

MARIO ŠILAR — FELIPE SCHWEMBER AUGIER

RACIONALIDAD PRÁCTICA.
INTENCIONALIDAD, NORMATIVIDAD Y
REFLEXIVIDAD

*PRACTICAL RATIONALITY.
INTENTIONALITY, NORMATIVITY AND
REFLEXIVITY*

Comunicaciones a las XLV Reuniones Filosóficas
Papers delivered at XLV Reuniones Filosóficas

Cuadernos de Anuario Filosófico

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO • SERIE UNIVERSITARIA

Ángel Luis González
DIRECTOR

Agustín Echavarria
SECRETARIO

ISSN 1137-2176
Depósito Legal: NA 969/2009
Pamplona

Nº 212: *Racionalidad Práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad.*
Practical Rationality. Intentionality, Normativity and Reflexivity

© 2009.

Redacción, Administración y petición de ejemplares

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
31080 Pamplona (Spain)

<http://www.unav.es/filosofia/publicaciones/cuadernos/serieuniversitaria/>
E-mail: cuadernos@unav.es
Teléfono: 948 42 56 00 (ext. 2316)
Fax: 948 42 56 36

SERVICIO DE PUBLICACIONES DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA. S.A.

ZIUR NAVARRA Polígono industrial. Calle O, nº 34. Mutilva Baja. Navarra

ÍNDICE

PRESENTACIÓN	9
FOREWORD	10
INTRODUCCIÓN	11

I. LEY MORAL, OBLIGATORIEDAD Y RAZONES PARA LA ACCIÓN *MORAL LAW, OBLIGATION AND REASONS FOR ACTION*

DECISIÓN COMO OBLIGACIÓN	19
Teresa Enríquez (<i>Universidad de Navarra</i>)	
LA DIFÍCIL RELACIÓN ENTRE LOS MOTIVOS DE LA ACCIÓN Y LA LEY MORAL: PUFENDORF Y HUTCHESON	27
María Elton (<i>Universidad de Los Andes</i>)	
EL ALCANCE DE LA EXIGENCIA MORAL DE RACIONALIDAD EN HUSSERL	41
Sergio Sánchez-Migallón (<i>Universidad de Navarra</i>)	
DESIRE-BASED REASONS, NATURALISM AND TOLERABLE REVISIONISM: LESSONS FROM MOORE AND PARFIT	49
Attila Tanyi (<i>Universidad de Estocolmo</i>)	

EL MOTIVO Y LO CORRECTO SEGÚN W. D. ROSS.....	57
Witold Kania (<i>Uniwersytet Śląski</i>)	
DO WE HAVE REASONS TO DO AS WE BELIEVE WE OUGHT TO DO?	65
Julian Fink (<i>Oxford University</i>)	
RAZÓN PRÁCTICA, IMAGINACIÓN Y SENSIBILIDAD MORAL EN GÜNTHER ANDERS	81
María Carolina Maomed Parraguez (<i>Universidad de Navarra</i>)	

II. AGENCIA Y NORMATIVIDAD *AGENCY AND NORMATIVITY*

LA INELUDIBLE DIMENSIÓN MORAL DEL ACTUAR HUMANO. LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA DE LA ACCIÓN, RACIONALIDAD PRÁCTICA Y ÉTICA	93
Mario Šilar (<i>Universidad de Navarra</i>)	
José María Torralba (<i>Universidad de Navarra</i>)	
SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN DISCURSIVA Y RETÓRICA DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA.....	117
Francisco Arenas-Dolz (<i>Universitat de València</i>)	
INTENTIONALITY, NORMATIVITY AND COMMUNALITY IN KANT'S REALM OF ENDS.....	125
Stijn Van Impe & Bart Vandenabeele (<i>Ghent University</i>)	
THE DEDUCTION OF THE FACULTY OF FREEDOM IN THE <i>KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT</i>	135
Federica Basaglia (<i>Università degli Studi di Ferrara</i>)	
'IS' 'OUGHT' AND MORAL REALISM II: TOWARD A CLEARER UNDERSTANDING OF THE ONTOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL FOUNDATIONS OF PRACTICAL UNDERSTANDING.....	145
Robert J. Matava (<i>St. Mary's College, University of St. Andrews</i>)	

LAS INCUMBENCIAS COMO NORMAS DE CONDUCTA	157
Pablo Sánchez-Ostiz (<i>Universidad de Navarra</i>)	
INTERPRETACIÓN Y EPIQUEYA: UN PROBLEMA DE JUSTICIA EN LOS COMENTARIOS DE FRANCISCO DE VITORIA.....	165
M ^a Idoya Zorroza (<i>Universidad de Navarra</i>)	

III. NORMATIVIDAD, VIRTUD Y CARÁCTER MORAL *NORMATIVITY, VIRTUE AND MORAL CHARACTER*

DESEO RACIONAL Y ELECCIÓN DELIBERADA. LOS CONCEPTOS DE <i>BOÚLESIS</i> Y <i>PROAÍRESIS</i> COMO PRECURSORES DE LA NOCIÓN DE VOLUNTAD	179
Javier García-Valiño Abós (<i>Universidad de Málaga</i>)	
LA CONSTITUCIÓN DE LA MATERIA DE LOS IMPERATIVOS PRUDENCIALES	189
Inés Calderón (<i>Universidad de La Sabana</i>)	
NORMATIVIDAD Y VIRTUD. LA REFLEXIÓN ÉTICA DESDE LA PERSPECTIVA DEL AGENTE: ¿UNA REINTRODUCCIÓN DEL EGOÍSMO MORAL?	199
Mario Šilar (<i>Universidad de Navarra</i>)	

IV. RAZÓN PRÁCTICA, INTENCIONALIDAD Y SUBJETIVIDAD *PRACTICAL REASON, INTENTIONALITY AND SUBJECTIVITY*

LOS FUNDAMENTOS DE LA INTENCIONALIDAD EMOTIVA EN EL PENSAMIENTO DE EDMUND HUSSERL	115
Mariano Crespo (<i>Pontificia Universidad Católica de Chile</i>)	
EL FUTURO Y LA RACIONALIDAD DE LAS PROMESAS: ELIZABETH ANSCOMBE Y PHILIPPA FOOT.....	221
Juan Andrés Mercado (<i>Università della Santa Croce</i>)	

LA TRIPLE DIMENSIÓN DISCURSIVA DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA ARISTÓTELICA, DESPUÉS DE MARGARET ANSCOMBE.....	233
Carlos Ortiz de Landázuri (<i>Universidad de Navarra</i>)	
PROPUESTA DE SOLUCIÓN A ALGUNOS PROBLEMAS ACTUALES EN TORNO A LA RAZÓN PRÁCTICA	247
Juan Fernando Sellés (<i>Universidad de Navarra</i>)	

PRESENTACIÓN

El presente volumen reúne una selección de las comunicaciones presentadas en el marco de las XLV Reuniones Filosóficas, celebradas en la Universidad de Navarra, bajo el título “Racionalidad Práctica, Intencionalidad, Normatividad y Reflexividad”, entre el 23 y el 25 de abril de 2008.

La creciente internacionalización de las tradicionales Reuniones Filosóficas se ve reflejada en el amplio abanico de universidades de diferentes países a las que pertenecen los distintos Participantes cuyos trabajos integran esta colección. Las comunicaciones incluidas en este Cuaderno mantienen la lengua en que fueron leídas.

Si bien la selección ha evitado caer en el eclecticismo pretende ser representativa del amplio encuentro de tradiciones de pensamiento y líneas de investigación al que ha dado lugar el tema convocante de las Reuniones. Así, mientras algunas comunicaciones abordan el tema a la luz de la filosofía clásica otras, se introducen en algunos de los problemas más relevantes a través de la interpretación del pensamiento de autores contemporáneos. Del mismo modo, se reúnen investigaciones que abordan el campo temático del encuentro tanto desde la perspectiva continental como de la analítica.

Mario Šilar
Felipe Schwember Augier
Marzo 2009

FOREWORD

A selection of the papers delivered at the XLV Reuniones Filosóficas entitled "Practical Rationality, Intentionality, Normativity, Reflexivity" and held at the University of Navarra (23–25 April 2008) is collected in this volume.

The wide range of universities in different countries at which contributors to this volume are based reflects the increasing internationalization of the long-established philosophy conferences organized at the University of Navarra. The papers collected here are published in the languages in which they were originally delivered.

Not merely eclectic, the selection of papers exemplifies the wide variety of schools of thought and lines of enquiry drawn together in the theme of the conference title. A number of the papers approach the topic from the perspective of classical philosophy, while the interpretation of contemporary thinkers likewise prompted others to address the most significant issues involved. Research interests in the field framed by the conference title are explored from both continental and analytical philosophy perspectives.

INTRODUCCIÓN

I

Bajo el apartado “*Ley moral, obligatoriedad y razones para la acción*” se reúne una serie de trabajos que abordan los motivos y razones que integran la agencia humana, y en los que se indaga respecto de las virtualidades que ofrece la ley moral como parámetro para evaluar la rectitud de la acción humana.

Teresa Enríquez (Universidad de Navarra) se aproxima a las nociones de *deliberación, decisión, obligación y ejecución* tomando como referencia la propuesta de Barbara Herman. Los importantes paralelismos que encuentra le permiten desplegar una provocativa relación entre los conceptos señalados y su presencia en la tradición clásica. En concreto, la autora detecta líneas convergentes con los términos *deliberatio, electio, imperium* y *usum* presentes en el pensamiento ético de Tomás de Aquino.

Por su parte, la profesora María Elton (Universidad de Los Andes) ha señalado la necesidad de que la razón práctica contemple simultáneamente tanto el carácter normativo como motivador de la acción moral. Su investigación intenta despejar el sesgo de imposición extrínseca que anida en algunas aproximaciones a la idea de normatividad. Para esa tarea, desarrolla la idea de obligación que, según la autora, puede detectarse en la articulación de la ley moral en Tomás de Aquino, en donde el bien humano (un *bonum rationis*) — que constituye el núcleo del organismo moral— es el objeto de una razón henchida de virtudes.

Desde una perspectiva contemporánea, el profesor Sergio Sánchez-Migallón (Universidad de Navarra) rastrea la idea de exigencia moral en la obra de Husserl. Su trabajo destaca por prestar atención a una arista frecuentemente desatendida en la obra del ilustre pensador alemán, su pensamiento ético. Desde una perspectiva también contemporánea, pero con mayor impronta analítica, Attila Tanyi (Universidad de Estocolmo) evalúa en qué medida las razones para la acción son provistas por los deseos. Puesto que el

marco metaético que sostiene esta tesis es el del naturalismo ético, el autor analiza las objeciones que Moore y Parfit presentan contra esta escuela e intenta determinar en qué medida pueden ser refutadas.

Witold Kania (Uniwersytet Śląski) se introduce en la ya clásica distinción entre lo moralmente bueno y lo correcto, a la luz de la ambigua interpretación de W. D. Ross. Asimismo, Julian Fink (Oxford University) aborda la tensión entre el ser y el deber en el caso concreto de las creencias. La pregunta que inspira su investigación consiste en determinar en qué medida lo que uno *Cree* que debe hacer, participa del carácter vinculante del deber de la acción.

Finalmente, María Carolina Maomed Parraguez (Universidad de Navarra) analiza el papel de la subjetividad y de la razón práctica en un contexto cultural en el que la racionalidad tecno-instrumental es el paradigma configurador dominante. Al hilo del pensamiento de Günther Anders, se intentan desentrañar las características más importantes de este paradigma y proponer, conforme con ello, una ética a la altura de los nuevos tiempos.

II

En el segundo apartado, “*Agencia y normatividad*”, se han agrupado los trabajos que abordan la teoría de la acción y el papel de la normatividad. El primero está dedicado a la relación existente entre la teoría de la acción, la racionalidad práctica y la ética, en cuanto diversos niveles de comprensión y estudio del actuar humano. Mario Šilar y José María Torralba (Universidad de Navarra) tratan de mostrar que el actuar humano posee una ineludible dimensión moral, en el sentido de que la propia estructura de la acción conduce a la pregunta por el bien y el mal. Con independencia de la respuesta que se dé y el contenido concreto que tenga lo bueno y lo malo, habría una estructura común a toda racionalidad práctica. Advertir este punto sería un *primer* paso importante a la hora de acometer debates morales en sociedades pluralistas como las nuestras. Los autores toman la ética de Tomás de Aquino como modelo para mostrar el carácter intrínsecamente moral de la acción humana, pero indican que también en otros sistemas éticos *fuertes* (como, por ejemplo, el kantiano) podría encontrarse una estructura semejante, aunque las soluciones *concretas* que ofrezcan uno y otro sean distintas.

Con un interés principalmente filosófico-político, Francisco Arenas (Universitat de València) analiza la propuesta de la democracia deliberativa —en

la que se enmarcan autores como Habermas y Rawls— que se propone como un modelo superador frente a los paradigmas de la democracia participativa y del comunitarismo. Sensible ante la propuesta de estos dos autores de eludir las doctrinas comprensivas como medio de validar las proposiciones que tienen lugar en la discusión pública, el joven profesor rastrea algunas ideas presentes en la retórica aristotélica que enriquecerían la impronta *pública* que se podría observar en la deliberación. Ello permitiría desplegar una propuesta de fundamentación no comprensiva del discurso político en el paradigma de la democracia deliberativa.

El trabajo de Stijn Van Impe y Bart Vandenabeele (Ghent University) pasa revista a las distintas formulaciones del imperativo categórico en la obra de Kant. En concreto, a la luz de las nociones de intencionalidad, normatividad y *comunalidad* (communality) presentes en la obra del filósofo de Königsberg, los autores afirman que la formulación del imperativo categórico referido al reino de los fines implica no sólo la usual referencia al carácter deontológico del imperativo sino, también, a la estructura teleológica de la naturaleza. Asimismo, la investigación pretende resaltar el carácter social y comunitario de las prácticas normativas, así como la necesidad de integrar las distintas expresiones del imperativo categórico bajo la idea englobante del reino de los fines, lo que supone no sólo una tarea autoreflexiva sino también intersubjetiva a la hora de evaluar las intenciones y las interacciones humanas. Por su parte, Federica Basaglia (Università degli Studi di Ferrara) también se aproxima a la filosofía práctica kantiana. Su interpretación permitiría sostener que Kant ofrece una deducción de la aplicabilidad de la categoría de la causalidad para el nóúmeno, en concreto, para la libertad humana (*causa noumenon*).

