo Tomás ha desarrollado ampliamente este orden de las tendencias naturales a los bienes honestos o racionales a través de la variada riqueza por él analizada de las *virtudes*, que determinan las inclinaciones naturales a los bienes humanos; de sus vicios opuestos, que marcan las inclinaciones desviadas o irracionales al mal, y de los preceptos dados para practicar las primeras y evitar los segundos, en el inmenso despliegue de análisis de su *Moral especial* de las virtudes y vicios.

8) Tenemos, en *conclusión*, que la razón práctica, generadora y constitutiva de todo el orden moral y sus normas, se reconduce a la razón teórica y se apoya en ella. Toda su doctrina ética se fundamenta en una filosofía teórica del hombre, del mundo y de Dios. La praxis para él se fundamenta en una teoría, en un saber teórico de la verdad de las cosas, que en definitiva se resuelve en una metafísica. Corrientes filosóficas posteriores romperán este equilibrio, estableciendo, en uno u otro grado, el primado de lo práctico y la subordinación a ella de lo especulativo. Y la inversión total se verificará en el sistema de Marx, con su principio de la praxis como criterio y medida de toda verdad y transformativa del mundo, en la que se resuelve toda filosofía teórica.

## III. — LA RAZON PRACTICA EN KANT

Hemos expuesto con especial extensión y en la múltiple complejidad de sus aspectos la concepción de Tomás sobre la razón práctica y su función central en la constitución de la ética, porque la tenemos como la verdadera, enraizada en las fuentes aristotélicas y comunes de la tradición occidental. Las demás concepciones que aquí se proponen serán indicadas con mayor brevedad y por referencia a este esclarecimiento global de la común doctrina.

Kant ha recogido de la tradición el concepto de la *razón práctica* y mantiene su noción general: la razón práctica es la otra dimensión de la razón especulativa en cuanto que hace ordenar los objetos al movimiento de la voluntad. Y le ha dado una importancia singular, en su sistema ético, mayor si cabe que la que tenía en Santo Tomás. Como en la ética de éste, la razón práctica kantiana tiene una función constitutiva de todo el orden de la moralidad. Su doctrina ética se desarrolla como una *crítica de la razón práctica*, según dice el titulado de la obra principal en que la expone, es decir, como su filosofía crítica aplicada a la ética. Las otras dos obras dedicadas a la misma, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en que esclarece más los fundamentos de lo moral, y la *Metafísica de las costumbres*, que es la ética especial de las virtudes y del derecho, dan a entender que la doctrina ética forma parte de su metafísica, es decir de su filosofía trascendental. Como la razón en su uso teórico es una *razón pura*, concerniente al orden trascendental o del conocimiento *a priori*, también esta segunda es la *razón pura práctica*, como es su denominación completa, perteneciente al mundo *inteligible* o *nouménico*, con independencia del mundo fenoménico o de la experiencia sensible y de la causalidad de la naturaleza.

Pero ha introducido Kant una *mutación profunda* en el sentido de esta razón práctica. Ante todo por esa honda escisión que ha impuesto entre el mundo fenoménico y el nouménico, característico del dualismo kantiano. Mientras que el orden cognoscitivo de la razón teórica está por su naturaleza determinado a un uso empírico, constitutivo del mundo fenoménico y determinista de la naturaleza sensible, cuyo conocimiento es organizado según categorías aprióricas, el orden práctico de la voluntad libre es un autodeterminarse de la razón en la ley moral con independencia de toda condición empírica. El hombre en cuanto sujeto moral se mueve, pues, con su voluntad libre y su ley moral, en un mundo *supra sensible*, en la esfera *noumenal*, con independencia de las causas determinantes del mundo sensible.

Pero el momento principal de este cambio profundo reside en que Kant ha independizado la razón práctica de la razón pura teórica, es decir, la voluntad libre, con todo el ámbito del obrar moral, de los principios teóricos, estableciendo el orden del conocimiento especulativo y el orden de lo moral como dos campos separados, introduciendo una segunda escisión entre la teoría y la

praxis. Entre la actividad especulativa y la actividad práctica de la razón hay en Kant una ruptura. El contraste aparece claro entre el modo de fundamentar la moral en Kant y en la filosofía tradicional. En ésta, la doctrina moral y sus normas se fundaban partiendo de los supremos principios especulativos, que proporcionaban base y apoyo a los principios morales. Pero en la concepción kantiana el proceso es contrario. Por la razón especulativa se cerraba todo apoyo y base al conocimiento de la libertad moral, de Dios y de la inmortalidad del alma. La razón en su uso teórico sólo contemplaba estas verdades como ideas trascendentales; no podía probar “no ya su realidad, pero ni siquiera su posibilidad”. Mas la razón práctica proporciona a estas ideas “realidad objetiva, autoridad e incluso necesidad subjetiva de admitirlas, sin que por ello se encuentre extendida la razón en el conocimiento teórico”.

La ética kantiana no se fundamenta, pues, en unos principios teóricos, sino en lo que Kant llama un *Faktum: el hecho moral*. Este hecho “se manifiesta en que la razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico” (*Crítica de la razón práctica*, I c. 1). Así, la razón práctica se presenta como un absoluto principio de determinación de la voluntad libre, por encima de los influjos de la sensibilidad y de la causalidad determinante del mundo fenoménico y al margen de todo el conocimiento de la razón teórica. Todo el orden moral se basa, por tanto, según Kant, en dos hechos originarios: la ley de la razón práctica que determina por sí misma a la voluntad libre y que es llamada *la ley moral*, y la *libertad* de la voluntad racional, ligada inseparablemente a ella como su soporte y condición interna, puesto que “la ley moral es, en realidad, una ley de causalidad por la libertad”. Ambos hechos originarios, que se condicionan mutuamente, son dados por *la conciencia moral*, distinta de la empírica, una conciencia que presenta con evidencia *a priori* y certeza apodíctica dichos conceptos o realidades nouménicas, constituyendo así el orden moral. Y no hay otro principio o instancia superior en que se fundamente la vida moral.

Esta autonomía de la razón práctica como “principio de determinación de la voluntad” condiciona todo el desarrollo de la ética kantiana. En primer lugar, la representación de la ley moral —de la razón práctica determinante por sí misma de la libertad— nos viene dada en la *conciencia del deber*. No es un nuevo hecho originario, sino la expresión de la ley moral que se manifiesta como un imperativo, una regla que es designada por un *deber ser (ein Sollen)* y expresa la constrictión (*Nötigung*) o determinación a acciones aún contra las inclinaciones sensibles. El deber es definido como “la necesidad de una acción por respeto a la ley”. “Deber y obligación son las únicas denominaciones que nosotros debemos dar a nuestra relación con la ley”. La característica esencial de la moral kantiana será el *obrar por el deber* y su doctrina moral se define como “ética del deber”.

La función autónoma de la razón práctica en esta ética del deber se expresa y realiza a través del *imperativo categórico*. Es para Kant el producto

esencial de la razón práctica y principio universal de toda la moralidad. "Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad, a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas". Pero Kant descarta en seguida todas las reglas de obrar que no encierran aquella determinación universal, como principios morales: tanto las *máximas* o principios subjetivos que proponen reglas de obrar para obtener alguna conveniencia o placer, como los *imperativos* hipotéticos o reglas de determinación de la voluntad que mandan una acción buena como *medio para un fin*, no como acción buena en sí. Estos son "preceptos prácticos, pero no leyes". La obligación se impone a *condición* de querer un fin, particular o general, que en definitiva se resuelve en el propósito de la felicidad. No son, por tanto, el imperativo moral, porque no mandan la acción absoluta e incondicionadamente como necesaria en sí, en que consiste el deber. La verdadera ley moral es la regla de obrar que implique una necesidad *incondicional* y objetiva y, por tanto, universalmente válida, que obligue a su cumplimiento aún contra los deseos y conveniencias del propio sujeto.