Robert J. Matava (St. Mary's College, University of St. Andrews) se introduce en un problema ineludible en la reflexión ética contemporánea. Se trata de la presunta tensión entre el ser y el deber ser, señalada por Hume. En su investigación, Matava intenta poner de manifiesto en qué medida cabe afirmar la existencia de una base ontológica para las normas morales, así como cuál es el marco de asunción cognoscitiva que opera en el conocimiento de los primeros principios de la razón práctica.

El profesor Pablo Sánchez-Ostiz (Universidad de Navarra) delimita su investigación a un problema específico de la filosofía del derecho, y, en concreto, de derecho penal. A la luz de la distinción entre la imputación ordinaria y extraordinaria se trata de analizar la viabilidad de la aplicación de la idea de 'incumbencia' como fundamento para los supuestos de imputación extraordinaria. La virtualidad del término propuesto vendría dada por su ap-

titud para denotar no un simple deber —que se contemplaría en el plano de la imputabilidad ordinaria— sino una condición para el cumplimiento de las distintas prohibiciones y prescripciones.

Cierra este apartado el texto de María Idoya Zorroza (Universidad de Navarra), quien se introduce al estudio del tema de la justicia en la Escuela de Salamanca —en concreto en Francisco de Vitoria— desde una perspectiva poco atendida, la de la equidad o *epiqueya*. El trabajo de la profesora Zorroza realiza una contribución importante en el intento de asir, de un modo más preciso, el verdadero *sentido de la justicia* en los teólogos de la Escuela de Salamanca.

III

El tercer grupo de textos, “*Normatividad, virtud y carácter moral*”, integra los aportes que se relacionan con problemas vinculados a la normatividad, la virtud y el carácter moral.

Javier García-Valiño Abós (Universidad de Málaga) presenta un análisis cuasi exegético de los conceptos de *boulesis* y *proairesis* en los textos aristotélicos. La perspectiva de análisis —en cierta medida subsidiaria de la que ofrece Hannah Arendt— está signada por la idoneidad de estos términos para permitir una interpretación adecuada del *noûs praktikós* aristotélico y, en este sentido, enmarcar el problema de la presencia, o no, de la noción de voluntad en Aristóteles.

La profesora Inés Calderón (Universidad de La Sabana) se adentra en el estudio de la materia de los imperativos prudenciales a la luz del pensamiento de Antonio Millán-Puelles. La propuesta de este relevante filósofo español contemporáneo permite recuperar algunas ideas centrales respecto del papel de las virtudes éticas y dianoéticas en la consideración de la normatividad de la acción.

En último lugar, Mario Šilar (Universidad de Navarra) se introduce en otro de los debates más relevantes en el seno de la filosofía práctica contemporánea: el presunto sesgo de egoísmo moral que, desde el consecuencialismo, se suele atribuir a las éticas de la virtud. Al hilo del análisis de este problema se proponen algunas líneas de interpretación para una aproximación más adecuada de la relación entre normatividad ética y virtud moral.

IV

Finalmente, bajo el título de “*Razón práctica, intencionalidad y subjetividad*” se ofrecen cuatro aportes en los que el carácter subjetivo e intencional de la acción humana ocupa el eje de atención.

El profesor Mariano Crespo (Pontificia Universidad Católica de Chile) ofrece un estudio propedéutico a uno de los aspectos más relevantes, y que atraviesa casi toda la obra husserliana, como es el de la determinación de la naturaleza de los actos emotivos (*Gemütsakte*). El aporte del profesor Crespo se concentra especialmente en las investigaciones llevadas a cabo por Husserl entre los años 1908 y 1914 (*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*) en los que, entre otras cosas, se analiza la diferencia entre los actos intelectivos y los actos del sentimiento.

Juan Andrés Mercado (Università della Santa Croce) se introduce en un tema de gran relevancia en la reflexión ética y jurídica contemporánea como es el del carácter moral de las promesas. En su estudio sigue los aportes de Anscombe y Foot quienes señalan que en el ejercicio de las promesas se pone de manifiesto el rol protagónico de la razón en los proyectos vitales a futuro del ser humano. Asimismo, las promesas constituyen un ámbito muy importante en el desarrollo de las prácticas lingüísticas intersubjetivas.

La colaboración del profesor Carlos Ortiz de Landázuri (Universidad de Navarra) ofrece un amplio rastreo de la racionalidad discursiva del silogismo práctico aristotélico. En concreto, se aborda el uso heurístico que las corrientes de pensamiento más relevantes posteriores a Wittgenstein hicieron de las propuestas de Anscombe en la materia.

Cierra el presente volumen el trabajo de Juan Fernando Sellés (Universidad de Navarra). La contribución del profesor Sellés pasa revista a algunos de los problemas que el autor detecta en las aproximaciones contemporáneas al estudio de la racionalidad práctica. A fin de despejar algunos problemas hermenéuticos en la utilización de la noción de razón práctica, el autor despliega los niveles cognoscitivos comprometidos, de acuerdo con la tradición clásica, en la distinción entre racionalidad teórica y práctica.

La selección de trabajos que ponemos a disposición de los lectores no podría reflejar la particular amalgama de cordialidad y profesionalismo que caracteriza habitualmente el ambiente en el cual se desarrollan las Reuniones Filosóficas. Pero esperamos que su lectura contribuya a la apertura y el desa-

rrollo de nuevos senderos, creativos a la vez que rigurosos, en la exigente tarea de comprender el sentido y el fin de la acción humana en comunidad.

Mario Šilar
Felipe Schwember Augier

I

LEY MORAL, OBLIGATORIEDAD Y RAZONES PARA LA ACCIÓN

MORAL LAW, OBLIGATION AND REASONS FOR ACTION

DECISIÓN COMO OBLIGACIÓN

Teresa Enríquez
Universidad de Navarra

En esta comunicación presentaré, a la luz de un artículo de Barbara Herman, algunas consideraciones sobre el vínculo entre decisión y obligación en el contexto del análisis de la acción libre elaborado por Tomás de Aquino. Este análisis, incluye —entre otros— dos elementos que resultan especialmente vinculados a la decisión y a la obligación, me refiero a la deliberación y la ejecución. Los cuatro elementos también están presentes, de alguna manera, en las observaciones de Herman. De manera que me centraré especialmente en cuatro conceptos: deliberación, decisión, obligación y ejecución.

En el análisis psicológico de Tomás de Aquino sobre el denominado acto voluntario¹, puede hallarse un modelo de articulación de cuatro conceptos que podrían considerarse equivalentes a los cuatro conceptos a los que se refiere Herman que son, respectivamente: deliberación, elección, imperio y uso. La comprensión de algunos aspectos de este modelo puede ser enriquecida por algunas observaciones de Herman publicadas en un artículo cuyo título apunta ya dos de los mencionados elementos: *Obligation and Performance*², obligación y ejecución. Primero presentaré una exposición de las observaciones de Herman a las que me he referido y después, algunos comentarios sobre la articulación entre decisión y obligación a la luz del modelo de Tomás de Aquino.

En su artículo, Herman pone de relieve la fuerza individualizante de la realización (*performance*) y por tanto, el modo en que disipa cualquier eventual conflicto entre deberes y obligaciones (*conflict of duties and obligations*). Por la pluralidad de obligaciones, la determinación de cuál de éstas debe

1 SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, qq. 6-17.

2 HERMAN, B., *The practice of moral judgement*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1993, cap. 8 “Obligation and Performance”, pp. 159-183.

realizarse requiere deliberación (*deliberation*)³. La realización de la obligación es una acción moral que, como tal, es también el resultado de la deliberación⁴. La obligación en cuanto realizable manifiesta que el orden moral es particular⁵ y por tanto, la obligación de cumplirlo no es uniforme para todos los individuos. En este sentido, las circunstancias particulares iluminan la resolución del eventual conflicto de obligaciones que pueda presentarse⁶. El que decide sobre lo que debe hacer, ha deliberado sobre ello. En la acción singular emerge también el concepto de decisión. En efecto, la obligación se descubre a través de una deliberación de la misma índole por aquella con la que uno determina su propia decisión (*choice*) moral⁷. Desde esta perspectiva, decisión y obligación guardan una relación de dependencia similar respecto de la deliberación. Es oportuno, en este punto, considerar la advertencia de Herman: la resolución del conflicto de deberes es posible si se delibera en un contexto moral, es decir, en orden a una finalidad obligatoria señalada por las virtudes (*obligatory ends*)⁸. La deliberación según un modelo que no fuera no moral, por ejemplo, en un modelo pragmático, no resolvería el conflicto, porque intentaría mantener fines individuales que, al no estar subordinados entre sí, ni tampoco a uno superior, no ofrecerían criterio de selección en un momento dado. Por eso, la resolución del conflicto de deberes

3 “For Kant, all obligation set by the duties of virtue and of justice issues from moral judgment or deliberation. [...] What I have argued is that, insofar as Kantian duties necessitate, they do not do so directly. Necessitation (obligation) is always the outcome of deliberation”, p. 172.

4 “In holding that moral deliberation issues in a requirement of practical necessity, one might say we have offered Kant’s interpretation of the idea that the conclusion of the practical syllogism is action”, p. 168.

5 “The principles of deliberative morality introduce practical order, making the world a human one”, p. 183.

6 “The Kantian agent lives a very different kind of moral space from that created by performance obligations. [...] When an agent acts as Kantian deliberations directs in conflict situations, it is not the case that she is meeting one obligation while failing to meet another [...]. She acts as she ought on the ground of obligation that is sufficient in these circumstances to oblige her”, p. 177.

7 “Although procedures of deliberation do not always dictate what to do, they (in principle, at least) resolve the status of competing moral claims. If the agent stills needs to choose, even if the choice is hard, it will not be one horn of a moral dilemma”, p. 173 [Aunque el proceso de deliberación no dicte qué debe hacerse, en principio al menos, señala la índole de las auténticas cuestiones morales. Si el agente resuelve la elección, aunque la elección sea difícil, no caerá en un dilema moral].

8 Para una exposición sobre el particular ver Herman, Barbara, “Reasoning to Obligation”, *Inquiry* 49 (2006), Oslo, Taylor & Francis LTD, pp. 44-61.

se hace desde cualquier concepción moral siempre y cuando esta deliberación sea, precisamente, moral⁹.

Por su parte, en el análisis del acto voluntario de Tomás de Aquino quizá podría hallarse un vínculo entre decisión y obligación que podría formularse de la siguiente manera: la decisión deliberada origina una obligación de ejecución. Esta tesis es en parte similar y en parte diferente a la exposición de Herman. Son similares porque ambas sostienen que, dado un caso particular, tanto la decisión como la determinación de una obligación requieren una deliberación previa. Precisamente esta dependencia de la deliberación, hallada tanto en la decisión como en la obligación, nos conduce a la cuestión sobre la relación entre ambas: ¿existe algún vínculo entre la decisión y la obligación? La respuesta podría ser la proposición ya mencionada: la decisión deliberada origina una obligación de ejecución. Es decir, la decisión obliga a actuar. En términos técnicos: la elección es realmente efectiva en el uso.

En efecto, el análisis de la acción libre elaborado por Tomás de Aquino ofrece un concepto que puede servir para explicar cómo una obligación puede derivar de una decisión: se trata del concepto de *imperium*. El imperio media entre la elección y el uso¹⁰. La razón impera a la voluntad a ejecutar lo que ella misma ha elegido. Ahora bien, ¿cómo puede denominarse ‘obligación’ a la realización de lo elegido? Quizá resulte extraño introducir un acto entre la elección y la ejecución. Porque ¿acaso la voluntad, facultad de la que emanan uno y otro acto, no explica suficientemente la transición de decisión a realización? Si la elección ha sido deliberada, podría describirse como suficientemente razonada. La deliberación anterior a la elección también operaría como deliberación anterior a la realización. Quien elige sabe — porque lo ha elegido— qué es lo que ha elegido, porque elegir es precisamente determinar aquello que sirve para la consecución del fin. Elegir algo para el fin y realizar algo para el fin tienen el mismo objeto. Si para realizar una elección se necesitara volver a determinar el modo de llevarla a cabo, entonces esa elección ya no sería elección, sino que operaría como finalidad, una finalidad respecto de la cual habría que deliberar y, entonces, hacer una segunda elección. Entonces, ¿por qué Tomás de Aquino introduce, otro acto racional posterior a la elección? Quizá sea para señalar que elegir implica de alguna manera someter, obligar la realización. En este sentido, elegir e imperar son equivalentes¹¹.

9 “Every moral conception requires that agents deliberate about what to do”, p. 182.

10 Cfr. *ST*, q.17, a.3, ad1.

11 Cfr. *De virtutibus*, q.1, a.4, ad2.

Para abordar esta cuestión será conveniente exponer una breve panorámica del análisis del acto voluntario. Este análisis clarifica el vínculo entre los cuatro elementos aludidos: deliberación (*consilium*), elección (*electio*), obligación (*imperium*) y actos de las potencias ejecutivas usadas para el cumplimiento de la elección (*usus*). Es generalmente admitido que el análisis de Tomás de Aquino sigue la estructura básica elaborada por Aristóteles enriquecido por la clara diferenciación de las facultades superiores razón y voluntad¹². El carácter ordenador de la primera, y el tendencial de la segunda, permiten distinguir las intervenciones de una y otra en los diferentes momentos —o aspectos— de la acción libre. Para Tomás de Aquino, la actividad de la razón precede y sigue a la actividad voluntaria: primero determina el fin y después, los medios¹³. Aristóteles ya distinguía el apetito del fin y el apetito de los medios. Entre uno y otro apetito media la deliberación racional. La deliberación comienza en el fin querido y termina en la acción por medio de la cual se intenta conseguir tal fin. La conclusión del silogismo práctico —expresión de la deliberación racional— es la decisión deliberada. Esta decisión es, para Aristóteles, un apetito intelectual o un intelecto apetitivo¹⁴. Tomás de Aquino no rechaza esta doble caracterización: la elección es apetito intelectual¹⁵ (el mismo Aristóteles se inclina por esta caracterización¹⁶) y el consejo es intelecto apetitivo¹⁷. El imperio, por su parte, es racional como el consejo; pero no es sólo una búsqueda, sino que conlleva la determinación de la voluntad, por eso, a diferencia del consejo, puede obligar.

Imperar es dirigir. Dirigir es ordenar a un fin. También decidir es una manera de dirigir porque al decidir uno dirige la propia conducta hacia el fin que uno mismo quiere. Decidirse es, en este sentido, dirigirse. Una decisión conlleva, desde este punto de vista, una obligación para las facultades que ejecutarán la decisión. Al decidirse uno se obliga a un determinado comportamiento. Obligar a una facultad es someterla, usarla para actuar en orden a

12 Cfr. PINCKAERS, S., “La structure de l’acte humain suivant saint Thomas”, *Revue Thomiste*, 40, 1955, pp. 393-412; seguido por otros, por ejemplo, vid. Westberg, Daniel, *Right Practical Reason: Aristotle, Action, and Prudence in Aquinas*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 120-122.

13 “La razón asiste (*subvenit*) [la capacidad de movimiento humana] de dos maneras: primero porque no sólo busca el bien propio y determinado que es preciso desear, sino también indica los instrumentos adecuados para conseguir el objeto deseado: y así en nosotros el acto de la razón precede y sigue al acto de la voluntad”, *4SN*, d.15, q.4, a.1, qc.1, co.

14 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L.III, cap.2, Bk 432 b 5.

15 Cfr. *De Veritate*, q.24, a.6, co.

16 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, L.III, cap.6, Bk 1112 a 15.

17 Cfr. *ST I-II*, q.14, a.1, ad1.

un fin. Incluso la misma voluntad puede ser sometida, usada, imperada¹⁸. Se entiende, entonces, el sentido de la tesis ya formulada: la decisión deliberada desemboca en una obligación de ejecución.

Entre la elección y el uso se halla el imperio de la razón. Este uso es, en sentido amplio, identificable con el uso anterior a la elección¹⁹. Dicho gráficamente: el uso anterior a la elección es un uso pensado; el uso posterior a la elección es el uso real. En efecto, el uso que designa la ejecución de lo elegido es, obviamente, posterior a la elección²⁰. La voluntad en la elección sólo alcanza una cierta proporción con lo elegido; pero en el uso, la voluntad alcanza su cumplimiento²¹. Cuando la voluntad usa las potencias para realizar lo que ella misma ha elegido, quedan integrados en un solo acto su propia elección, el imperio de la razón y el acto de la potencia sujeta a ella. Por eso, el uso puede atribuirse simultáneamente a tres facultades: a la voluntad, que ha elegido; a la razón, que ha imperado; y a la potencia ejecutiva, que ha sido usada²². Queda, entonces, de manifiesto que la decisión es cumplida cuando la razón obliga, presupuesta la elección, a las potencias ejecutoras. Las potencias subordinadas son obligadas por el imperio de la razón a realizar lo que ha sido decidido por la voluntad.

El imperio, intimación motiva²³, es un concepto que incluye dos elementos: ordena e impulsa. Quizá ocurre lo mismo con el concepto de obligación. Si así lo fuera, el imperio sería cierta obligación. Ambos conceptos designan la acción de dirigir y mover. Pero la obligación del imperio no podría ser considerada obligación moral. En este punto, la observación de Herman resulta iluminadora. La obligación moral particular se descubre a través de una deliberación. Pero ese tipo de obligación, aunque sea objeto de mi deliberación particular, antes de ser decidida ha de ser descubierta, en el sentido de descubrir lo más acertado.

Por otra parte, el imperio en Tomás de Aquino abarca dos sentidos de obligación: si el imperio proviene de las propias decisiones, entonces, uno es el sujeto activo de obligar; pero si el imperio proviene de la decisión de un superior, entonces, uno es obligado. En todo caso, el imperio obliga a actuar.

18 Cfr. *ST I-II*, q.17, a.5, co.

19 Cfr. *ST I-II*, q.17, a.3, co. & q.16, a.4, co.

20 “El uso sigue a la elección si se entiende el uso en cuanto que la voluntad usa la potencia ejecutiva moviéndola”, *ST I-II*, q.17, a.3, co.

21 Cfr. *ST I-II*, q.16, a.4, co.

22 Cfr. *ST I-II*, q.16, a.1, co.

23 Cfr. *ST I-II*, q.17, a.1, ad1.

Esta tesis manifiesta la relevancia de la ejecución dentro de la complejidad de la acción libre. La ejecución verifica la fuerza obligatoria de la decisión. En otros términos: la ejecución de una decisión deliberada manifiesta que ésta guarda en sí misma la fuerza de una obligación. La obligación, en este sentido, requiere una deliberación, pero no una deliberación que intente descubrir cuál es la obligación que debe ser ejecutada; sino la obligación que uno se impone a sí mismo cuando quiere ejecutar algo. En Aquino, la obligación proviene de una decisión: el imperio sigue a la elección. También las obligaciones morales provienen de una decisión, pero —como hemos dicho— no de la propia decisión, sino de la decisión del superior. Entre iguales no se puede obligar, sino sólo aconsejar. La fuerza imperativa de la orden del superior proviene precisamente de su autoridad, es decir, de que puede obligar a quien le está sujeto. El superior obliga por vía de conocimiento, dando a conocer su precepto²⁴. De este modo se resguarda la libertad de obedecer o no, porque el superior obliga por vía de conocimiento, en cambio uno mismo se obliga por propia voluntad, es decir, por el fin que uno quiere, de manera que desaparecería la obligación si uno cesara en la volición del fin.

Desde esta perspectiva, la obligación de uno mismo depende de la propia elección. Ésta proporciona fuerza motora al acto de la razón práctica, es decir a la razón en cuanto causativa. Por eso mientras que el consejo —anterior a la elección— no produce su efecto necesariamente porque no obliga sino sólo induce y dispone²⁵; el imperio, sí obliga y por eso se dice que produce su efecto necesariamente. La pregunta sobre las facultades sometidas al imperio de la razón es equivalente a la pregunta sobre la capacidad de la razón para obligar. Las facultades no completamente sometidas son aquellas que tampoco pueden ser completamente obligadas²⁶. En la medida en que es posible obligar, es posible imperar. Por tal motivo no se puede obligar a quienes no están bajo nuestro imperio, es decir, a quienes no se les puede ordenar la ejecución de las propias decisiones. A los semejantes o a los superiores no se les impera; sino que se les pide. Imperar, pedir y deprecar son actos del mismo género; en los tres casos, la razón ordena algo a un fin²⁷. La petición no

24 “También se dice precepto como *praecise-ceptum* (tomado-exacto), a saber, en el actuar; como si fuésemos sostenidos para hacer eso exactamente, por eso el precepto es así: ilumina los ojos, es decir, a la razón, pues los ojos se entenebrecen por los deseos exteriores y las concupiscencias de las pasiones interiores, y es esto lo que el precepto del señor remueve y por eso ilumina los ojos”, *Super Psalmo* 18, n. 5.

25 Cfr. *ST I-II*, q.14, a.1, co.

26 Cfr. *ST I-II*, q.17, aa. 5-9.

27 “Aquél que pide o impera o depreca, invoca alguien a la consecución del fin o a la prosecución de lo intentado. Esto no pertenece a la voluntad, porque ella está inclinada *simpliciter* y abso-

obliga sino sólo cuando se dirige a los inferiores. Sólo cuando impera o prescribe (*imperium* o *praeceptum*) la razón puede obligar a actuar, y tiene por tanto, una causalidad necesaria sobre su efecto²⁸. El consejo es más similar a la petición que al imperio.

El imperio tiene una fuerza coactiva de la cual carece el consejo cuando éste es entendido como opuesto al precepto. Sin embargo hay un consejo que sí obliga. Se trata del consejo prescrito por la conciencia moral. El consejo de la conciencia moral es investigación de la razón que delibera sobre lo que debe elegir. Esa deliberación es expresable en un silogismo práctico²⁹. Se trata de la misma idea señalada por Herman: la obligación moral de cada momento se descubre por deliberación. Aún así, el consejo de la conciencia moral no desembocaría en una decisión si no fuera por la intervención de la voluntad. La razón, al considerar posibilidades, al deliberar, está abierta a los contrarios, la determinación por uno de ellos proviene de una tendencia capaz de definir para sí misma su propia inclinación³⁰. Una vez hecha la elección, es necesario obligar a que sea ejecutada. Por eso, para usar no basta aconsejar, es necesario imperar.

En conclusión, el imperio es acto de la razón que obliga³¹ en virtud de la decisión, que transforma el consejo en imperio, de manera que el imperio es acto racional con fuerza voluntaria. No es simple acto de la razón práctica. Pero la elección se ejecuta gracias al imperio. De manera que uno solamente puede ser obligado por las propias decisiones, incluso en las obligaciones impuestas por alguien superior, porque éstas sólo son cumplidas a partir de la propia decisión.

lutamente a su objeto, que es el fin; sino que pertenece a la razón, lo propio de la cual es ordenar una cosa a otra”, *4SN*, d.15, q.4, a.1, qc.1, ad3.

28 Cfr. *ST* II-II, q.83, a.1; *4SN*, d.15, q.4, a.1, qc.1, co.

29 Cfr. *De Veritate*, q.17, a.3, ad2.

30 “La naturaleza racional [...] no sólo tiene inclinación hacia algo como la tiene la inanimada, ni sólo se mueve esta inclinación como determinada por otro de fuera, como la naturaleza sensible, sino que, más allá de eso, tiene en su potestad la misma inclinación, de modo que no le sea necesario ser inclinada a lo apetecible aprehendido, sino que pueda inclinarse o no inclinarse. Y así, la misma inclinación no se le determina por otro, sino por sí misma”, *De Veritate* q.22, a.4, co.

31 “Lo primero es la inclinación de la voluntad a algo por la elección, y después, en los principios ejecutores, que sean ordenadas aquellas cosas que deben hacerse para lo que ha sido elegido. Y así el imperio es directamente acto de la razón pero está en la voluntad como lo primero que mueve”, *QDL*, IX, q.5, a.2, co.

LA DIFÍCIL RELACIÓN ENTRE LOS MOTIVOS DE LA ACCIÓN Y LA LEY MORAL: PUFENDORF Y HUTCHESON*

María Elton
Universidad de los Andes

La racionalidad práctica tiene que ser normativa y motivadora de la acción moral a la vez. Es decir, los fines por los que el hombre actúa y hacia los cuales tiende deben ser parte de una normatividad moral universal. La obligación moral no puede ser algo meramente impuesto desde fuera, por conveniencias sociales, sino que el hombre debe aprehenderla como algo que le permite realizar sus aspiraciones más hondamente naturales. La concordancia de todos los elementos de esa complejidad están resueltos, según ha afirmado Haakonssen, en la manera en que Tomás de Aquino entiende la obligación moral de la ley natural, porque en ese contexto el bien común humano es el objeto de la razón natural del hombre¹, sostenida por las virtudes morales.

Con el voluntarismo moderno se rompió en gran medida esa armonía. Se generaliza una contraposición entre los comportamientos sociales exigidos por la sociedad y la realización de los intereses individuales. En ese contexto las acciones que están de acuerdo con la ley ya no tienen incidencia en la plenitud integral del hombre. Este desgarrón tuvo unas manifestaciones muy claras en el voluntarismo de Pufendorf, criticado entre otros por Hutcheson. Este último intentó superarlo por medio de su filosofía de la benevolencia y del sentido moral. El intento de Hutcheson por solucionar los problemas desintegradores ocasionados por el voluntarismo no tiene un valor meramente histórico, sino que aporta una serie de elementos que dan luz para solucionar la cuestión acerca de “la estructura de las pretensiones normativas vinculadas con la razón práctica”².

* Esta investigación ha sido financiada por Fondecyt (Fondo de investigaciones científicas y tecnológicas de Chile) como parte del Proyecto N° 1060867.

1 Cfr. K. HAAKONSSSEN, “Hugo Grotius and the History of Political Thought”, *Political Theory*, vol. 13, n° 2. (May, 1985), p. 252.

2 Cfr. Presentación de las XLV Reuniones Filosóficas de la Universidad de Navarra.

En este artículo desarrollo el antagonismo entre Hutcheson y Pufendorf a lo largo de las siguientes secciones: primero me refiero a la crítica que hace Hutcheson del voluntarismo de Pufendorf y a sus consecuencias en una moderna concepción de la racionalidad práctica; en segundo lugar analizo la imposibilidad de que el sentido moral hutchesoniano sea capaz de preceptuar una ley moral universal; en tercer lugar explico los fundamentos de teología natural que no le permitieron a Hutcheson establecer una perfecta concordancia entre normatividad universal y motivación de la acción moral particular, y de que manera se encuentra resuelto este problema en Tomás de Aquino.

Entre las variadas referencias de Hutcheson a Pufendorf en su obra, hay una que resume perfectamente la esencia de su criticismo: se encuentra en *On the Natural Sociability of Mankind*, que es la lección inaugural que dictó cuando fue admitido públicamente como Profesor de Filosofía Moral en la Universidad de Glasgow. Allí Hutcheson acusa a Pufendorf de reducir la inclinación natural que el hombre tiene a la sociedad, a una búsqueda de la satisfacción de los propios intereses individuales³. Efectivamente, en *On the Duty of Man and Citizen*, Pufendorf afirma que el hombre es el animal más fuertemente inclinado a la auto-conservación y, sin embargo, el más indefenso, incapaz de cuidarse sin la ayuda de sus semejantes. Esa debilidad le lleva a ser malicioso, insolente, fácil de provocar, propenso a causar daño a los otros, aunque es también capaz de promover los intereses mutuos. Se sigue de esta manera de ser que el hombre para estar seguro tiene que vivir en sociedad y promover los intereses de los otros con el fin de no ser agraviado por sus semejantes⁴. La ley natural que, según Pufendorf, puede ser descubierta por la luz natural de la razón y está “inscrita en los corazones” como dice la Escritura, tiene como finalidad evitar los daños mutuos a los que el hombre se encuentra mucho más inclinado que los animales⁵, y promover la armonía entre los intereses individuales —es decir la sociedad— teniendo como finalidad la satisfacción de la inclinación humana a la conservación de sí mismo. Hutcheson considera que el pensamiento de Pufendorf en este punto entraña una paradoja, es decir una contraposición entre individualismo y sociabilidad en el hombre, lo que le lleva a afirmar que, según las premisas de

3 F. HUTCHESON, *Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind*, Indianapolis, Liberty Fund, 2006, pp. 202-203.

4 Cfr. S. PUFENDORF, *De officio hominis et civis juxta legem naturalem libri duo*, New York, Oxford University Press, 1927, vol. 1, p. 19.

5 Cfr. *Ibid.*, p. 18.

Pufendorf, la vida social no es inmediatamente y por sí misma natural al ser humano, sino que es necesaria y natural en un segundo sentido⁶.