Además, tales principios prácticos que suponen un objeto o materia de la facultad de desear son todos ellos *empíricos*. La relación con el sujeto se establece por la facultad de desear que apetece aquel objeto y cuya posesión produce el *placer*. Pero el placer es buscado "por la facultad inferior de desear", que pertenece a la sensibilidad. No pueden valer, por tanto, como determinante de la voluntad, pues sus objetos son representados por un conocimiento empírico, no por la razón pura. Kant excluye así de lo moral el principio general de obrar por la *felicidad*. Obrar por esos motivos de satisfacer un deseo, de buscar en los objetos un placer cualquiera, es siempre un obrar egoísta, basado en el amor a sí mismo o felicidad propia, que pertenece a los principios de obrar materiales, tomados de la *materia* que son los objetos de deseo, de conveniencia o placer. Entonces la voluntad estaría sometida "a una condición empírica". Y descartada la materia, sólo queda la mera forma de legislación universal.

Tal es el *imperativo categórico*, "ley fundamental de la razón práctica", pues la ley moral impone una *obligación absoluta*, en que la voluntad es determinada a la acción con independencia de las condiciones de obrar materiales, reducibles al placer subjetivo y egoísta. Esto no es posible sino admitiendo en la razón práctica una *forma a priori*, paralela a las formas aprióricas del entendimiento teórico.

Kant ha empleado dos fórmulas principales para expresar este imperativo de la ley moral, origen del deber en el hombre. La primera: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad (o de tu acción) pueda valer como principio de una legislación universal", o "como ley universal". La ley moral no tiene como punto de mira ningún objeto o fin determinado, sino sólo la conformidad de la acción con dicha norma. No determina acciones particulares, sino que incluye cualquier acto que esté concorde con dicho principio, practicado por la intención de esa ley, no sugerido por un impulso del deseo o móvil material. La otra

fórmula presenta el imperativo en relación con la persona humana y ha dado origen al personalismo autónomo de muchas éticas modernas: "Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de los demás, siempre como fin, nunca simplemente como un medio". Es decir, sólo el ser racional existe "como fin en sí mismo" y posee "un valor absoluto". Los demás fines relativos que el hombre se propone sólo sirven como máximas para el propio sujeto. En cambio, todo lo que sea promover la humanidad es un fin y bien moral.

De esta noción del imperativo categórico derivan todos los rasgos de la moral kantiana. Y en primer lugar su configuración como *ética puramente formal*, su *formalismo ético*, que luego se prolongará en el formalismo jurídico. El único principio de obrar moral es la *pura forma de la ley*, con exclusión de su contenido. En virtud de este principio, Kant ha excluido todos los motivos materiales, que derivan de los objetos de deseo, como principios legítimos de obrar moral. Toda acción humana que se determine por estos móviles del agrado, de placer, de intereses personales, hasta del amor de la virtud por sí misma, es sencillamente inmoral. La búsqueda de estos bienes ha de hacerse según una máxima o juicio particular que esté de acuerdo con la ley de la razón válida para todos, y por el solo motivo de obediencia a la ley.

En esta concepción formalista o *apriorismo moral*, la moral de los bienes y males, de lo honesto e inhonesto de las virtudes y vicios, tiene un valor muy relativo. Kant insiste en que el concepto del bien y del mal no debe ser determinado antes de la ley, sino solamente después y mediante ella. La voluntad se determina inmediatamente por la ley práctica *a priori* y "toda acción conforme a esa ley es absolutamente buena y *condición suprema de todo bien*". Por ello el juicio práctico mediante el cual la regla universal se aplica en concreto a la acción es el que decide si esta acción, objeto de la sensibilidad, es buena o mala. El bien y el mal moral no dependen tanto de los objetos buenos o malos de las acciones cuanto de la forma pura de la ley. Lo único bueno en sí, repetirá Kant, es la *buena voluntad*, y la buena voluntad no es buena o mala por lo que realice, sino sólo "por el querer", decir, por obrar por el solo móvil del "respeto a la ley", si ha cumplido el *deber* por el deber, pues "el concepto de deber contiene el de una voluntad buena".

Con ello Kant sienta los gérmenes, a la vez que del *rigorismo* moral —rechaza, como Lutero, como lícitos motivos de obrar la esperanza de los premios y el temor de los castigos, por ser móviles materiales— de una ética *relativista* y cambiante, enraizada en su subjetivismo moral y que se desarrollará en la moderna "ética de la situación". La buena voluntad depende de la *intención* de someterse a la forma pura de la ley, no de los preceptos materiales u objetos buenos o malos. La transgresión "material" de los preceptos podrá justificarse al ser hecha "con buena voluntad e intención recta". Con tal de que se generalice la práctica, y la máxima (vgr. de anticonceptivos, de abortos) se convierta en regla general.



En virtud de su principio *formal* como única regla *a priori* de obrar ético, Kant rechaza todos los sistemas morales que “hasta ahora había habido”. Todos ellos habrían colocado el fundamento de la moralidad en principios *materiales* o empíricos. En la enumeración de estos sistemas incluye no sólo los que ponen como motivos determinantes de obrar moral los *subjetivos*: del placer, del sentimiento, de la educación y buen gobierno, sino también los *objetivos*, sea de la perfección o de cumplir la voluntad de Dios.

De la misma fuente del imperativo formal de la razón, brota también la fisonomía de la ética kantiana como *moral autónoma*. Se basa en “la autonomía de la voluntad como supremo principio de la moralidad... por la cual es ella para sí misma una ley, independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer”, ya que la voluntad se determina por el imperativo categórico, “el cual no manda ni más ni menos que esa autonomía”. Tal noción de la moral *autónoma* equivale a la reiterada afirmación de la propia ley formal como único determinante del querer y la exclusión de los otros motivos de obrar materiales. La ley moral no llega al hombre desde fuera. “Cuando sale de sí misma a buscar esa ley en los objetos, entonces prodúcese siempre *heteronomía*”. Cualquiera de esos principios exteriores que vienen de los objetos que ejerzan “influjo sobre la voluntad fundan una moral *heterónoma* y se oponen a la dignidad de la persona humana y su independencia como fin en sí misma”. La misma *teonomía*, o dependencia de la ley de Dios, es opuesta a la dignidad de este orden moral autónomo que se da a sí mismo el ser racional. La voluntad humana es en sí legisladora (autolegisladora) y no reconoce otro imperativo que venga desde fuera y condicione su autodeterminación bajo la ley *a priori*.

La *autonomía* de la voluntad racional significa asimismo *independencia de su causalidad libre respecto de la naturaleza sensible* y de sus leyes necesarias que determinan sus impulsos y hacen del hombre un ser heterónomo. Su voluntad autónoma le sustrae a esas leyes y a los impulsos materiales de la sensibilidad, por lo que su actividad moral le coloca en el mundo noumenal. Pero surge de aquí el conflicto entre la causalidad de la voluntad libre, que se mueve en ese plano inteligible, y el mundo de las acciones del hombre que se realizan en la esfera de lo fenoménico y dentro de la causalidad natural. Conflicto y oposición que es insoluble en el dualismo kantiano, a pesar de sus largas reflexiones,

En la segunda parte de su *Crítica de la razón práctica*, que es la “Dialéctica de la razón práctica”, Kant se debate con los problemas de esta dialéctica moral, paralela a la dialéctica especulativa en el uso de la razón pura. También en lo práctico busca la razón lo incondicionado, que sólo puede hallarse en las cosas en sí. Esta totalidad incondicionada la encuentra en el objeto de la razón práctica, que es el *supremo Bien*.

Surge de aquí la *antinomía de la razón práctica* al querer determinar el enlace entre la *virtud* y la *felicidad*. Pues por una parte excluyó todo deseo de

la felicidad y todas las inclinaciones sensibles que buscan la satisfacción del obrar en el placer, del área del obrar moral, que es siempre el obrar *por el deber*, “por puro respeto a la ley y, por otra parte, es natural al hombre la exigencia de la felicidad y el que la vida virtuosa y la *santidad* que se alcanza en la práctica de la ley reclamen su culminación en la obtención del supremo Bien y la felicidad”.