De ese análisis podemos inferir que, de acuerdo con Pufendorf, el hombre tiende a la felicidad individual natural e inmediatamente, pero debe hacer al mismo tiempo un ajuste entre esa tendencia y la vida social a la cual no tiende con la inmediatez y la naturalidad con la que desea la felicidad. En este punto de divergencia interviene la ley, que refrena la tendencia a la felicidad individual en la medida en que esa constrictión permite la convivencia social. Hutcheson hace referencia a Leibniz para fundamentar su crítica a Pufendorf. En efecto, Leibniz escribió una carta anónima dando su opinión sobre *De Officio Hominis et Civis* de Pufendorf, difundida de una manera crítica por Barbeyrac⁷. El planteamiento de Leibniz en ese escrito, suscrito por Hutcheson, es que la obligación moral es antecedente a toda consideración interesada y a toda ley; mientras que el de Pufendorf y el de su seguidor Barbeyrac es que el origen de toda obligación moral proviene de la ley o voluntad de un Ser omnipotente⁸.

En esta postura de Pufendorf hay, según Leibniz, una cierta desvinculación entre la justicia humana y la justicia divina. En efecto, Pufendorf afirma que “las máximas de la ley natural se aplican sólo en los tribunales humanos, los cuales no alcanzan más allá de los límites de esta vida”. Los tribunales humanos “versan sólo sobre las acciones externas del hombre, y no pueden penetrar las acciones internas salvo en lo que respecto a ellas se manifieste en algunos signos o efectos externos”. En consecuencia, todo lo que esté más allá de las acciones externas se relaciona, según Pufendorf, con la “teología moral, cuyo principio es la revelación”, disciplina que “forma al hombre cristiano”⁹. De este modo la vida cristiana queda desvinculada, en cierto sentido, de la justicia social. Leibniz opone a Pufendorf la filosofía de Aristóteles, que comprende todas las virtudes en la idea de justicia universal. Afirma que los hombres estamos obligados moralmente no sólo buscando el propio bien, sino también buscando el bien de la sociedad, y sobre todo con respecto a la sociedad que tenemos con Dios a través de la ley natural escrita en nuestros corazones para llenar nuestro espíritu con conocimiento ver-

6 Cfr. *Ibid.*, pp. 202-203.

7 Cfr. J. BARBEYRAC, “The Judgment of an Anonymous Writer on the Original of This Abridgment”, en Samuel Pufendorf, *The Whole Duty of Man, According to the Law of Nature*, Indianapolis, Liberty Fund, 2003, pp. 267-307.

8 Cfr. F. HUTCHESON, *A System of Moral Philosophy*, London, Sold by A. Millar over-against Katherine-Street in the Strand, and by T. Longman in Pater-Noster Row, 1760, II.3.VI, p. 264.

9 Cfr. BARBEYRAC, *The Judgment*, p. 279.

dadero, y dirigir siempre nuestra voluntad hacia lo recto y bueno¹⁰. Según Leibniz, la justicia divina y la justicia humana tienen reglas comunes, que sin duda pueden formar parte de un sistema. Esas leyes deben ser enseñadas en la jurisprudencia universal, y sus preceptos pertenecen también a la teología natural. Por eso no aprueba a quienes —como Pufendorf— erróneamente restringen el alcance de la ley natural¹¹.

Leibniz considera también que la relación establecida por Pufendorf entre la ley natural y su origen en Dios es enteramente voluntarista. La ley natural no está, desde esa perspectiva, ni en la naturaleza de las cosas ni en las máximas de la recta razón que se conforman a ella y emanan del entendimiento divino, sino en la voluntad de un superior. Cita I.i.1 de *De Officio Hominis et Civis*, donde Pufendorf define el deber como una “acción humana que se conforma exactamente a las leyes que impone la obligación”¹². No parece posible rectificar las consecuencias peligrosas de esta afirmación considerando a Dios como el superior de todo, cosa que hace Pufendorf de tiempo en tiempo. La justicia no depende de la voluntad libre de Dios, sino de las verdades eternas, que son el objeto de la mente divina y que son establecidas por la esencia divina, dice Leibniz¹³. No es suficiente someterse a Dios como a un tirano, tampoco debemos temerle por su grandeza, sino amarle por su bondad. Esta es una máxima saludable tanto desde el punto de vista de la recta razón como del de las Escrituras. Cuando uno hace el bien por amor de Dios o del prójimo, uno encuentra placer en el acto mismo, y no necesita ni otro estimulante ni la orden de un superior. Aunque hay que reconocer que aquellos que no han avanzado en la perfección responden al mandato del deber sólo a través de la esperanza y el miedo¹⁴. De acuerdo con Leibniz toda virtud está contenida en la justicia universal o ley natural, no sólo las acciones externas, sino también los sentimientos. Una filosofía sana considera no sólo la paz entre los hombres, sino también la amistad con Dios, en unión con el cual encontramos la felicidad¹⁵.

Hutcheson comparte la crítica de Leibniz y califica al voluntarismo de Pufendorf como legalista, incluyéndolo como tal en un grupo de moralistas contemporáneos suyos entre los que se cuentan a Hobbes, Locke y Calvino

10 Cfr. *Ibid.*, p. 282.

11 Cfr. *Ibid.*, p. 285.

12 Cfr. *Ibid.*, p. 286.

13 Cfr. *Ibid.*, pp. 288-289.

14 Cfr. *Ibid.*, p. 295.

15 Cfr. *Ibid.*, p. 299.

además de Pufendorf. Ellos establecieron como innegable, dice, que “todas las cualidades morales tienen necesariamente alguna relación con la ley de un Superior, que a su vez tiene suficiente poder para hacernos felices o desgraciados. Debido a que esa ley opera por sanciones —premios o castigos—, los cuales nos determinan a obedecer por motivos de interés por uno mismo, esos autores suponen que es la ley la que mediatamente establece que algunas acciones son buenas o ventajosas y otras desventajosas”¹⁶.

En el contexto del voluntarismo, por lo tanto, la ley no surge de la razón moral del hombre, sino de la voluntad de un superior que se impone a la voluntad de un inferior. La obediencia a la ley es entonces prudencial, es decir la razón considera la obligatoriedad como algo conveniente para conseguir ciertos fines que no son propiamente morales, tales como los placeres y las ventajas de la vida, en lo cual consiste la felicidad. La racionalidad práctica se desvirtúa enormemente en relación al ideal planteado al comienzo de este escrito, porque ya no es normativa de la moralidad de las acciones —la ley establecida por la voluntad del Superior es la que norma—, y tampoco es motivadora de los actos morales —el motivo de esos actos es proporcionado por el deseo de felicidad, a cuyo servicio se pone la razón—.

Hutcheson opone al legalismo de Pufendorf una moral de la virtud. La naturaleza humana no es sociable en un segundo sentido, es decir para salvaguardar las ventajas o placeres de nuestra vida, sino que es sociable en sí misma e inmediatamente, sin consideraciones acerca de los intereses meramente individuales. Muchos deseos y pasiones implantados en nuestra naturaleza son generosos y se orientan directamente a la felicidad de los otros¹⁷. “Tal es la estructura de la mente humana”, dice Hutcheson, “que cuando ciertas imágenes (*species*) de cosas se presentan ante ella, surgen ciertas afecciones sólo bajo la guía de la naturaleza, sin ningún arte o deliberación, y sin ningún mandato previo de la voluntad”¹⁸.

En el trasfondo de esta discusión de Hutcheson con Pufendorf hay distintas concepciones teológicas. Me refiero por cierto a la teología natural, no a la teología de la fe. Pufendorf y Hutcheson compartieron un esfuerzo común, el de descubrir una filosofía moral que no dependiera de la teología moral, sino de la razón. Quisieron evitar la teología moral, que es una ciencia que pertenece al ámbito de la teología de la fe, y se desarrolla a partir de

16 Cfr. F. HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Indianapolis, Liberty Fund, 2004, Introduction to Treatise II, pp. 86-87.

17 Cfr. F. HUTCHESON, *Logic*, p. 205.

18 *Ibid.*

verdades reveladas. La teología moral tuvo especial relevancia en la fundamentación de las normas morales en el contexto del protestantismo más riguroso, en el cual se consideraba que la razón natural no podía comprender por sí misma una ordenación moral establecida por Dios porque estaba corrompida. Cosa distinta fue, sin embargo, el recurso que hicieron Pufendorf y Hutcheson a la teología natural para explicar el funcionamiento de la conciencia moral natural, cosa que en realidad ningún filósofo moral puede dejar de hacer, aunque sea en forma negativa.

En ese contexto Pufendorf estaba de acuerdo con la idea luterana según la cual existe una completa inconmensurabilidad entre Dios y el hombre¹⁹. Pensaba que Dios ha creado al hombre con una naturaleza invariable, según su libre voluntad. En esa naturaleza encontramos una ley que, sin embargo, es muy difícil probar que haya sido hecha teniendo como prototipo la justicia y la santidad divinas. El hombre perdió su carácter de imagen de Dios, a la que hace referencia la Sagrada Escritura, aunque cierto sentido de la ley natural permanece en su razón. Por eso comúnmente consideramos que es bueno abstenerse de vicios groseros y observar el deber, moralidad que por cierto está aun muy lejos de la santidad divina. La justicia humana está contenida en dos principios: “no injurias a otro hombre”, y “dale a cada uno lo debido”. Las reglas de la justicia de Dios, por el contrario, no son las mismas que las de los tribunales humanos, y son inalcanzables por nuestra razón. Los que dicen que la ley natural es el dictado de la razón, y que los actos que están de acuerdo con la naturaleza son correctos, y vice-versa, porque Dios es el autor de esa ley, tienen razón siempre que no intenten definir el fundamento de la congruencia o incongruencia de esos actos con la naturaleza racional²⁰. Con razón Haakonssen ha interpretado estas ideas diciendo que, según Pufendorf, no podemos conocer las motivaciones que tuvo Dios al crearnos. Sólo podemos aceptar la creación tal como la encontramos, investigando experimentalmente cual es la ley natural implícita en ella²¹. Por medio de ese conocimiento práctico nos encontramos con que “el hombre es un animal con un intenso deseo de su propia conservación, muy necesitado, incapaz de sostenerse sin la ayuda de sus semejantes, y apto para la mutua provisión de beneficios en sociedad. Sin embargo es al mismo tiempo, como vimos antes,

19 Cfr. S. PUFENDORF, *Elementorum jurisprudentiae universales libri duo*. Oxford: at the Clarendon Press, London: Humphrey Milford, 1931, I, xiii, 14. Para su interpretación cfr. Knud Haakonssen, “Natural Law and Moral Realism”, en M. A. STEWART, *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 67.

20 Cfr. S. PUFENDORF, *Elementorum*, pp. 156-158.

21 Cfr. F. HUTCHESON, *Studies*, p. 67.

malicioso, agresivo, fácil de provocar y deseoso si es capaz de hacer daño a los demás”²².

Al contrario de Pufendorf, Hutcheson tiene ideas más moderadas que las de los reformadores originales, Lutero y Calvino. Dentro de la división que se produjo entre moderados y evangélicos, dentro de la Iglesia de Escocia, él simpatizaba con los primeros²³. Se opuso al calvinismo profesado en la Confesión de Westminster de 1647, según el cual la naturaleza del hombre está completamente corrupta después del pecado original²⁴. Desde esa perspectiva puede afirmar que en nuestra naturaleza encontramos deseos orientados a la felicidad de los demás. Aunque la naturaleza humana es débil, esos deseos innatos implantados por Dios luchan contra esa flaqueza, y son esos afectos y no la debilidad el origen de nuestra sociabilidad²⁵. El origen de nuestra sociabilidad se encuentra en los afectos generosos implantados en la naturaleza del hombre —que deben imponerse a las partes viciosas de ella—; y en el sentido moral al cual podemos llamar conciencia natural²⁶, el cual siente agrado y placer frente a las acciones benevolentes²⁷. Esta constitución natural del hombre tiene su origen en Dios, del que podemos decir que es perfectamente benevolente y se goza en la felicidad de los otros²⁸.

El sentido moral es, en Hutcheson, una determinación constantemente asentada en nuestra alma, que aprueba natural e inmediatamente ciertas afecciones, y las acciones que les siguen, por la excelencia que las caracteriza²⁹. Por ser un sentido o instinto, aunque de una condición superior a los sentidos que dependen de órganos corporales³⁰, sus percepciones van acompañadas de placer o dolor³¹, los cuales no son el resultado de pasiones satis-

22 S. PUFENDORF, *The Whole Duty of Man, According to the Law of Nature*, Indianapolis, Liberty Fund, 2003, p. 55.

23 Cfr. A. MACINTYRE, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1988, 243-4.

24 Cfr. T. MAUTNER, Introduction to Francis Hutcheson, *Human Nature*, Cambridge: University Press, 1993, pp. 8-31.

25 Cfr. F. HUTCHESON, *Logic*, p. 197. Esta teoría contrasta con la filosofía de Pufendorf, para quien, como hemos visto, la vida social es un medio para satisfacer los intereses individuales egoístas.

26 Cfr. *Ibid.*, p. 199.

27 Cfr. *Ibid.*, p. 197.

28 Cfr. *Inquiry*, II.VII.XIII, pp. 196-197.

29 F. HUTCHESON, *A System*, I.4.IV, p. 58.

30 Cfr. *Ibid.*

31 Cfr. F. HUTCHESON, *On the Nature and Conduct of the Passions*, Manchester, Clarendon Press, 1999, p. 12.

fechas o insatisfechas, sino del conocimiento de un bien o de un mal³². Ahora bien, debido a que las percepciones del sentido moral van acompañadas de placer o dolor, son motivadoras de las acciones que les siguen. Pero no porque el individuo humano busque el placer consiguiente, sino porque ha conocido un bien a realizar, conocimiento que va acompañado de placer³³.

Ahora bien, para cumplir todas las condiciones de la racionalidad práctica que hemos establecido al comienzo de este artículo, el sentido moral debe no sólo conocer la bondad moral de ciertas acciones, y motivar al hombre a su realización, sino también establecer leyes morales universales. Recordemos que la racionalidad práctica debe ser normativa y motivadora de la acción moral a la vez, de tal modo que sepa reconocer en la norma universal el motivo de las acciones singulares a las que el hombre se siente inclinado, y no se le imponga esa ley como algo arbitrario, que tiene su origen en una voluntad superior, que en algunos aspectos no coincide con la suya.