La solución es notorio que la encuentra Kant en los postulados, en la razón práctica, exigencias que por encima del uso teórico de la razón pura, “den *realidad objetiva* a las ideas de la razón especulativa por medio de su relación con la práctica”. Estas ideas que así cobran realidad por exigencias morales, son *la libertad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios*. Son los presupuestos que hacen posible la consecuencia del Supremo Bien y felicidad como meta exigida por la práctica de la ley moral. Son el objeto de la *fe moral*, una *fe racional práctica pura* que asiente a ellas por una adhesión voluntaria firme en la existencia de tales realidades nouménicas o suprasensibles.

*En conclusión*, Kant ha introducido una mutación profunda en la concepción clásica de la razón práctica y su función en la fundamentación de la ética. Su importancia ha sido decisiva en el pensamiento posterior, por el giro copernicano que inaugura dentro de las corrientes éticas que en pos de él se han volcado hacia el *subjetivismo formalista* y el *personalismo autónomo*. Se ha establecido así en firme el primado de la praxis moral sobre la teoría, y su independencia respecto de la metafísica del ser. La doctrina kantiana sería para algunos la primera “filosofía de la praxis”, que culmina en la inversión total de la praxis sobre la teoría, establecida por el marxismo.

#### IV. — LA RAZÓN VITAL EN ORTEGA

Ortega y Gasset recibe la inspiración para su nueva concepción vital en las filosofías de la vida que aparecen en el siglo XIX y siguen al principio de este siglo. Sobre todo en la concepción pagana de la vida de Goethe y Nietzsche, a quienes tanto se remite, en Wundt, a cuyas clases asistió, en el vitalismo evolucionista de Bergson, tan similar al suyo y a quien sin embargo no cita. Dilthey, filósofo de la vida y de la historia, expresó ya la idea de “la razón histórica”, concepto que Ortega asume y hace suyo, equiparándolo a la nueva noción de la razón vital.

Pero su expresión de la “razón vital” parece ser original y propia de Ortega. Comienza a usarla con insistencia en *El tema de nuestro tiempo* (1923) y vuelve sobre ella en las siguientes obras, sin abandonar nunca su concepto ni la concepción general que en él se entrafía. En ese mismo escrito filosófico expresa la idea de esta razón vital y la función general que representa en todo el ámbito de la filosofía orteguiana. Sencillamente la razón vital ha de sustituir a la razón pura y simple en todo el campo de actividad de la razón,

tanto teórica como práctica. “La razón pura tiene que ceder su imperio a la razón vital”, dice. Se trata de una sustitución plena de la razón, tal como venía siendo entendida hasta ahora, por esta nueva categoría de la razón vital: “La razón pura tiene que ser sustituida por una razón vital, donde aquella se localice y adquiera movimiento y fuerza de transformación”. No se dará una razón pura y aislada, sino que ha de hacerse vital en todas sus dimensiones: “La razón pura y aislada tiene que aprender a ser vital”. Tan vital es la razón por sus cuatro costados y tan intrínsecamente unida a la vida, que en cierto modo se identifica con la vida misma, como en otro escrito dice: “Frente a la razón pura se incorpora hoy, reclamando su imperio, la vida misma, es decir, la razón vital. . . de la que es imposible prescindir, porque es una misma cosa con vivir, la razón vital”.

*El fundamento* de esta versión orteguiana de la razón como vital es su concepción del *vitalismo universal*. En el fondo de todo y como principio ontológico de toda la realidad está la vida, la cual no es principio estático, inerte, sino en perpetuo hacerse y devenir, repite Ortega a la manera de Bergson. La vida es la realidad radical, fundamental, pero en evolución constante, y su desarrollo tiene grados, desde la materia, hasta las formas superiores de la vida y, finalmente, el hombre. Todas las cosas viven, son vida, pero ni la piedra ni el animal se percatan de que viven. La aparición del hombre marca el movimiento en que el ser se percata de que es vida. Pero “todas las cosas viven. . . La vida es el ser de una cosa”. La vida es, por tanto, concebida por Ortega como un *torrente cósmico unitario*, que en el fondo refleja una concepción monista o panteísta. “Todo induce a creer que, si al fenómeno que llamamos vitalidad, corresponde una realidad efectiva, ésta será como un torrente cósmico unitario; es decir, que habrá una sola y universal vitalidad, de que cada organismo es solo un momento o posición”. Y “Dios es el símbolo del torrente vital, a través de cuyas infinitas retículas va pasando el universo, que queda así impregnado de vida, consagrado”.

Si la vida es el principio universal, en el orden axiológico será también el único valor absoluto, que da sentido a todos los demás. “No son, pues, los valores trascendentes quienes dan sentido a la vida sino al revés”. Con Goethe y Nietzsche, a cuya genial intuición se debe “el descubrimiento de los valores inmanentes de la vida”, exalta Ortega la vida como un valor absoluto en todas las formas de vitalidad, desde las energías vitales del vivir biológico y animal hasta las manifestaciones más altas de la cultura. “La vida vale por sí misma”.

*El hombre* no es más que uno de los productos de la evolución universal de la vida, que emerge de sus antecedentes zoológicos inmediatos, más que por el uso de su razón, por el desarrollo de su fantasía, Como en todos los demás seres, su realidad radical es la vida. No es una vida ya meramente zoológica ni vegetativa, sino que tiene como distintivo un grado más, porque se sobreañade, en mayor o menor dosis, la razón que le permite ampliar sus posibilidades y

crear nuevas formas de vida: social, política, filosófica y, en una palabra, cultural. Esta razón no es suficiente para diferenciarlo esencialmente de los vivientes inferiores ni para definirlo como "animal racional". Si bien Ortega habla de "cuerpo, alma y espíritu" como constitutivos del hombre, en él estas palabras son equívocas, porque no admite la sustancialidad del alma ni su espiritualidad en sentido propio. "La psiqué no es sino un cuasi-cuerpo, un cuerpo fluido y espectral". "Lo espiritual no es una sustancia incorpórea, no es una realidad. Es simplemente una cualidad que unas cosas poseen y otras no". Se trata de lo espiritual adjetivo, simple epifenómeno de la vida, forma superior de la evolución vital cósmica. Porque "el hombre no tiene naturaleza; nada en él es invariable", ya que está en continuo acontecer y variación. El hombre es un proyecto de vida que no es dado y que tenemos que estar rehaciendo constantemente. "Ni el mundo ni el hombre son; todo está en marcha".

*La razón*, dentro de este contexto de la vida en evolución, es un *producto vital*, un *instrumento* de que la vida ha dotado al hombre en su desarrollo creador. "El intelecto... es una *función biológica* como otra cualquiera y, por lo tanto, se ha formado bajo el régimen de las necesidades vitales". "El pensamiento es una función vital, como la digestión o la circulación de la sangre". "La inteligencia, la ciencia, la cultura no tienen más realidad que la que les corresponde como utensilios para la vida". "Esa *raison* que pretender no ser una función entre las demás y no someterse a la misma regulación orgánica que éstas, no existe: es una torpe abstracción y puramente ficticia... Lo espiritual no es menor vida ni más vida que lo no espiritual".

Tal es la noción de la *razón vital* que ha elaborado Ortega ya en *El tema de nuestro tiempo* y la ha aplicado con gran consecuencia en otros escritos. Significa que debe emplearse vitalmente, en estrecho contacto con la vida, al servicio exclusivo de la vida como valor absoluto, y no como ejercicio en sí e independiente o al servicio de un ideal utópico de verdad. Su idea central es "de la vida como realidad radical y del conocimiento como *función interna de nuestra vida* y no independiente o utópica". La razón pura, desligada de la vida, es una aberración; debe ceder su puesto a la razón vital. La razón es vital y, por lo tanto, su uso debe ser vital. Tal es lo que ha llamado también el *racio-vitalismo*, que ha de integrarse con las otras dimensiones o aspectos de su sistema, esto es, que esta dimensión vital ha de ser a la vez "*historicista y perspectivista*", un sistema articulado en el historicismo y en "una perspectiva vital". Contra los destructores de su vitalismo clama en un artículo: "Ni vitalismo ni racionalismo", repudiando ciertas formas de vitalismo puramente biológico, y renegando también del irracionalismo, porque acepta el método teórico o racional. "No va contra la razón, sino contra el racionalismo". Pero es claro que, en ese binomio, lo racional queda supeditado del todo a lo vital. "El tema de nuestro tiempo consiste en *someter* la razón a la vitalidad, localizarla dentro de lo biológico, supeditarla a lo espontáneo", "No es, pues, la vida para la inteligencia, ciencia o cultura, sino al revés".