Nuestra tesis es que Hutcheson se da cuenta de esa exigencia, y procura que el sentido moral sea motivador y normativo a la vez, pero no lo consigue, debido a sus presupuestos epistemológicos y teológicos. Hasta ahora hemos visto que el sentido moral aprueba sólo aquellas acciones que surgen de afecciones benevolentes. Se trata por cierto de aprobaciones de actos particulares. En sus obras de filosofía moral escritas en la década de los 1720, su principal objetivo es el análisis de los principios virtuosos implantados en nuestra naturaleza, a los que hemos hecho referencia, contra la moral egoísta de Pufendorf y el agustinismo de su época. Más tarde, siendo Profesor de Filosofía Moral de la Universidad de Glasgow, escribió sus obras pedagógicas en latín³⁴, que constituían un sistema para la instrucción de la juventud, y contienen, además del análisis de esos principios virtuosos, una jurisprudencia que era parte importante de la cátedra de Filosofía Moral que presidía³⁵. En ellas expone al comienzo su filosofía moral seguida, en las partes restantes de los libros, de una doctrina sobre los derechos del hombre y una exposición de los derechos específicos. Estos últimos libros tienen por tanto

32 Cfr. H. JENSEN, *Motivation and the Moral Sense in Francis Hutcheson's Ethical Theory*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1971, p. 40. En este libro encontramos un amplio análisis de la psicología moral de Hutcheson. No podemos entrar en ese examen ahora sin desviarnos del tema central de este escrito.

33 Cfr. F. HUTCHESON, *A System*, I.4.I, pp. 53-54.

34 *A System of Moral Philosophy y Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria with A Short Introduction to Moral Philosophy*.

35 Cfr. J. MOORE, "The Two Systems of Francis Hutcheson: on the Origins of the Scottish Enlightenment", en M. A. STEWART, *Studies in the Philosophy*, pp. 37-59.

la misma estructura que las principales obras de Grocio y Pufendorf, que conocía perfectamente.

¿Cómo conecta Hutcheson, en estas últimas obras, su filosofía del sentido moral con la doctrina de los derechos? Hemos visto que en sus primeros escritos la ética de Hutcheson es enteramente antilegalista, lo que hace problemática la conexión de esa ética con el legado del iusnaturalismo manifiesto en sus últimos libros. La concepción de que el comportamiento moral depende de la ley impuesta por un superior contrasta con el sentido moral, que descubre por sí mismo la excelencia moral en aquellas acciones o caracteres inspirados por intenciones benevolentes³⁶. Las opiniones de Moore y Haakonssen respecto a la realidad de esa conexión son contrapuestas: Moore considera que Hutcheson dejó establecidos dos sistemas distintos, mientras que Haakonssen piensa que Hutcheson logró establecer la concordancia entre ambos sistemas³⁷. Como decía al comienzo, esa discusión no tiene un interés puramente histórico, sino que aporta elementos que pueden servir para discutir como la racionalidad práctica puede ser normativa y motivadora a la vez.

Para la opinión de Haakonssen es decisiva la siguiente afirmación de Hutcheson: “Siendo Dios nuestro Creador y legislador quien implantó el sentido del bien y del mal en nuestras almas, y nos dio el poder de la razón por medio del cual observando nuestra propia constitución, y la de las personas y cosas alrededor nuestro, descubre que conducta tiende ya sea a la común prosperidad de todo, o de los individuos, y cual tiene una tendencia contraria a ese bien común; y muestra también que todo tipo de buenos oficios generalmente tiende a la felicidad de la persona que los desempeña, y los daños realizados a su infelicidad: todos esos preceptos o dictados de la *recta razón* son absolutamente una variedad de *leyes* dictadas, impuestas formalmente por medio de penalidades, y promulgadas por Dios en la misma constitución de la naturaleza”³⁸.

Según esta aseveración el sentido moral, ayudado por la razón, nos ayuda a descubrir la ley natural inscrita en nuestra naturaleza al aprobar los casos particulares. La razón, que en Hutcheson es una asociación de ideas como en Locke, conoce por observación las consecuencias o los efectos de las accio-

36 Cfr. L. TURCO, *Introducción a Philosophiae Moralis Institutio Compendiaria*, with A Short Introduction to Moral Philosophy, Indianapolis, Liberty Fund, 2007, xiv-xv.

37 Cfr. J. MOORE, “The Two Systems” y Haakonssen, “Natural Law”.

38 F. HUTCHESON, *A Short Introduction*, pp. 105-106; las mismas ideas en las páginas 67, 76-80, 97-98 y 109.

nes sobre la sociedad, y el sentido moral aprueba o desaprueba los afectos benevolentes que impulsan a realizar las acciones positivas³⁹. Hutcheson nunca explica el proceso gnoseológico por medio del cual se pasa de afirmaciones sobre sentimientos y acciones particulares a leyes universales. En otra ocasión hemos explicado que según sus presupuestos gnoseológicos esa universalización no es posible⁴⁰. Ahora me interesa referirme a otros aspectos del razonamiento de Hutcheson, principalmente teológicos, que no fundamentan bien la conexión entre sentido moral y ley natural universal.

Según la teleología implícita en la ética de Hutcheson, es Dios quien ha implantado en nuestra naturaleza las afecciones benevolentes y el sentido moral que nos dirigen hacia el bien del todo. Sin embargo, como ha afirmado Norton, esa teleología es *extrínseca*⁴¹, lo cual es manifiesto cuando Hutcheson compara el fenómeno humano de la benevolencia universal hacia los hombres con el principio físico de la gravitación⁴²; y también cuando describe el estado natural del hombre como un conjunto de disposiciones o principios antecedentes a cualquier volición nuestra, de donde fluyen nuestras acciones sin nuestro propio arte⁴³. David Fate Norton ha afirmado, con gran acierto, que no encontramos una teleología *intrínseca* en la concepción que tiene Hutcheson de la naturaleza humana, como se encuentra en el escolasticismo o en el análisis de las causas aristotélico, porque, según su filosofía moral, los hombres no se refieren *formalmente*⁴⁴ a un fin en sus actuaciones morales⁴⁵, es decir no son movidos racionalmente a la realización de fines morales.

¿De qué modo son entonces referidos y movidos los hombres hacia los fines morales de su naturaleza? Por ciertas afecciones naturales y por el sentido moral implantados por Dios en la constitución humana. Esta verdad es accesible a la razón del hombre, que la descubre observando el orden y la finalidad insertos en los animales y vegetales y en sus propias facultades, entre las que encuentra sentimientos morales y un sentido del bien y de la virtud con los cuales puede realizar acciones morales si no se oponen otros prin-

39 Cfr. *A System*, I.5.VIII. p. 97.

40 Cfr. M. ELTON, "Moral Sense and Natural Reason", *The Review of Metaphysics*, September 2008, pp. 723-753, forthcoming.

41 Cfr. D. F. NORTON, *David Hume. Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1982), .pp. 88-9.

42 Cfr. *An Inquiry*, II.V.II. p. 149.

43 Cfr. *On the Nature and Conduct...*, p. 104.

44 Las cursivas son mías.

45 D. F. NORTON, *David Hume*, p. 90.

cipios más fuertes. Así todos los hombres, hayan o no hayan conocido la Revelación, por su facultad natural de la razón son capaces de reconocer un gobierno moral del mundo, una Deidad providente, un Autor de la Naturaleza que nos ha constituido como agentes racionales, con un sentido moral capaz de aprobar las acciones que redundan en el bien de los otros y del todo⁴⁶. Estas certezas han llevado a los hombres a un sentimiento de piedad hacia una Inteligencia que lo preside todo, una Mente que gobierna todo, una Mente primera y original en su naturaleza, como la pensaron los estoicos⁴⁷.

Gracias al sentido moral el hombre siente placer por la bondad de las acciones que tienden al bien del todo, placer que lleva consigo una aprobación cognitiva sensible de la bondad de esos actos. El hombre no valora esa finalidad por medio de su razón, la cual sólo es capaz de considerar cuales son los medios para la realización de los fines aceptados por el sentido moral, subordinándose a esa percepción⁴⁸. La razón no es más que una asociación de ideas en el contexto de la epistemología empírica lockiana adoptada por Hutcheson, y es imposible que una asociación de ideas presente a la mente un objeto que no haya sido primero percibido sensiblemente, ya que las ideas son sólo reflexiones sobre percepciones⁴⁹.

La finalidad moral de nuestras acciones es, según Hutcheson, el bien del todo, como acabamos de ver, idealismo que toma de los estoicos. Sin embargo, en este punto no podemos encontrar un acuerdo completo entre Hutcheson y el estoicismo. Según la filosofía estoica los hombres somos parte del universo en su más extensa dimensión —incluyendo a Dios y a la naturaleza—, contexto en que somos concebidos como una especie más, la cual se conforma con la naturaleza universal a través de la perfección de la razón. La virtud del hombre consiste en obedecer entonces a los dictados de la razón⁵⁰. La razón estoica pues es capaz de conocer la relación que existe entre nuestras acciones y la finalidad del cosmos, valorando su moralidad. La razón hutchesoniana, por el contrario, sólo tiene la función de juzgar acerca de la tendencia de las acciones al bien o al daño de la sociedad o de los

46 Cfr. F. HUTCHESON, *Inquiry*, II.VII.XIII, pp. 196-197; *A System*, I. 2. XII, pp. 35-36.

47 Cfr. F. HUTCHESON, *A System*, I.9.I-IV, pp. 168-174.

48 Cfr. F. HUTCHESON, *A System*, I.4.IV, p. 58.

49 Cfr. F. HUTCHESON, *Illustrations on the Moral Sense*, Cambridge, Massachusetts, The Belknap Press of Harvard University Press, 1971, Section I, p. 135.

50 Cfr. N. SHERMAN, *Making a Necessity of Virtue*, Cambridge University Press, 1997, p. 108. Dadas las dimensiones de este escrito no podemos profundizar en los rasgos particulares del estoicismo de Hutcheson, y nos circunscribimos a una idea general de la filosofía estoica.

individuos, pero no es capaz de valorar la moralidad de esas acciones, cosa que hace el sentido moral⁵¹.

En estricto sentido, la finalidad moral de nuestras acciones no es establecida por la razón, sino por las afecciones valoradas por el sentido moral, en el contexto del pensamiento de Hutcheson. Estas disposiciones son dirigidas al bien del todo por un bondadoso designio divino. Así como nuestra estatura ha sido fijada por la naturaleza, así lo han sido nuestras disposiciones y sentidos⁵², quedando “subordinadas al interés del sistema”⁵³. Se comprende pues que Norton lo haya criticado diciendo que, según su filosofía moral, los hombres no se refieren *formalmente* a un fin en sus actuaciones morales. Para ello la razón humana tendría que conocer y valorar ese fin, pero, según lo recién explicado, la razón en Hutcheson es sólo de medios, no de fines. El sentido moral conoce y se goza en la acción que es fin, en unas circunstancias determinadas que son valoradas sólo técnicamente por la razón para determinar si producen un bien general; pero el sentido moral no puede aclarar porqué esa acción es un fin moral, porque no es nada más que un sentido. Dios sabe porqué ciertas acciones concretas son fines morales, pero no ha hecho partícipe al hombre de esa sabiduría. Bajo esta consideración el sentido moral no es normativo: no puede establecer leyes morales universales. Es notable que Hutcheson no haya intentado sostener la universalidad del sentido moral. Le parece que es universal en cuanto se encuentra en todos los hombres, pero no en cuanto a sus valoraciones, ya que puede cambiar su aprobación o rechazo de determinados actos según varíen las circunstancias de tiempo y lugar que los rodean, y mediando valoraciones técnicas de la razón⁵⁴.

A pesar de los esfuerzos que hace Hutcheson por rechazar el voluntarismo de Pufendorf, principalmente por su impronta prudencialista, no logra superar la idea luterana según la cual existe una completa inconmensurabilidad entre Dios y el hombre, superación que es indispensable para salir del prudencialismo moral. Esto se debe, a mi entender, a que la razón tiene, según Hutcheson, una capacidad sólo deliberativa, ya que, por una parte, como hemos dicho, según su impronta lockiana es caracterizada sólo como una asociación de ideas que no aporta ningún elemento original; y por otra parte, por la interpretación equivocada que hizo nuestro autor de la razón práctica aristotélica, no distinguiendo dos aspectos fundamentales de ella —*dianoia* y

51 Cfr. F. HUTCHESON, *A System*, I.5.VIII, pp. 97-98.

52 Cfr. F. NORTON, *David Hume*, p. 90.

53 F. HUTCHESON, *On the Nature*, I.iv.5, p. 65.

54 Cfr. F. HUTCHESON, *Inquiry*, pp. 135-147.

nous—, identificándola solo con el primer aspecto, es decir con su parte deliberativa⁵⁵. Esta concepción de la razón moral lleva a Hutcheson a expresarse respecto a esta facultad en términos muy despreciativos, como los siguientes: “A pesar de que nos jactamos sobre los otros animales por nuestra poderosa razón, sus procesos son demasiado lentos, demasiado llenos de dudas y vacilaciones, para servirnos en toda necesidad, ya sea para nuestra preservación, sin los sentidos externos, o para dirigir nuestras acciones al bien del todo, sin el sentido moral”⁵⁶. El sentido moral aporta una valoración original y certera de nuestras acciones, pero es incapaz de establecer una ley moral universal. Es motivador de la acción moral, pero no normativo.

La concordancia entre esos dos elementos se encontraba resuelta en Tomás de Aquino, como ha afirmado Haakonssen⁵⁷. Siguiendo la línea crítica de Norton citada en estas páginas, podemos decir que en Tomás hay una teleología *intrínseca*, imposible de establecer desde los presupuestos gnoseológicos y teológicos de Hutcheson. La razón natural de Aquino es capaz, cuando es virtuosa, de conocer inmediatamente la finalidad de las acciones, y luego por reflexión sobre ese conocimiento establecer una ley moral universal, siendo normativa y motivadora de la acción al mismo tiempo. Esto es posible porque, al igual que el *nous* aristotélico, es metafísica. La razón natural tomasiana, o intelecto, descubre las normas de la ley natural por la conducta de las *inclinaciones* de la naturaleza humana⁵⁸. También parte de la experiencia sensible⁵⁹, como Hutcheson, pero trasciende a un orden intelectual en el cual el hombre participa de la sabiduría de Dios, o la ley eterna⁶⁰, de acuerdo a la cual todas las criaturas tienen inclinaciones naturales a sus propios actos y fines⁶¹, los cuales son descubiertos por la razón natural del hombre⁶² cuando no es obstaculizada por malos hábitos de los apetitos, malas

55 Cfr. M. ELTON, *Moral Sense*, pp. 728-736.

56 Cfr. F. HUTCHESON, *Inquiry*, p. 179.

57 Cfr. nota 2 de este escrito.

58 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1948-59, 1-2, q.49, a.2.

59 Cfr. J. MARITAIN, *La loi naturelle ou loi non écrite*, Suisse, Fribourgh, Éditions Universitaires, 1986, p. 63, donde el autor explica cómo, según el pensamiento de Tomás de Aquino, surge la intuición intelectual a partir de la experiencia sensible de una forma pre-conceptual en el orden práctico; y M. A. GARCÍA JARAMILLO, *La cogitativa en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona, Eunsa, 1997, pp. 354-63, donde García Jaramillo profundiza en una serie de textos de Tomás de Aquino que se refieren a esa intelección pre-conceptual.

60 Cfr. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1-2, q.93, a.1.

61 Cfr. *Ibid.*, 1-2, q.91, a.2.

62 Cfr. *Ibid.*, 1-2, q.91, a.2.

costumbres y prejuicios. La luz de la razón natural es una impresión natural de la luz divina en el hombre⁶³, por medio de la cual este conoce los fines de sus inclinaciones naturales discerniendo la bondad o maldad de sus actos, y descubriendo por reflexión sobre su propio acto la norma moral universal⁶⁴. De este modo la razón natural en Tomás es motivadora de la acción moral, porque conoce fines que atraen a la voluntad, y normativa a la vez, porque conoce leyes morales universales, que tienen su fundamento en la naturaleza humana.

63 Cfr. *Ibid.*, 1-2, q.91, a.2.

64 Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley Natural y Razón Práctica*, Pamplona, Eunsa, 2000, p. 59.

EL ALCANCE DE LA EXIGENCIA MORAL DE RACIONALIDAD EN HUSSERL

Sergio Sánchez-Migallón
Universidad de Navarra

1. Lo voluntario y lo involuntario

Acaso a la vista del tormentoso primer tercio del siglo XX —que vio la llamada Gran Guerra y atisbaba una segunda conflagración mundial—, Husserl proclamó con creciente fuerza y claridad la exigencia moral de conducir la vida humana, tanto individual como colectiva, bajo la guía de la racionalidad.

Ahora bien, la atención que se ha prestado al pensamiento ético de Husserl es aún hoy escasa, al menos en proporción con la importancia que se ha otorgado a su preocupación por la lógica y el conocimiento en general. Es decir, cunde la percepción de Husserl como filósofo defensor de la racionalidad lógica (frente al psicologismo), mientras que permanece en la sombra la dimensión moral que el mismo pensador ve de esa misma racionalidad. Tal vez por ello se suele situar el inicio de la llamada rehabilitación de la razón práctica en un periodo posterior. Pero si es verdad que Husserl aplicó su poderoso genio y rigor al ámbito práctico y moral, cabe esperar de ello frutos tan decisivos en esa esfera como lo fueron los logrados en el terreno lógico.

Estas páginas quieren iluminar algunos elementos que contribuyan a la superación es ese vacío: en concreto, el hecho mismo de la racionalidad como imperativo moral y el modo de entender esa exigencia, a salvo de resonancias kantianas.

* * *

En sus lecciones de ética entre 1908 y 1914, recogidas en el volumen XXVIII de la Husserliana (*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*), Husserl

ya ve la necesidad de una estricta fundamentación de la ética como una disciplina objetiva.

Siendo la praxis y la valoración actividades esencialmente humanas, y siendo el humano un ser cuya especificidad es la racionalidad, parece evidente que su forma de vida auténtica y lograda sea la guiada por la razón. Si la persona es un ser en devenir, su tarea es la de configurar su vida racionalmente. Una tarea que llevará a cabo poco a poco, en progresivos niveles de autorreflexión y autorresponsabilidad, pero que constituye sin duda su deber. El ser humano es un ser teleológico respecto al fin de una vida racional apodíctica.

El hombre tiene ante sí una auténtica tarea, la de configurarse a sí mismo; esto es, el ser humano es sujeto y objeto a la vez de su aspiración. Y configurarse a sí mismo exige e implica adecuar la vida a lo dictado por la razón, a la verdad. Pertenece como 'telos' a la vida humana auténtica y verdadera, por ser vida racional, la verdad racional. Este es el sentido genuino y aceptable del llamado racionalismo; y este es, por tanto, el imperativo ético absoluto.

Pero, ¿qué significa y cómo se logra la configuración de la vida conforme a la razón? Para responder adecuadamente habrá que iluminar lo que se comprende con vida y con razón. En primer lugar, la vida no es sino la corriente de actos, corriente que no es mera sucesión, sino corriente unificada vivida por un yo. Yo que es polo de esos actos y a la vez su fuente y origen. Configurar la vida de un yo es configurar sus actos; y configurar los actos es configurar ese yo (conforme a la ley según la cual cada acto crea en el sujeto una habitualidad para actos del mismo tipo). En segundo lugar, la conformidad con la razón significa guiarse por criterios racionales, es decir, justificados. Para los actos, la justificación significa que respondan a criterios de validez racional. Los procesos naturales carecen de una justificación semejante; son como son necesaria o contingentemente, tienen sus causas que actúan defectible o indefectiblemente. En cambio, los actos humanos, por ser respuestas libres del sujeto, pueden ser válidos o inválidos, correctos o incorrectos; a ellos, por tanto, pertenece el ser verdaderos o el no serlo.

Y, ¿qué de los actos podrá ser verdadero o no, adecuado o inadecuado? Pues, sencillamente, la respuesta en que consisten; respuesta que siempre es respuesta a unos motivos. Lo que en los procesos naturales son los estímulos causales, en los actos son los motivos sugerentes. Motivos que pueden mostrar el valor de un estado de cosas valioso y sugerir una respuesta adecuada a él (como cuando una persona necesitada me mueve a compasión), o por el

contrario que inviten a una respuesta que no se adecue al valor de la situación, apelando a atractivos inferiores de la misma (como cuando se me presenta la ocasión de sobornar a alguien para favorecerme injustamente). En el primer caso, los motivos se presentan a la razón y son racionales, adecuados; en el segundo, los motivos apelan a resortes inferiores de la persona (su interés egoísta, su placer) y no son racionales. En definitiva, los actos serán correctos y racionales cuando se guíen por los motivos racionales. El comportamiento de una persona será racional cuando se deje motivar por la verdad, por los motivos verdaderos, adecuados o racionales; motivos que, en cuanto moralmente exigentes y cabalmente justificables, pueden llamarse absolutos. Esa persona será entonces más valiosa en sí misma; será, al vincularse a los motivos de razón y no a los de la sensibilidad, plenamente libre.

No es nuestro objetivo aquí examinar en qué consisten los actos y su motivación. Pero sí el alcance de la exigencia moral referida a los actos. Según ello, nos referiremos seguidamente a la extensión de la esfera de los actos que deben regularse por la razón.

2. Extensión de la racionalidad de los actos a la esfera valorativa y a la práctica

La exigencia moral de conducirse racionalmente, en el sentido sólo esbozado antes, no se restringe a los actos lógicos o cognoscitivos, sino que atañe también a los actos valorativos y a los volitivos o prácticos (como ya sugieren los ejemplos anteriores). Esta afirmación podría parecer una obviedad, puesto que si comportarse racionalmente es un deber moral, es evidente que tendrá que ver con los actos volitivos, al menos. Por otra parte, nadie negará que esos actos —los valorativos y los volitivos— constituyen una parte esencial de la vida humana, y si toda ella ha de configurarse según la razón, ¿cómo podrían quedar fuera de esa tarea los actos y vivencias no lógicas?

Sin embargo, la inclusión de las esferas axiológica y práctica en el ámbito de la tarea moral racional no es en absoluto superfluo; y ello por varias razones. En primer lugar, porque se rompe con ello el prejuicio (acentuado por Kant, por más que hablara de la razón en su uso práctico) que confinaba la racionalidad a la formalidad lógica. Pero, en segundo lugar, no se trata sólo de un mero recoger y tener también en cuenta los actos no lógicos, de manera que se dejen guiar por la racionalidad lógica. Sino que Husserl sostiene la audaz y comprometida tesis según la cual los actos valorativos y los volitivos poseen también una racionalidad posible propia. Como es sabido, fue Brentano quien abrió los ojos a Husserl en este punto. Pero aquel no logró

asentar su logro de modo que excluyera enteramente el psicologismo. Husserl, en cambio y precisamente por este motivo, fundamenta la racionalidad intrínseca de los actos del sentimiento y de la voluntad en que en ellos también hay posible cumplimiento o incumplimiento (en el sentido fenomenológico preciso de estos términos). Lo cual hace posible hablar de conceptos normativos y de justificación en referencia a esos actos.

La razón o la racionalidad abarcan, entonces, todos los tipos de actos posibles. Y ello porque todo acto, de la clase que sea, contiene un ser-cierto (si bien en un modo que puede ser teórico, axiológico o práctico); un ser-cierto que permite precisamente que se cumpla o no, que se rija por leyes, que se justifique o no.

De manera que el alcance en extensión del imperativo moral de vivir racionalmente es universal. Así, el yo se constituye mediante todos sus hábitos y actos de diverso género y en todos sus estratos.

Ahora bien, antes dijimos que la concepción moral racional husserliana rompe con la tendencia formalista kantiana en cuanto logicista, pero también lo hace en cuanto al carácter universalista del mismo formalismo kantiano.

3. El alcance individual del imperativo moral de la racionalidad

Lo que se trata de iluminar ahora es que la exigencia moral de racionalidad no se limita a un requerimiento de universalidad; no reclama de la persona concreta una actitud según la cual se subsuma bajo una legalidad general y anónima. La racionalidad ha de alcanzar también a la individualidad de cada persona. Pero, como antes, no parece que se trate solo de un mero tener también en cuenta la individualidad, tolerando las diferencias y especificidades de cada uno, que habrían de modular la generalidad del imperativo moral universal.

El sentido de esta tesis se ve bien si se repara en que lo que se pretende conformar a la razón, a lo que va dirigida la exigencia moral, es la vida humana, los actos humanos. Pero he aquí que todo yo personal posee siempre sus peculiaridades personales. El yo es personal e individual precisamente por esas notas singulares. Y puesto que el yo es fundamentalmente centro y origen de actos, de actos motivados, es el tener en sí su propio sistema y hábitos de motivaciones lo que le confiere individualidad. No son las cosas físicas las que poseen propiamente individualidad, sino el espíritu, en la medida en que tiene habitualidades y una historia personal que las ha ido formando. Esto último, y no el tiempo y el espacio, es el principio de individua-

ción de cada yo. Los actos, o mejor las motivaciones por las que se opta, van configurando el yo concreto, que a su vez manifiesta su unidad personal e individual en el flujo de su vida.

Naturalmente, nada impide idear lo común a todas las personas concretas, a todo yo concreto, como cuando decimos que son centros de actos, sujetos racionales de actos libres, etc. Sobre esa índole genérica se funda el imperativo general de la racionalidad. Pero junto a esa generalidad hay la individualidad asimismo ontológica, en la que se fundan auténticos deberes individuales y un ideal también individual (algo muy ajeno a Kant). Más aún, sólo hay verdaderamente moral cuando, junto con el imperativo universal, hay también el ideal y deber individuales. La referencia al yo concreto es necesaria, desde luego, a todo deber, sea individual o general. Pero esa referencia a un yo que ya es individual individúa el deber, hace que se trate de un deber para ese yo; únicamente entonces nos encontramos en el ámbito moral.

El tipo de ser a que aspiramos moralmente es, por tanto, una simbiosis del tipo general humano —el carácter racional— y el tipo individual de cada cual —su carácter, su estilo—. Pero no sería acertado pensar lo típico individual como una arbitraria y caprichosa coloración de lo general. En primer lugar, porque para esa individualidad, que lógicamente es valiosa, valdrán las leyes concernientes a los valores que la constituyen. Y en segundo lugar, porque la individualidad a la que atañe la moralidad abarca la vida entera; no sólo toda la duración de la vida (como sucede en las vocaciones profesionales), sino todas las actividades. Por eso la ética está por encima de la vocación profesional, englobándola. El imperativo moral dice: “haz tu mejor” en sentido radical y omnicompreensivo; aspira no solo en general a lo mejor entre lo posible, sino a tu verdadero y mejor yo.

4. El papel de los modelos en la tarea moral

Con este panorama, la tarea moral consistirá, desde luego, en la autoconformación de la vida, en toda su extensión alumbrada, según la racional adecuación a lo valioso; como diría Husserl, en la autoconstitución del yo según el ideal señalado. No vamos a abordar aquí la naturaleza de esa dinámica autoconstituyente, que lógicamente se articula sobre las motivaciones y las habitualidades ya aparecidas. Pero sí queremos referirnos aún a otro aspecto de enorme interés en la ética de Husserl. Se trata de que, junto con esa tarea autotransformadora, es necesaria —y con anterioridad— la tarea de mirar, y acaso buscar, el referente ideal y normativo moral. Es decir, para dejarse motivar por lo valioso hay que lograr tenerlo a la vista.

Desde luego, esta cuestión trae a comparecencia el viejo problema aristotélico que se preguntaba cómo armonizar las siguientes dos exigencias: primera, para actuar justamente hay que conocer lo justo; y, segunda, solo conoce lo justo la persona justa o virtuosa. Pero tampoco pretendemos ocuparnos ahora de este extremo del problema, cuya solución, por su parte, tiene buena cabida —según creemos— en el pensamiento del fenomenólogo.

Lo que más bien queremos resaltar es que, si bien efectivamente hay que tener ante los ojos lo valioso en general, también hay que lograr la intuición del ideal valioso personal. Es decir, es evidentemente necesario guiarse por la constelación jerárquica universal de los valores. Pero ello solo no basta. No es suficiente porque, como antes se mostró, toda persona debe lograr también su perfección moral individual, la conformación racional según su peculiar índole personal, propia exclusivamente de él. De manera que, además del orden valioso universal, cada cual ha de buscar su específico ideal valioso, los valores que personalmente ha de encarnar. Y estos últimos valores, valores del estilo y carácter individuales, solo pueden hallarse en sus portadores específicos, en personas concretas. Más aún, únicamente viendo esos valores encarnados en personas, puede cada uno intuir no solo esos valores personalizados, por así decir, sino captar, sobre todo, una forma personal valiosa. Por eso dice Husserl que las personas tienen, entre sí, fuerza motivante.