Este principio de la *razón vital* lo aplica Ortega (aunque sin mención explícita) a las formas de la filosofía teórica para disolverlas, sobre todo la metafísica y la lógica. “La filosofía como metafísica es ya imposible”, es “una ilusión óptica”, “carece de sentido”, sostiene con insistencia, porque supone erigir “el absolutismo del intelecto”, el cual ya no estaría al servicio de la vida. Además, carece de objeto que es el *ser*. “Porque el hombre no es, sino que *va siendo*... Ese *ir siendo* es lo que llamamos *vivir*. No digamos, pues, que el hombre es, sino que *vive*”. Y la vida humana, en su acontecer, la contempla “la razón histórica” que es otra forma de razón vital, porque el hombre es temporalidad y la historia es el modo propio de esa realidad humana en perpetuo cambio. La metafísica es sustituida por el historicismo vitalista. La lógica clásica asimismo, con su ley interna de la identidad, es repudiada por Ortega, que la sustituye por una suerte de lógica vital, la cual se mueve entre contradicciones y cambiante mutación entre contrarios. Y la filosofía en general es concebida por Ortega como una filosofía de la razón vital, un filosofar sobre la vida como un hecho vital, no como teoría, siempre problemática y en continuo indagar y ahondar sobre los hechos de la vida, más que “un sistema de doctrinas cristalizadas”.

Por fin, la aplicación del principio de la razón vital *al campo de la ética* introduce profunda mutación en las doctrinas morales, de acuerdo con los supuestos del vitalismo orteguiano.

El principio universal de la ética va a ser el mismo: Servir a la vida, que es la realidad única y radical. La moral no puede tener más finalidad que la vida misma. La vida es para vivirse, y nada más. Ortega declara que su ética va a ser distinta de las éticas del deber. Y combate de manera especial la ética del imperativo categórico, genérico y abstracto, de Kant, como un ideal vacío. “Sólo *debe ser* lo que *puede ser* y sólo puede ser lo que se mueve dentro de las condiciones de lo que *es*”. Una norma del deber ser no puede yuxtaponerse, como algo distinto y venido de fuera, a la vida real del individuo. El hombre “entrevé que la *vida es por sí ética*... que en el hombre el imperativo forma parte de su propia realidad. El hombre cuya inteligencia fuera ser ladrón, *tiene que serlo*” y si por virtuoso esfuerzo de su voluntad consigue no serlo, “falsifica su vida”. Porque el destino individual e ineludible del hombre se confunde “con su destino ético”.

Ortega se apropia, por ende, la norma de lo bueno que enunciaba Goethe: “Lo recto es lo que es conforme al individuo”. En consecuencia, “el imperativo de la ética intelectual y abstracta queda sustituido por el íntimo, concreto, vital”. Tal será un *imperativo vital*. La vida misma es el principio ordenador del mundo. La moral consistirá nada más que en vivir la propia vida, en ser fieles a ese “imperativo unipersonal”. La moral es para la vida, no la vida para la moral. La misión del tiempo nuevo es precisamente convertir la relación y mostrar que “es la cultura, la razón, el arte, *la ética*, quienes han de servir a la vida”.

Quedan, pues, descalificadas todas las morales que se oponen al curso espontáneo y vital de la propia vida, las que proponen normas éticas e invariables, valederas para todos y para siempre. Tal es, la moral griega de los fines y de los preceptos universales, y la moral cristiana de una bienaventuranza inmóvil por toda la eternidad *y de las normas del Decálogo*. Porque la idea de una vida eterna bienaventurada del cristianismo “es un delicioso cuadrado redondo”. En consecuencia, “volvamos la espalda a las *éticas mágicas* y quedémonos con la única aceptable que... resumió Píndaro en su ilustre imperativo; *llega a ser lo que eres*. Seamos en perfección lo que imperfectamente somos por naturaleza”. Pero el mismo ideal de perfección no impone una normatividad rígida y obligante. “Otra cosa sería idolatría de la norma, como si ésta tuviese por su materia un valor absoluto y fuese necesaria... Por eso el hombre de tacto se complace en faltar de cuando en cuando a las normas que él mismo se ha impuesto, en quebrar su efectiva ejemplaridad”.

Con estos y similares rasgos describe Ortega su ética de la razón vital, identificada con la vida misma. Porque la vida es fin en sí misma. Hay que vivir para vivir, y no por algo fuera de la vida misma. Ortega rechaza toda metafísica de las causas finales y todo fin último de la vida humana. “Kant nos ha disciplinado y ya no caemos en la ruda metafísica de las causas finales, de un fin último que sea una cosa. Esa realidad definitiva es... una idea”. La ética de la razón vital no tiene, pues, normas ni principios fuera de la vida de cada uno, que es en definitiva su propia norma. Y como la vida humana en cada uno, en la cultura y en la historia, se halla en continuo cambio, dicha ética será esencialmente *mudable* y *relativa*, como la vida misma, sin leyes ni preceptos impuestos por una instancia superior, una ética de la circunstancia y de la situación.

Es la ética del tener que ser, sustituyendo a la moral del deber. Una moral libre, espontánea, sin más obligación ni sanción que la de haber sido fieles a la pura y particular espontaneidad vital. Lo peor es que dicha moral de la vida cederá fácilmente a la impetuosidad de los instintos biológicos y pasiones inferiores, justificando una vida utilitaria o hedonista de la satisfacción del placer. Ortega mismo ha negado todo contenido espiritual a los valores superiores de la honestidad, la virtud o la justicia. “Nace la justicia como simple conveniencia vital y subjetiva: la sensibilidad jurídica no tiene orgánicamente más ni menos valor que la secreción pancreática”. Y ha dedicado su admiración a ejemplares biológicos rebosantes, como Don Juan, en el cual la cultura biológica se revuelve contra “la moral”; César Borgia, que representa el hecho evidente de nuestra continuidad con la carne, y Napoleón, en el cual “la estructura humana dio altísimas pulsaciones”.

La ética de la razón vital orteguiana representa, pues, otro caso agudo de la escisión y separación de la razón práctica de toda la razón teórica y sus principios objetivos, el primado de la praxis y su superioridad e independencia de la teoría.

## V. — LA RAZON LOGICA EN LA ETICA DE TOULMIN

Así podríamos llamar la función que representa la razón en la teoría ética de Toulmin. Significa el análisis del razonamiento lógico en la construcción de la ética, la lógica aplicada al análisis y fundamentación de la teoría ética, una "lógica de la ética" en última instancia.

*Stephen Edelston Toulmin*, filósofo inglés nacido en 1922, representa la culminación a la vez que la crisis y disolución en cierto modo, de las teorías éticas que venían apareciendo desde los comienzos en la llamada "filosofía analítica" del mundo anglosajón. Hace su entrada en el campo de la filosofía y comienza su fama en ella justamente con la publicación de su obra ética principal, *An Examination of the Place of Reason in Ethics* (Cambridge, 1950, trad. esp. *El Puesto de la razón en la ética*, Madrid, Revista de Occidente, 1964) seguida de otros artículos sobre el tema moral. En ella, ya esboza como fondo y base de su doctrina ética la "nueva lógica" que, inspirada en el último pensamiento de Wittgenstein, se presenta como la única capaz de dar cuenta de aquellos sectores de la realidad y del lenguaje para los que la lógica inspirada en el mundo de la matemática y seguidora del método analítico-deductivo no ha podido ofrecer respuesta adecuada. Estas nuevas teorías lógicas las desarrolló más detalladamente en su obra principal, *The Uses of Argument* (Cambridge, 1958). Posteriormente, Toulmin se ha dedicado a otros estudios sobre la filosofía de las ciencias y los problemas epistemológicos del pensamiento científico, publicando una serie de tres obras, *The Fabric of the Heavens* (1961), *The Architecture of Matter* (1962), *The Discovery of Time* (1965). De nuevo vuelve a su tema de la lógica en el razonamiento ético con el trabajo, *Reasons and Causes* (1970) prolongando sus anteriores teorizaciones y, recientemente, retorna a modernizar la teoría del conocimiento con la obra *Human Understanding* (1972), a la que seguirán otros dos volúmenes. Pero fue justamente su pensamiento ético el que ejerció en su momento un impacto decisivo entre los estudiosos.

La doctrina lógico-ética de Toulmin se sitúa de lleno dentro del movimiento llamado "Filosofía analítica", característica del pensamiento inglés contemporáneo y que fue denominada en su tiempo "revolución en la filosofía". Fue inaugurada por el inglés *Moore* en su obra principal, *Principia Ethica* (1903) y sus otros escritos *The Regulation of Idealism* (1903), *A Defense of Common Sense* (1924), y continuada luego, criticada y modificada por diversas vías por *B. Russell*, *L. Wittgenstein*, *A. Y. Ayer* y el americano *C. L. Stevenson* como autores principales. Moore, que configura el primero este movimiento, construye sus ideas en reacción crítica contra el idealismo de *Bradley* que dominaba en los medios ingleses a fines del siglo pasado. Esta reacción contra la metafísica idealista implicaba la vuelta a la tradición empirista in-

glesa: y justamente la nueva filosofía analítica se fundamenta sobre el empirismo radical representado sobre todo por Hume y se mueve dentro de él, con su negación (o al menos desconocimiento) de toda metafísica. Pero Bradley, en virtud de su idealismo en que lo lógico se confunde con lo ontológico, sitúa la lógica en la base de sus reflexiones y además inicia el análisis del lenguaje lógico. Es la herencia que reciben los autores de la filosofía analítica, que plantean todo el problema de la filosofía sobre el *análisis y clarificación* de las proposiciones.

Moore, su iniciador, no quiere hacer filosofía, sino *criticar* la existente. No son los problemas que la realidad presenta los que constituyen la preocupación central. Antes de responder a las preguntas que puedan formularse a la realidad, hay que preguntarse por el significado de las mismas preguntas formuladas, porque tal vez no sea la realidad la que crea los problemas filosóficos, sino el *lenguaje* llamado filosófico. Dos son, pues, los problemas que, según él las tareas filosóficas plantean: el de aclarar *el significado* del lenguaje usado por los filósofos y el descubrir las *razones* capaces de probar la verdad o falsedad de los enunciados del lenguaje filosófico. No basta con analizar el *significado* de lo dicho por los filósofos; hay que apoyar con *razones* lo por ellos significado. Sin esta segunda tarea el problema de la verdad de las diversas teorías filosóficas no puede decidirse. Moore emprende, pues, en su obra una tarea *analítica*, no con el propósito de crear una *teoría del lenguaje* destinada a mostrar la imposibilidad de las proposiciones de la metafísica, como lo harán sus sucesores, sino como una *práctica* por la que trata de esclarecerlas. Por eso se apoya en el lenguaje común; se dedica a la práctica de analizar ese lenguaje común para establecer el *significado* correcto y la verdad de sus proposiciones, mientras que sus sucesores tratarán de construir un *lenguaje ideal* basado en el de la matemática y la ciencia, que permita dar al análisis un rigor científico.

Moore, además, admite que al significado de las proposiciones responde una cierta realidad. Sólo que esta realidad no responde a la pura facticidad de las cosas naturales. A su concepción, que se ha llamado un *neorrealismo pluralista*, ha llegado mediante la crítica de la noción de idea mantenida tanto por el empirismo antiguo como por el nuevo idealismo. Los juicios enunciados en la proposición constan de síntesis de ideas, las cuales se refieren no a la idea como "hecho psicológico", sino a su significado. Y este significado responde a un cierto contenido objetivo en relación con la verdad existencial. Pero "no es necesario que las conexiones lógicas deban existir, puesto que existir es simplemente *estar en una determinada conexión lógica*". Para liberarse del empirismo psicologista de la anterior tradición inglesa, Moore como todos los autores de esta escuela, inciden en el logicismo opuesto. Los problemas de la filosofía tratan de resolverlos mediante el análisis lógico de las proposiciones y clarificación del lenguaje de las mismas.

Moore ha llevado su método analítico con preferente interés al campo de la ética, inaugurando la preocupación por la ética analítica, tan común a los



filósofos de esta escuela. También aquí su intención consiste en esclarecer el *significado* de las cuestiones éticas y las *razones* para demostrar la verdad o falsedad de las respuestas. Y su preocupación se centra en averiguar el mundo de las “entidades” o conceptos puros de la ética, independientes tanto del campo de la realidad existente como de la mente. Por eso sostiene que el objeto principal de la ciencia ética no es averiguar “qué clases de acciones debemos realizar”; su objetivo es el conocimiento, no la práctica. Y el objeto de esta ética teórica lo centra en las cuestiones de lo bueno y de lo malo. En sustancia, sostiene que el significado de lo bueno no puede inferirse por *razonamiento* de alguna otra verdad ni traducirse en otra categoría distinta. La bondad en sí es *indefinible*. La bondad es una propiedad que tienen algunas cosas y otras no. Pero ésta no es una propiedad natural, porque lo natural es un *puro acontecer*, desprovisto de todo valor ético. Mas si lo bueno no cabe inferirse de los hechos, ni extraerse de los objetos del deseo o del placer (sería la famosa “falacia naturalista” que discuten todos los filósofos analíticos), tiene sin embargo existencia objetiva, aunque no natural.

Así intenta Moore la constitución de una ética filosófica fundamentada en los valores objetivos del bien, existentes pero no naturales; dicha ciencia será, por tanto, irreductible a las ciencias naturales y empíricas. En su concepción, que Toulmin criticará como la “ética objetiva”, late el intento metafísico de constituir una ética filosófica separada de la pura ciencia empírica y fundamentada en un cierto intuicionismo de los valores del bien, que se acerca a las teorías de Husserl.

Los teóricos subsiguientes de la filosofía analítica han radicalizado sus posiciones, tanto en lo que concierne al análisis lógico como a las teorías éticas. Russell inicia el análisis del lenguaje *científico*, de la matemática o de la ciencia, aplicando al conocimiento filosófico la concepción mantenida para las proposiciones matemáticas. Todo conocimiento posible se reduce al conocimiento matemático o al estrictamente empírico. Son desechadas del lenguaje significativo las proposiciones que no pertenezcan a la matemática o no sean de experiencia inmediata. Conocer es *nombrar*, denotar unas “entidades” matemáticas o unas “entidades” empíricas simples. En el mundo no hay más que *hechos* (hechos atómicos) expresados en proposiciones *atómicas* o simples, o proposiciones compuestas (moleculares) que no son susceptibles de ser verdaderas o falsas; son funciones de verdad de las atómicas. En el “atomismo lógico” de Russell, de signo *empirista* y *nominalista*, no hay lugar para una verdadera filosofía ética, no obstante la indiscutible aportación russelliana a la lógica simbólica. Su pensamiento ético oscila entre una interpretación no-naturalista, similar a la de Moore, y una interpretación naturalista en términos utilitarios de interés o satisfacción.

De nuevo el primer Wittgenstein, el del *Tractatus logico philosophicus* ha llevado a sus últimas consecuencias el logicismo empirista de Russell. Su doc-

trina analítica queda reducida a simple análisis lógico-lingüístico de las proposiciones, tratando de hallar un lenguaje lógicamente perfecto, liberado de las imperfecciones del lenguaje común. Los límites del lenguaje coinciden con los límites del mundo conocido. En éste todo es como es y sucede como sucede. La forma lógica o la relación entre lo *mostrado* por el lenguaje y lo *dicho* es inexpresable, y “de lo que no se puede hablar, mejor es guardar silencio”, según su famoso apotegma. La totalidad del conocimiento se agota en las ciencias empíricas. En el mundo no hay ningún valor; si lo hubiera, estaría fuera del mundo. El objeto de la ética es inexpresable, lo mismo que sus principios; el único sujeto expresable es el sujeto empírico, y éste es objeto de la psicología. No cabe, por tanto, otra solución que relegar la ética a la esfera de la *mística*, pronuncia Wittgenstein. La ética, como la estética y la religión, quedan reducidas al terreno de lo místico e inexpresable, a lo trascendental o ajeno al dominio del conocer humano.