A partir de esta consideración se abre un campo de investigación cuya riqueza se extiende en varias direcciones, que aquí solo pueden ser apuntadas. En primer lugar, aparece el acto en el que se capta una personalidad valiosa ajena, una estructura personal de motivaciones; personalidad que también puede ser colectiva, esto es, una comunidad. Dicha vivencia no es otra, como bien se sabe, que la empatía.

Una empatía, en segundo lugar, que permite y conduce a motivarse con una motivación ajena, a querer con otro; en definitiva, a “seguir” a otra persona. De manera que las otras personas son fuentes de influencia moral en el propio sujeto tan decisivas o más que el orden general de los valores. Las personas, en cuanto así influyentes, aparecen como ejemplos o modelos; y puede tratarse, como siempre, tanto de personas individuales como de personas colectivas (comunidades en general: instituciones, culturas, civilizaciones enteras, etc.). De lo cual se sigue la interesante tarea científica de describir tales personalidades, buscar los tipos generales que las inspiran e idear metas prácticas. Tarea que cada uno debe completar, en primera persona, con la búsqueda de su personalísimo modelo a seguir. En el mejoramiento moral se compenetran, así, la ayuda ajena y la íntima e insustituible responsabilidad.

En tercer lugar, salta a la vista el recíproco cometido que a cada uno se le presenta de servir de servir de modelo y ejemplo para los demás. El imperativo moral no se limita al propio mejoramiento, sino que incluye el mejoramiento de los demás, de la comunidad en que se vive. Lo cual no es algo secundario, adjetivo o sobreañadido; es una corresponsabilidad esencial que cada persona comparte con los demás, porque entre todos los miembros de una comunidad se constituye el mundo circundante, también axiológico y moral, en que viven y encuentran motivación.

Y, todavía más, Husserl advierte que la compenetración empática descubre estructuras esenciales de otras personas posibles y de comunidades siempre nuevas. Ello abre una vía para mejorar a los demás y a la propia comunidad de manera indefinida. No otra cosa es el amor: el descubrimiento y fomento de nuevas y mejores configuraciones personales. Bajo esta luz, se entiende bien que el desarrollo moral de una persona nunca puede darse por terminado, pues el *ethos* propio, el de otras personas y el de la comunidad se dibujan siempre como perfectibles hacia sendos ideales de suyo infinitamente perfectos.

DESIRE-BASED REASONS, NATURALISM AND TOLERABLE REVISIONISM: LESSONS FROM MOORE AND PARFIT

Attila Tanyi
Universidad de Estocolmo

1. Naturalism and the Model

In the theory of normative reasons one particular approach enjoys widespread support: the Desire-based Reasons Model (from now on: the Model). The Model, moreover, typically comes with an ethical naturalist (from now on: naturalist) background. Ethical naturalists hold that normative judgments owe their normativity to the facts they refer to in the natural world. Not everyone is happy with this claim, however. The most influential argument launched against naturalism is G. E. Moore's Open Question Argument (OQA). But recently Derek Parfit has joined Moore in rejecting naturalism by employing a knock-down argument — the Triviality Objection (TO) - against naturalism *per se*. My aim in this paper is to investigate to what extent these objections can be used to reject the Model. To this end, we first need a suitable account of what naturalism is and in this context we then have to locate the Model; then we can turn to the objections mentioned.

In this paper I am concerned with what is often called substantive naturalism. (Railton 1990, p. 155; 1993b, p. 315) On this view naturalism is understood as proposing an account of normative properties in terms of *natural* properties or relations.¹ Substantive naturalism involves three approaches: analytical naturalism, non-analytical naturalism and one-term naturalism. (Dancy 2005, 126) Analytical naturalism holds that normative properties are natural properties and the two, normative and descriptive ways of capturing them are synonymous. (Lewis 1989; Jackson 1998, Chapters 5-6; Smith 1994, Chapter 2) In contrast with analytical naturalism, on non-analytical naturalism concepts and properties come apart: though to each normative

¹ Here I set aside the difficulties surrounding the notion of natural property. Instead, I will act on the supposition that such an account can be given. For a good overview of different definitions and the difficulties they face see Copp (2003) and Ridge (2003).

term there is a corresponding descriptive term and these terms refer to identical properties, the two terms are not synonymous. Although normative properties are reducible to natural properties, the identity statements employed are synthetic not analytical. (Railton 1997, 2003; Miller 1979, 1985; Brink 1989, Chapter 6)

Finally, there is the position of one-term naturalism. (Sturgeon 1985ab, 1986ab, 2005; Boyd 1988) Like non-analytical naturalism, this view only makes claims about property identity, but unlike non-analytical naturalism, it does not claim that there is a descriptive way of capturing normative properties. It is in this sense non-reductive: normative terms may not have corresponding descriptive terms, even though the properties they refer to are identical. That is, even though we may know that normative properties are natural properties, we may not be able to tell *which* properties they are. Recently, in explaining the motivation behind the position Sturgeon has argued that it is extravagant to assume that we have descriptive terms for all natural properties. (2005, 98-9) The paradigm examples of natural properties are those science deals with and even in their case, due to the terminological innovation that is a standard feature of scientific progress, new terms are introduced for properties not previously recognized, and there is no reason to think that this process is ever going to end. Hence there is no assurance that if some normative term stands for a natural property, we can (in fact: will ever be able to) find a suitable descriptive term to represent that property. Nevertheless, since there is good reason to suppose —contrary to certain critics— that normative properties play, or at least seem to play a causal role, there is good reason to think that they are natural properties. In fact, the role these properties play in the causal network may help us say something about them without giving an explicit reduction in descriptive terms.

With these distinctions in mind, let us now see how naturalists interpret the Model. On a naturalist reading, the Model designates two properties, one normative (the property of being a reason), the other natural (the property of desire satisfaction), and connects them in some way. The connection is that of identity (although there is a metaphysical alternative, which I will mention later) and the terms used to capture the properties may or may not be synonymous. That is, the sentence ‘You have a reason to φ ’ and the sentence ‘ φ -ing would satisfy one or more of your desires’ either means the same and/or refers to the same property. It is a question to what extent one-term naturalism can support the Model, soon I will say more about this. Any other reading of the Model —and there are alternatives— would not, however, do

justice to the idea that on the Model desires *ground* or *provide* reasons for action. (cf. Dancy 2000, 17-19, 26-9) Further variations of the naturalist reading of the Model, moreover, need not concern us here. The objections to be examined target naturalism, not any particular version of the Model.

2. Two objections, one response

There are two relevant objections: one based on G. E. Moore's classical argument, the other, more recent coming from Derek Parfit. Both aim to refute naturalism as such and both, I believe, fail. Yet, their failure is instructive spelling at least potential trouble for the naturalist Model. I take up each objection in turn.

G. E. Moore's Open Question Argument (OQA) has a long history. (Moore 1903, 10-21; Ayer 1936, 103-106; Brink 1989, 152-3, 162-3; Sturgeon 2005, 95-6) Famously, Moore has claimed—or, more precisely, has been interpreted to have claimed—that since for any natural property F it is possible to think that x has F while at the same time thinking that x is not right (good, rational etc.), it follows that, for no natural property F is it self-contradictory to claim that x has F but x is not right (good, rational etc.). But it would have to be self-contradictory, if it were possible to give a naturalistic definition of rightness (goodness, rationality, reason etc.). Therefore no synonymy can exist between normative and natural terms. The OQA employs several controversial thesis concerning the nature of analysis, the right form of naturalism and so on, and each of these theses has been questioned and rejected. Although not everyone accepts that the OQA is a failed argument, here we can accept that this is so.²

Even so, there may be a way to resurrect the OQA. Perhaps naturalist critics of Moore are right and a *direct* defeat of naturalism is impossible. But this doesn't rule out that an *indirect* defeat would also be impossible. Peter Railton makes the following point. (Railton 1990, 158) Every naturalistic account of normative terms leaves some questions open. An account of normative concepts is necessarily revisionist to some extent. It gives us a propo-

2 See Firth (1952), pp. 330; Lewis (1989), pp. 129-30; Smith (1994), pp. 38; Jackson (1998), pp. 151 for the analytical naturalist answer, Sturgeon (1985a), pp. 25-6; Railton (1990), pp. 156; Brink (2001); Copp (2000); Brandt (1979), pp. 14-6, 126-8 for the non-analytical naturalist answer and Sturgeon (2005) for his defence of one-term naturalism *contra* the OQA. For a recent criticism of the analytical answer see Hatzimoysis (2002), pp. 11-13 and Gampel (1997). Horgan and Timmons (1990-1), (1992ab) argues against the idea of rejecting the theory of meaning employed by Moore.

sal that aims to capture everything about the given term, but there may be some functions of the pre-reductive term, which the proposal cannot account for. This is why open questions occur. From this perspective it does not matter whether the proposal in question offers a conceptual analysis or only a synthetic identity statement. They both want to fulfill the task of giving us an account as perfect as possible and they both fail if they leave us with questions concerning important function(s) of the given term.³ Although the OQA may be a failure, in this indirect way it has a lasting heritage.

Railton calls the corresponding condition *tolerable revisionism*. (Railton 1990, 159; 1993a, 282; 1993b, 316; cf. Stevenson 1944, 36-39; 1963, 11; Brandt 1979, 14-6, 126-8; Gibbard 1990, 32) As said above, tolerable revisionism is a condition on almost all forms of naturalism. The exception is Sturgeon's one-term naturalism. Since his idea is that although normative properties are natural properties, they cannot be captured in descriptive terms, there is no way we can evaluate his reduction. For strictly speaking Sturgeon does not propose a reduction; he only argues for the possibility and plausibility of naturalist reductions, but deliberately says nothing about *particular* reductions: he does not tell us which natural property is identical with or constitutes the given normative property. In lack of such candidates, however, there is nothing we can say, it seems. And there is something disconcerting about a meta-ethical position that does not say anything concrete about its own substance. For instance, we might try to say that Sturgeon's naturalism offers a good background for the Model. But does it? We don't know. We don't know if this would be a reduction Sturgeon accepts since by his own lights he cannot say anything about the reduction basis of the property of being a reason. If he does, his naturalism immediately transforms into one of the other forms of naturalism and becomes liable to the requirement of tolerable revisionism.

For this reason I don't think that Sturgeon's version of naturalism would be of much help for the Model. The same feature that makes it a more defensible form of naturalism, namely the non-reductive element it incorporates, makes it unable to serve as a background for the Model. And as to the other

3 This claim needs to be qualified. Since revisionism is a comparative enterprise, we may conclude that we should not discard a particular theory even if it cannot account for an important function. This can happen, for instance, if, after we have examined all the available attempts, we find none that can account for the particular function while being no better, or in fact worse than the attempt under examination. This is where 'real' revisionism may come into play: we can declare that if this is so, we should perhaps do without that bit of meaning (however important it is), and reform our present use of the term. This is what some naturalists explicitly propose. Brandt (1979), Chapter 1 and Rawls (1971), 60-63§ are the stock examples.

forms of naturalism, the charge of intolerable revisionism always hangs in the air. Next I want to show that another knock-down argument against naturalism leads to the same requirement and, *ipso facto*, to the same diagnosis. The Triviality Objection (TO), as we may call it, was most recently advocated by Derek Parfit, but it too has a history. Parfit himself attributes it to Henry Sidgwick and it seems to play a role in Allan Gibbard's rejection of naturalism. (Parfit 1997, 123-4; Sidgwick 1907, 26n; Gibbard 1990, 33) And the most recent, and to my mind best formulation of the objection comes from Jonathan Dancy. (Dancy 2005, 131-2)

I suggest that the right interpretation of the TO is the following. On both forms of naturalism, i.e. on both analytical and non-analytical naturalisms we seem to lose the distinctness of the normative. Let me put it this way. We have two vocabularies, one normative and one non-normative. If either of the two naturalist accounts goes through, however, we will lose the normative vocabulary. This is clearest in the analytical case since here by construction we reduce the normative vocabulary to the non-normative. But, in a more roundabout way, the same happens in the non-analytical case as well. Here we will have two, one normative and one non-normative way of capturing the same fact; but because the fact captured is the same it seems that we will be able to say everything with the non-normative vocabulary. We won't any more have the normative vocabulary; normative terms will be *eliminated*. The result is that instead of explaining normativity, we explain it *away*. On analytical naturalism, to take Dancy's example, explaining the claim that something ought to be done with reference to the idea that doing it minimizes suffering would be like explaining why a man is married with reference to the fact that he is a bachelor. And on non-analytical naturalism, it will be like explaining why something is gold with reference to the atomic structure exhibited by it.⁴ These aren't real explanations since the explanandum simply restates the explanans; or, to put it in the language of reasoning, the agent's conclusion simply restates his premises without adding anything to them. Consequently, we don't really explain here anything; we don't really conclude about anything. But we do think that there is something there to be explained, something to be concluded about; something ethical and normative. Naturalism, however, does not live up to these expectations.

There are several ways to respond to the TO. One, of course, is to adopt Sturgeon's one-term naturalism. I, however, have already offered my misgivings about this theory as a background for the Model. Another option would

4 Both analogies are taken from Tännsjö (2006), pp. 219-220.

be to turn to the idea that though normative facts are not reducible to natural facts, they are nothing over and above such facts. Many advocate this idea—often put as the distinction between identity and constitution—on the ground that normative properties can be realized in multiple ways. (e.g. Brink 1989, Chapter 6) And it seems that if the idea is defensible, naturalists can find a way to get around the TO without adopting Sturgeon’s one-term naturalism. For this form of naturalism also has its non-reductive element, this time on the level of properties; hence the claim on which the TO rests, that we can do without the normative entirely, is no longer valid. Of course, as with every meta-ethical theory, here too there are doubts. It is questionable, for instance, whether this non-reductive kind of naturalism does not eventually collapse into one of its reductionist rivals. And there are other serious problems regarding its account of properties. (McNaughton and Rawling 2003) But I do not want to investigate this view here; doing so would take us too deep into metaphysics, something that goes beyond the scope of this paper. It is moreover an issue I have investigated elsewhere (Tanyi 2006).⁵

There is, however, a third response that is open to the naturalist, even if he advocates reduction and identity. He has to hold that normative properties, though reduced to the natural and capable to be captured in descriptive terms, are nevertheless genuine properties with an independent role to play in human practice and discourse. Peter Railton calls this project *vindictory reductionism*. (cf. Schroeder 2005, 2007, Chapter 4) He puts the idea in the following way: “[...] the naturalist who would vindicate the cognitive status of value judgments is not required to deny the possibility of reduction, for some reductions are vindications—they provide us with reason to think the reduced phenomena are genuine”. (Railton 1990, 161) And at another place he says: “Some reductions explain away the reduced phenomenon, but others simply explain it—and thereby show it to be well-founded”. (Railton 1993b, 317) To support his case he brings examples. The reduction of water to H₂O or the reduction of salt to NaCl, he says, reinforces rather than impugns our sense that there really is water or salt. In short, it is vindictory not eliminative. Similarly, the reduction of seaworthiness to a set of physically realized dispositional properties of vessels, does not eliminate talk of seaworthi-

5 Dancy claims that Frank Jackson’s view—that ethical properties, more precisely, the property of being right is a vast descriptive property—also escapes the TO. See Dancy (2005), pp. 132. Although Dancy’s reasoning at this point is not entirely clear to me, even if he is right, this is still not a problem. For the Model does not use a Jackson-type vast descriptive property in its account of the property of being a reason, hence its defenders cannot appeal to Jackson’s view at this point.

ness; instead, it vindicates our use of the term. (Railton 1990, 166) We can find counterexamples too, cases when the reduction did (or would, if proposed) eliminate the reduced term: phlogiston, caloric fluid, vital force, polywater, the non-divine reduction of the sacred are all like that. Hence, Railton points out, whether a reduction is vindicative or eliminative will depend on the specific character of what is being reduced and what the reduction basis looks like” (Ibid. 161).