Los filósofos analistas posteriores, como Ayer y Stevenson, reciben entretanto la influencia del llamado *positivismo lógico* de la Escuela de Viena, cuyo fundador, M. Schlick, se vincula abiertamente a las posturas del viejo empirismo y positivismo. El calificativo de *lógico* añaden por cuanto el mencionado círculo pretende incorporar los resultados de la nueva lógica, poniéndolos al servicio de las tesis positivistas. Los positivistas lógicos tratan de proporcionar un fundamento seguro a las *ciencias* mediante la adopción de un método consistente en el *análisis lógico* de todos los conceptos y proposiciones. Pero este análisis lo basan en el famoso *principio de la verificación*: No admiten otro lenguaje significativo que el de los enunciados puramente *formales* (propios de la matemática y de la lógica) y el de los *empíricamente verificables*, o propios de la ciencia. Las proposiciones de la metafísica y de la ética (al margen de estos dos campos de lo formal analítico o tautológico y de lo empírico) carecen de significación, expresan un *sin-sentido*. Con esto combaten la posibilidad e incluso el significado de toda metafísica.

En el campo de la ética, Ayer y Stevenson, siguiendo a Schlick, sostienen que una *ética filosófica* no tiene cabida dentro del positivismo lógico. Las proposiciones éticas no significan nada; son pseudo-proposiciones, puesto que no enuncian nada y por lo mismo no son susceptibles de ser verdaderas o falsas. El posible contenido significativo dado materialmente en ellas concierne a las ciencias (psicológica y sociológica) y se agota en ellas. El problema central de la ética es un problema *psicológico*: la distinción entre ética y psicología es una distinción terminológica. Lo bueno, a su vez, se identifica con lo *placentero y útil*. Sólo difiere esta concepción del antiguo hedonismo y utilitarismo por el matiz psicológico y emotivo que dan a estas nociones: no se trata de objetos útiles o agradables, sino de las reacciones subjetivas de placer o satisfacción que en tales enunciados se expresan. Así tratan de explicar el excedente *no-ductiva*, sino tratando de encontrar lo que hace que un conjunto particular de califica de *emotivismo* ético. La ética, en cuanto tal, se reduce a un emotivismo

vacío de dimensión teórica, a pura *exhortación* (expresión de *sentimientos* dotada de fuerza retórica), o a análisis del *lenguaje moral* sin contenido cognoscitivo.

Todas estas teorías confluyen y están presentes en las concepciones de *Toulmin*, sin las cuales no cabe comprender su pensamiento. Como todos los analíticos, él intenta construir una ética filosófica, su justificación como ciencia desde el análisis lógico. Se propone ante todo darnos una "lógica de la ética". Pero aún dentro de los mismos presupuestos logicistas y empíricos. Se ha enfrentado con la tradición de esos lógicos anteriores e intentado abrir un nuevo cauce a esta disciplina.

Vemos en efecto que la primera Parte de su obra, *El puesto de la razón en la Ética*, la dedica, después de un breve planteamiento de la cuestión, a desarrollar una detallada crítica de "los enfoques tradicionales". Esta "tradición" se refiere a la tradición inglesa de los pensadores analíticos, no a toda la tradición secular de la filosofía ética. Así, en la primera posición criticada, "el enfoque objetivo", combate la teoría objetiva de Moore, que situaba el fundamento moral en ciertas propiedades objetivas de lo bueno, no referentes a la bondad en sí de las cosas, sino a ciertos valores ideales que se aceptan por intuición; la segunda teoría criticada, la subjetiva, refleja el emotivismo de Ayer y Stevenson, y la tercera, o teoría imperativa, es una variante de otros empiristas, que reducen el valor imperativo de los preceptos morales a simples exhortaciones, exclamaciones y otras invitaciones retóricas.

La inspiración inmediata de Toulmin para su nuevo tratamiento de la doctrina moral proviene del último Wittgenstein, el de las *Philosophical Investigations*. Siguiendo la nueva lógica o método adoptado por éste, Toulmin abandona también los análisis lingüísticos y del *significado* de los términos para clarificar el sentido de las proposiciones, y los sustituye por las nociones del *uso* y *función* de los razonamientos. Su crítica viene alentada por la nueva orientación de Wittgenstein que abandonada la noción de significado (descriptivo o emotivo, teórico o práctico) la ha sustituido por el de *uso o función*. No hay entidades ocultas cuyo significado haya que desentrañar. Sólo hay funciones, juegos de lenguajes, razones adecuadas a cada juego y nada más.

El pensamiento está secuestrado por el lenguaje. Hay que abandonar toda idea de un lenguaje ideal —sea matemático, o metafísico— para sorprender la realidad en su dimensión inmediata y plural. Si el análisis del lenguaje había demostrado que el llamado lenguaje ideal expresivo de "esencias", "conceptos", "verdades universales y necesarias" no es sino lenguaje vacío, tautológico, no informativo de los hechos ni garantizador de la verdad de un contenido, es obvia la nueva orientación adoptada por Toulmin: abandonar todo análisis de los significados que trate de descubrir las propiedades ocultas tras los diversos términos, desistir de la búsqueda de "principios últimos" que sirven para edificar una ciencia ética ideal, y aceptar como problema central de la lógica de

la ética el de *describir* los tipos de razonamiento concreto por los que se rige nuestro lenguaje en vista de la función que desempeña en las “diversas formas de la vida” en que el hombre y su acción se insertan. No hay razón sino “razones”, no hay análisis sino descripción, no hay razonamiento ideal sino razonamientos particulares y concretos.

Es lo que Toulmin expresaba cuando en su obra mayor se proponía como tarea principal la defensa de una lógica informal y práctica (*working logic*) en estrecho contacto con la vida, en oposición a una lógica idealizada (*idealised logic*) de carácter matemático y deductivo. Se trata de una lógica en funcionamiento, que dé cuenta de la complejidad de los *usos* y *funciones* del lenguaje común y trate de descubrir los tipos particulares de razonamiento adecuados al lenguaje ético de acuerdo con la *función* que éste desempeña, de los *finés* a los que sirve. Su revisión de las teorías éticas basadas en el método analítico-deductivo tomado de las matemáticas se basa en la “nueva lógica del razonamiento”, que constituye el núcleo de su obra ética. El problema central en la lógica de la ética es el de la distinción de los razonamientos válidos de los que no lo son. La lógica se enfrenta en definitiva con el tema del razonamiento, de la argumentación; el análisis del *lenguaje* y su *significado*, se convierte en búsqueda de las *razones*, en que se apoya un enunciado. Y la lógica de la ética se enfrentará, por consiguiente, con el tema del razonamiento moral. Se trata de descubrir no el significado ideal de los *términos* usados en el lenguaje ético, sino la *validez lógica* de sus razonamientos. Se trata de ver cuál es y cuál no, una *buen razón* para una argumentación ética. Es la tarea del *good-reasons approach*, como la llama Toulmin.

Este “enfoque de las buenas razones” es el tema constantemente repetido en la obra de Toulmin, que califica su sistema como una “lógica del razonamiento”, no análisis del significado o del lenguaje, y su ética como una “lógica del razonamiento moral”. El autor precisa el sentido *lógico* que da a la palabra *good* en la expresión de “buenas razones”. No habla necesariamente de razones que justifican un comportamiento *ético*, sino de aquellas razones que son aptas para probar la *validez lógica* de un razonamiento cualquiera. Una buena razón significa un argumento válido o lógicamente correcto en función de los fines para los que se usa. Además, se trata siempre de razones *fácticas* y *particulares*. En el campo de la ética, las preguntas de continuo reiteradas por Toulmin son de este tono: “¿Qué es lo que hace a un conjunto particular de hecho, *R*, una buena razón para una conclusión ética particular, *E*?” “¿Qué es una buena razón en ética?”. El razonamiento moral se mueve, según él, dentro de las “situaciones” o “decisiones” concretas. El paso del *is* al *ought*, del campo descriptivo de los *hechos* al prescriptivo de los *deberes* (paso tan célebre y debatido entre estos filósofos analíticos) se resuelve, no por vía analítico-deductiva, sino tratando de encontrar lo que hace que un conjunto particular de “hechos” (de “razones fácticas particulares”) sea una “buena razón” (en sen-

tido lógico) para una conclusión ética particular. No hay separación entre la lógica del "deber" y la lógica de los "hechos"; en los propios hechos pueden encontrarse las razones que justifican los diversos razonamientos éticos.

Por ello, Toulmin nunca se pregunta, como Moore, por lo *bueno en sí mismo* y sus propiedades objetivas; se interesa sólo por las razones que justifican nuestras decisiones morales en las situaciones concretas o por la pregunta: ¿qué debo hacer? Toulmin rechaza que el problema central de la ética sea la búsqueda de unos criterios o *principios absolutamente válidos* por los que ha de regirse. Los esfuerzos de Moore intentan traspasar los límites del razonamiento ético por empeñarse en la idea de que nuestros enunciados morales se corresponden con unos principios objetivos válidos en sí mismos. No hay "razón", sino "razones", ni "principios últimos de moralidad", sino principios apropiados a cada situación concreta. No se trata de estudiar la *naturaleza* de la razón ni de los principios universales de los que parte, sino la *función* que desempeña, la posibilidad y límites de su *aplicación y uso* en las múltiples situaciones de la actividad. Se trata de una lógica práctica en la que la pregunta sobre principios últimos de moralidad cede su puesto a las preguntas por las razones concretas que justifiquen nuestras decisiones morales. Y a mostrar la validez de este método de las buenas razones va encaminada la obra ética de Toulmin.

En otra sección, Toulmin discute y acepta el "estatuto científico" de la ética. Ello es obvio, puesto que el razonamiento moral lo estudia desde la teoría del razonamiento general, y la lógica de la ética es una *aplicación* de la lógica de la ciencia. Será, por tanto, equivalente a la configuración de las ciencias físicas, salvo las propias diferencias, y tendrá similares funciones y limitaciones que la explicación científica en general. Ahora bien, Toulmin insiste en que la ciencia no pretende decirnos *qué sea* la realidad en contraste con el mundo de las *apariencias* de nuestra experiencia ordinaria, ni pretende, por tanto, delimitar las fronteras entre lo "real" y lo "aparente"; no cumple funciones "ontológicas", sino "predictivas". No tiene como objetivo revelarnos la "naturaleza íntima" de las cosas, ni menos en la ciencia filosófica cuál sea la Realidad última, sino *predecir* en lo posible nuestro futuro a partir de nuestras experiencias pasadas y presentes. El saber científico es en definitiva un modo de *prever* para poder *proveer*: predecir el futuro para *controlarlo*, repite con el viejo positivismo de Comte. Construye hipótesis o teorías para *verificarlas* sometiénolas a la experiencia. Su verdad probable depende de la *fiabilidad* predictiva de las mismas y su *coherencia* con las observaciones futuras. Pero en ningún caso trata de definir la "verdadera naturaleza de la realidad". La lógica de la ciencia llevará incluso a teorías opuestas, que no son incompatibles o contradictorias porque dependerán de los *diversos criterios adoptados*. Lo que el hombre ordinario dirá: esto *es así realmente*, el científico lo juzgará como *no-real* según su criterio adoptado en el uso de estas expresiones.

La ética tendrá, por tanto, carácter científico en las mismas condiciones que las otras ciencias, puesto que la lógica de la ética es considerada como un

*caso particular* y resultado de una nueva aplicación de los criterios por los que se rige una explicación científica. La misma será, por tanto, la noción de la "realidad" frente a lo "aparente" en los fenómenos de la conducta moral, y cuya verdad se mide en último término por el cumplimiento de la función, de los fines y propósitos a los que sirve la actividad moral.

La diferencia principal vendrá señalada por la diversidad de *función* entre los juicios de la ciencia y los juicios de la ética. Mientras que la ciencia tiene como función predecir los acontecimientos futuros, la ética tiene como función principal *modificar las actividades y conducta* de cada uno; es decir, tiene una función *práctica*.

Después de esto, *el contenido* de la doctrina ética de Toulmin, desarrollado en la tercera parte de su obra, es ostensiblemente pobre. Su cometido principal estaba ya cumplido con la construcción de su lógica del razonamiento lógico. La exposición de esta lógica de la ética se limita a señalar en general los criterios racionales o "razones válidas" para tratar de obtener esta modificación de la conducta, frente a los motivos que nos pueden suministrar nuestros sentimientos de agrado o desagrado. La búsqueda de lo "realmente bueno", de lo que "realmente debemos hacer" es lo que distingue una conducta que pretende ser racional o ética, de la que se satisface con lo que "aparece como bueno" al sentimiento inmediato. Fiel a su propósito de "desontologizar" su teoría lógica de la ética, no trata de hacer *filosofía* de la ética o buscar una justificación absoluta de la ética, ni tampoco se interesa por analizar los factores psicológicos de educación, medio, etc., que explican el desarrollo del razonamiento moral en los individuos o en los grupos sociales.

Toulmin comienza partiendo del lenguaje ético en su uso ordinario. Cuando dos personas discuten sobre lo que han de hacer, sobre lo que es "bueno o malo moralmente", las razones que para ello invocan son de dos tipos: O bien apelan a la noción del *deber*, diciendo que o la acción concreta es buena porque el sujeto cumple al hacerla con un "deber" puesto en el código moral de la comunidad a la que pertenece, o es mala "si contraviene a esta parte del código", o bien apelan al criterio de las consecuencias de la acción, argumentando que es buena por cuanto con ella "se evita a los otros miembros de la comunidad alguna inconveniencia, molestia o sufrimiento".

En ambos tipos de razones aparece la noción del *deber* y del *bien* definidos en función de la *comunidad*. La noción del deber, noción central de toda teoría ética, no es un valor absoluto. Es para Toulmin inseparable de la comunidad, y sólo es inteligible en la vida social, en el contexto de una actividad social y en función de la armonización de los intereses de los miembros de una comunidad. Lo personal no tiene cabida en la teoría ética; puede ser algo importante, pero es algo que excede al ámbito de la lógica de la ética. Y la función general señalada a la ética es la armonización de los deseos y acciones de cada uno con los de los otros individuos del cuerpo social, de tal modo que

sean compatibles entre sí y se evitan molestias y daño a los otros; es decir, un nuevo *utilitarismo* formulado en forma negativa. Y desde este contexto de la vida social se debe examinar el razonamiento ético, así como las reglas aplicables a los argumentos de este tipo.

Toulmin pasa luego a señalar “el desarrollo de la moralidad y del razonamiento ético”. Y advierte dos etapas en dicho desarrollo. En la primera, la ética es fundamentalmente “deontológica”. La vida en comunidad se rige entonces por “deberes rígidos, tabús, costumbres y mandamientos”, que se destinan, por supuesto, a hacer posible la armonía de los diversos intereses y deseos de sus miembros. La conducta de éstos se justifica éticamente por la apelación a estos mandatos: una acción es buena si se conforma a las normas establecidas. No tienen, pues, su fundamento en la naturaleza del hombre, como si se tratara de un valor permanente, sino que se establecen como resultado de la experiencia. En esta etapa primitiva se critican las acciones, pero “no hay lugar a la crítica del código moral en conjunto”.

Pero a medida que esta comunidad se desarrolla y comienza a entrar en contacto con otras comunidades con diferentes códigos morales de otras culturas, empiezan a surgir dudas sobre la validez de ciertas normas y principios del código aceptado sin discusión. Por otra parte, muchos de esos principios entran en conflicto entre sí, “causando frustraciones y sufrimientos que podrían ser evitados”. En tal caso “se reconoce que los miembros de una comunidad tienen el derecho de criticar las prácticas existentes y sugerir otras nuevas”, de acuerdo con los *motivos* de las acciones y los *resultados* de las prácticas sociales. Sucede entonces que el sistema de tabús, inicialmente inflexible, se transforma en un *código moral desarrollado*, que en los casos no ambiguos continúa siendo obligatorio, pero cuya interpretación en los casos equívocos y “conflictos de deberes” y cuyo desarrollo futuro “se regula apelando a la *función* de la ética; es decir, a la necesidad general de que se eviten sufrimientos evitables”. Así, el código “deontológico” que al principio era supremo, se suaviza y amplifica mediante el criterio “teleológico” de la necesidad de elegir el mal menor.

De ello deduce Toulmin que el razonamiento moral es muy complejo, y que no se puede resolver por la apelación a un solo principio. Hay dos tipos de razonamientos, el que versa sobre las *acciones individuales* y el que versa sobre los *principios* del código moral vigente. La prueba *primaria* de la rectitud de una acción es su conformidad con la práctica moral aceptada. Pero en las situaciones-límite, como es el caso de los conflictos de deberes, hay una “buena razón” para cambiar la norma, pues la práctica del código moral hace entonces imposible la armonización de los intereses de todos. La respuesta habrá de darse por la consideración de las consecuencias probables de “retener la práctica actual o de adoptar la alternativa sugerida”. La única buena razón para efectuar el cambio será evitar algunos inconvenientes.

Pero el problema está ahora en saber hasta qué punto el cambio de una práctica social por otra evitará males o no. Esto ya no puede decidir la lógica,

sino que ha de resolverse apelando a la experiencia. Es difícil valorar adecuadamente las consecuencias de tal cambio por la sencilla razón de que los varios códigos morales responden a *formas de vida diferentes*. Toulmin presenta el ejemplo de la “institución del matrimonio” en una sociedad cristiana o en una sociedad musulmana. Toulmin responde: “La única utilidad práctica a la pregunta: ¿Cuál forma de vida es mejor? está al servicio de una decisión personal, por ejemplo, la de quedarse aquí en esta sociedad, tal como es, o la *de irse a vivir como miembro de una tribu árabe*”.

Los razonamientos lógicos no pueden, pues, justificar la mayor bondad de uno u otro código moral o de un cambio en las normas de los mismos o de las prácticas sociales. A la pregunta: ¿Cuál es la mejor?, Toulmin responde que ello sólo depende de las consecuencias felices o desgraciadas. “Pero si no satisface esta condición, no hay moralmente hablando *nada que razonar* sobre la cuestión y los pretendidos argumentos sobre los méritos de sistemas rivales... *tienen sólo valor como retóricos*”. El problema, por tanto, ya no puede decidirse por la lógica, sino apelando a la *experiencia*. La validez *efectiva* de los diversos códigos morales y sus principios —lo mismo que de las diversas teorías científicas— se alcanza no por vía de la lógica, sino por vía de los *hechos*. La lógica como tal desempeña un papel meramente regulativo: suministra reglas de uso a aplicar sobre unos contenidos de experiencia; pero “la verdad” de estos contenidos se alcanza por el recurso a la experiencia misma.

En este mismo sentido, Toulmin insiste, finalmente, sobre el alcance tan limitado de los *tipos particulares* de razonamiento moral que expone. Sólo consisten en la *descripción* de los modos en que de *hecho* se usa el razonamiento en situaciones *concretas y particulares*. Las “buenas razones” sirven para justificar en cada *caso qué es lo que hay que hacer* con arreglo a un determinado código; pero no pueden identificarse con lo “bueno en sí mismo”, o definir qué sea la realidad en sí. Toulmin sostiene que “no siente necesidad de una respuesta *general* a la pregunta: ¿Qué hace a un razonamiento ético «bueno» y a algunos argumentos éticos «válidos»?”, o a las preguntas similares: ¿Por qué aquello es bueno y correcto, y es lo que se debe (*ought*) y aquello otro no? Es decir, no hay una explicación general de la ética ni de sus principios morales, una fundamentación objetiva del *bien*, del *deber* en sí, como tampoco hay una justificación general de la ciencia. Ello significa renunciar a una *teoría lógica* de la ética para quedarse en el campo de la simple *descripción*: es que esta descripción es la *única lógica posible*.

Abundando en el mismo sentido, en la *cuarta parte* de la obra, toca el tema de la llamada “ética filosófica” y el de “la razón y fe”. De nuevo recalca, a propósito de los límites de las preguntas sobre la rectitud de las acciones, que no tiene sentido hablar de “justificación moral” de acciones o líneas de conducta en las que esté implicada una “cuestión de principio”, como la del tipo: ¿Por qué se ha de hacer lo que está bien?, o las de preguntar sobre si la bon-



dad es objetiva o subjetiva, cuál es el verdadero análisis de lo que está bien, y otras. Tales problemas abstractos rebasan su uso de la teoría de la lógica. Son preguntas-límite, que se sitúan en "las fronteras entre la razón y la fe, entre la Religión y la Ética". No se debe restar importancia a estas cuestiones, ni considerarlas, como los positivistas lógicos hacen, como "sin-sentidos". Lo único que quiere decir es que "los argumentos teológicos" y las preguntas y respuestas "religiosas", pertenecen a un plano distinto de los razonamientos científicos y éticos. Pero "sería un desatino lógico rechazar todos los argumentos religiosos" por el hecho de que se rijan por una lógica distinta de la que rige los razonamientos científicos y éticos. Sobre tales cuestiones que no se pueden explicar "científicamente" (como sobre las cuestiones del deber a las que no se puede justificar en términos éticos), el papel de la religión es ayudarnos a abrazarnos a ellas "y de este modo aceptarlas porque satisfacen nuestro *deseo de consolación*". Es una aceptación en términos de *fe*, entendida como un sentimiento irracional del corazón que ayuda al consuelo y a la resignación.

Vemos, en conclusión, a qué ha quedado reducida la razón, o el puesto de la razón en la ética, en los laboriosos análisis lógicos de Toulmin. Se trata, en definitiva, de una lógica de la razón práctica, que rechaza todas las cuestiones de la ética filosófica y se limita a justificar los motivos de las acciones particulares en el contexto de las diferentes formas de vida social. Esta lógica del razonamiento ético viene definida por la *función* que el lenguaje ético desempeña en el *contexto social*. Y la *función* de la ética se reduce, según él, a la armonización de intereses. Las acciones morales se justifican, en primera instancia, por su conformidad con el código moral vigente, y éste se justifica, en última instancia, por su fecundidad en orden a evitar el máximo sufrimiento posible. La teoría ética de Toulmin deviene así un *neoutilitarismo social*. Todo lo que se sale de este contexto y de esta *función* cae fuera de la ética estrictamente dicha.

Las preguntas de la ética filosófica no tienen sentido; no es necesaria una justificación *general*. La ética *personal* es objeto de decisión *práctica*, no susceptible de tratamiento *lógico-ético*, y la crítica de las instituciones sociales sólo tiene sentido en orden a realizar en ellas un cambio que se considere *viable* por los resultados prácticos. La *teoría* ética de Toulmin acaba en la *inmediatez fáctica*, basada en un empirismo radical, que es lo que últimamente viene exigiéndose al pensamiento en general.

La obra de Toulmin, *The Place of Reason in Ethics*, representa, pues, según el profesor M. Santos Camacho, la *culminación* de las teorías lógico-éticas de la Escuela analítica, y a la vez la *crítica más radical* que a las mismas puede hacerse desde los mismos supuestos que las hicieron posibles. Con la del último Wittgenstein clausura con impecable perfección lógica el círculo abierto por esta tradición, mostrando la imposibilidad de defender una lógica distinta de la de los hechos. No se puede construir desde tales supuestos empíri-

cos una lógica ideal, porque no existe tal lógica; sólo se pueden describir los tipos particulares de razonamientos apropiados a cada situación a la luz de los hechos que la configuran.

De ahí que, como informa el mismo Santos Camacho, las teorías del mismo Toulmin hayan recibido críticas acerbadas de parte de los seguidores de dicho movimiento lógico-ético, en especial del profesor de Oxford, G. Y. Warnock, que han abandonado sus posiciones y buscado soluciones por otros caminos.

TEÓFILO URDANOZ

*Madrid*