This is still vague. What makes a reduction in one case eliminative and vindicative in the other? The key term is ‘vindicative information’. The idea is that vindicative reductions provide us with crucial information about the notion reduced by placing it in the world in an unproblematic way. (Railton 1993b, 318) Take the reduction of water to H_2O . In knowing that water is water, what we knew was that water is the colorless liquid that flows in rivers, falls from clouds as rain, etc. But in coming to know that water is H_2O , we were told that water is a substance whose molecules consist of two hydrogen atoms bonded to one oxygen atom. This is an important piece of information that explains why water, i.e. the colorless liquid exists and takes the form as it does. Hence, though the facts reported are the same, it is important that they can be reported in some other way: for such possibility conveys vindicative information. As opposed to this, eliminative reductions either do not produce any information or, if they do, it is such that it proves the reduced notion to be redundant or non-existent.

I have said that vindication is a matter of information produced by the proposed reduction. The examples used, the reduction of water to H_2O or the reduction of salt to $NaCl$ seem to suggest that for a reduction to be vindicative it needs to produce important *new* information. This is probably so, but I don’t now know how to conceptualize this requirement. The problem is that the information must not merely be new but must also be vindicative—and it is this bit that I cannot just now give an account of. In any case, there is one *minimal* condition that every reduction must fulfill in order to be vindicative: it must reproduce all the vital but ‘old’ information we associate with the given term. This also seems to be a good methodological way to proceed. After all, if a given reduction cannot even reproduce the already existing information, it can certainly not be vindicative. Whether it produces information beyond this point is another question, which may or may not be crucial; we need not deal with it now. This is certainly how Railton understands vindication and since I believe that the Model will fail even this minimal requirement, I see no reason to demand more at this point. But if this is so, our

response to the indirect OQA and our response to the TO join paths. For this requirement, i.e. that vindicative reduction reproduces all the vital but old information we associate with the given term, is exactly the condition of tolerable revisionism.

3. Conclusion

The possibility of informative reduction provides metaphysical grounds for vindication. It shows that it can matter whether some fact can be reported in a different way or that the term some fact refers to has a synonym. This brings with it an important reduction in the scope of the TO, invoking the condition of tolerable revisionism and tying the fate of the TO to that of the indirect OQA. As a result, while both the TO and the OQA were presented as knockdown objections against naturalism *per se*, the possibility of tolerable revisionism makes their success depend on a meticulous case by case analysis. For to show that some reduction is intolerably revisionist, we must dwell deep into its content. This task, however, must wait for another occasion; until then the indirect OQA and the TO remain serious but not yet fulfilled promises to refute the Model.⁶

⁶ This paper has greatly benefited from the detailed and helpful comments of Krister Bykvist, János Kis, Ferenc Huoranszki, Torbjörn Tännsjö, Greg Bogner, Andras Miklos, Eric Brown and many others. I also thank audiences at the ECAP 5 Conference in Lisbon, the 'Ethical Naturalism' conference in the University of Durham, the XLV Reuniones Filosóficas at the University of Navarra, and in research seminars at the University of Oslo, Stockholm University and the Central European University. Work on the paper has been made possible by a Guest Fellowship from the Swedish Institute.

EL MOTIVO Y LO CORRECTO SEGÚN W. D. ROSS

Witold Kania
Uniwersytet Śląski

Uno de los más destacados problemas éticos abordados en la obra filosófica de W. D. Ross es la relación entre lo correcto y lo bueno. Dentro de esta relación que abarca las esferas del deber (obligación) y del valor, Ross distingue la noción de lo moralmente bueno. Esta noción, según el filósofo oxoniense, se refiere a lo que es bueno “(...) por ser un cierto tipo de carácter o por estar relacionado con un cierto tipo de carácter de una u otra de ciertas maneras determinadas”¹. Ross explica que poseer un carácter definido se refiere sobre todo al mundo de los motivos que pueden acompañar a una acción. Éstos son, sobre todo, responsables de que una acción dada sea denominada como moralmente buena o mala². “(...) Cuando preguntamos —dice Ross— cuál es la naturaleza general de las acciones moralmente buenas, parece del todo claro que es en virtud de los motivos de los que proceden por lo que las acciones son moralmente buenas”³.

Al referirse a lo correcto que representa el mundo de los deberes morales, Ross subraya que el cumplimiento de estos últimos no necesariamente tiene que ser vinculado con la bondad moral: “La bondad moral es completamente distinta e independiente de la corrección, que (...) pertenece a los actos, *no* en virtud de los motivos de que proceden, sino en virtud de la naturaleza de lo que se hace. Así pues, una acción moralmente buena no tiene por qué ser la realización de un acto correcto, y la realización de un acto correcto no tiene por qué ser una acción moralmente buena”⁴. Las conclusiones rossianas que

1 Cfr. W. D. ROSS, *Lo correcto y lo bueno*, Sígueme, Salamanca 1994, trad. de L. Rodríguez Duplá (*The Right and the Good*, Oxford University Press, London 1930), p. 173. En adelante vamos a abreviar el título de esta obra por la forma *C. B.*

2 Ross, al tratar la cuestión de la bondad moral de una acción, afirma que además del motivo hay que fijarse en los probables efectos a los cuales conduce una acción y en todas las posibles obligaciones que pueden estar involucradas en el actuar humano en una cierta situación.

3 *C. B.*, p. 174.

4 *Ibidem.*

acabamos de presentar muestran que es posible que un acto correcto sea moralmente bueno. La corrección de un acto se apoya en la naturaleza del mismo y, como subraya Ross, no existe un único fundamento que hace que los actos correctos sean correctos⁵. La realización de un acto correcto no es al mismo tiempo condicionada por la bondad moral del mismo acto. La noción que juega el papel principal en la distinción así trazada entre lo correcto y lo moralmente bueno es el motivo.

Ross aporta algunos argumentos por medio de los cuales quiere fundamentar la tesis de que nada de lo que *debe hacerse* (lo que es obligatorio) es moralmente bueno. Los dos argumentos principales se apoyan respectivamente en el principio kantiano según cual «debo» implica «puedo» y en una *reductio ad absurdum* de la tesis de que nuestro deber es obrar por un cierto motivo. Procedamos, pues, a exponer los argumentos rossianos.

El punto de partida de la argumentación del filósofo oxoniense es el siguiente: “(...) Es bastante claro, según creo, que los únicos actos que son moralmente buenos son aquéllos que proceden de un buen motivo (...)”⁶. El primer argumento que nuestro autor aporta para respaldar esta opinión tiene su fundamento, tal como hemos dicho, en el principio kantiano según el cual «debo» implica «puedo», es decir que nadie tiene la obligación moral de hacer lo que es imposible. He aquí como lo explica Ross: “Esto no es un caso en que yo pueda por elección producir un cierto motivo en mí en un instante (ya sea un deseo corriente o el sentido de la obligación), y todavía menos que pueda en un instante hacerlo eficaz en estimularme a obrar. Puedo obrar por un cierto motivo sólo si tengo el motivo; si no, lo más que puedo hacer es cultivarlo a fuerza de dirigir adecuadamente mi atención u obrando de ciertos modos apropiados, de suerte que en alguna ocasión futura *hará* acto de presencia en mí y seré capaz de obrar por él. Mi deber *presente*, por tanto, no puede ser obrar aquí y ahora por él”⁷.

5 “No hay base (...) para suponer que hay una razón única que hace que todos los actos correctos *sean* correctos (...). En realidad hay diversas ramas del deber que aparentemente no pueden ser vinculadas con la producción del mayor bien. El cumplimiento de las promesas, por ejemplo, parece ser un deber, así como el de compensar los daños que hemos hecho y el de devolver los servicios que hemos recibido”. (W. D. ROSS, *Fundamentos de Ética*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires 1972, trad. de D. Rivero y A. Pirk, [*Foundations of Ethics*, Oxford University Press, London 1939]). En adelante vamos a abreviar el título de esta obra en la forma *F. E.*

6 *C. B.*, p. 19.

7 *Ibidem*, p. 19.

Así pues, para Ross es imposible producir en un instante un motivo para actuar partiendo de él. Podemos tener o no un motivo, pero no podemos producirlo en un abrir y cerrar de ojos. La regla en la que se basa el argumento rossiano («debo» implica «puedo») es indudablemente cierta. Nadie, por ejemplo, puede obligarme a olvidar las cosas dolorosas del pasado, porque no está en mí el poder borrar mis memorias. Ross aplica la regla a la realidad de nuestros deberes y motivos que pueden acompañar a éstos. Para él el motivo no forma parte de nuestro deber. No es algo que de modo necesario lo constituya. Esto se puede observar, a juicio del filósofo oxoniense, sobre todo, en el caso de los deberes *presentes*, es decir, éstos que debo realizar aquí y ahora. No puedo (si no lo tengo) en este instante, inventar un motivo a partir del cual realizaré mi deber. Al mismo tiempo es posible *cultivar* los motivos y esto es posible «a fuerza de dirigir adecuadamente nuestra atención u obrando de ciertos modos apropiados».

El argumento que acabamos de comentar tiene un objetivo estricto, a saber, que realizar una acción por un buen motivo nunca es moralmente obligatorio. Y, en la opinión de nuestro autor, es así porque realizar una acción obligatoria por un motivo bueno (imprescindible para que esta acción pudiera ser moralmente buena) es imposible, pues no podemos registrar nuestros motivos para que aparezcan en un momento dado.

La segunda prueba de que nada de lo que deba hacerse es moralmente bueno se basa en una *reductio ad absurdum*. He aquí la argumentación propuesta por Ross: «Aquellos que sostienen que nuestro deber es obrar por un cierto motivo sostienen habitualmente —Kant es el gran ejemplo— que el motivo por el que debemos obrar es el sentido del deber. Ahora bien, si el sentido del deber ha de ser mi motivo para hacer un cierto acto, habrá de ser el sentido de que es mi deber hacer ese acto. Si, por lo tanto, decimos «es mi deber hacer el acto *A* por sentido del deber», esto quiere decir «es mi deber hacer el acto *A* por el sentido de que es mi deber hacer el acto *A*». Y aquí la expresión completa está en contradicción con una parte suya. La frase completa dice «es mi deber hacer-el-acto-*A*-por-el-sentido-de-que-es-mi-deber-hacer-el-acto-*A*». Pero la última parte de la frase implica que lo que yo pienso es que es mi deber hacer-el-acto-*A* simplemente. Y si, tal como lo exige la teoría en cuestión, tratamos de enmendar la última parte de la expresión para ponerla en consonancia con la expresión completa, obtenemos el resultado «es mi deber hacer el acto *A* por el sentido de que es mi deber hacer el acto *A* por el sentido de que es mi deber hacer el acto *A*», donde de nuevo la última parte de la expresión está en conflicto con la teoría y con la frase en conjunto.

Está claro que una ulterior enmienda similar, y otra más, y al final una infinita serie de enmiendas, sería necesaria en el intento de poner la última parte de la expresión en consonancia con la teoría, y que ni siquiera entonces habríamos logrado hacerlo”⁸.

Es pues, según Ross, imposible hacer las cosas por el sentido del deber, aunque sí es nuestro deber hacer ciertas cosas. La prueba, a juicio de nuestro pensador, muestra la existencia de un regreso al infinito en la expresión de que es mi deber hacer un acto por el sentido del deber. A diferencia del primer argumento («debo» implica «puedo»), dicha prueba es una pura demostración lógica. Ross está convencido de que su argumentación es concluyente y añade que el *argumento del infinito regreso* no funciona cuando entra en juego otro motivo distinto del sentido del deber⁹. A pesar de esto, a juicio del filósofo oxoniense, el argumento basado en la regla kantiana refuta suficientemente la pretensión de los que sostienen que ningún motivo está incluido en el contenido del deber.

Los argumentos que acabamos de presentar invitan a un estudio crítico. Cuando analizamos lo que Ross nos dice sobre la relación entre la corrección y la bondad moral podemos percibir que el punto crucial de su argumentación a favor de la división de estas realidades es el motivo. Para él, un motivo es una realidad compuesta de *pensamiento* u *opinión* y de *deseo*. Ross constata: “(...) Tener un motivo quiere decir —y supongo que se convendrá en ello— que se juzga que cierto acto tendría cierto carácter y que se desea realizar un acto de tal carácter”¹⁰. Pero, a juicio de nuestro autor, “(...) ni la opinión ni el deseo están bajo nuestro control inmediato”¹¹. Ross lo explica en estas palabras: “No puede ser mi deber pensar que cierto acto tendría cierto carácter, porque yo no puedo, en virtud de un acto de elección (*an act of choice*), producir esta opinión en mí, del mismo modo que no puedo, eligiendo originar cualquier otra opinión. Además, no puede ser mi deber desear efectuar tal acto, porque yo no puedo, por elección, producir este deseo inmediatamente en mí, así como no puedo, por elección, producir cualquier otro deseo. Puedo, sin duda alguna, dar pasos que a lo largo de la carrera me conducirán a sustentar alguna opinión, por ejemplo, a prestar atención a ciertos rasgos del acto y a ignorar otros. Y puedo también, dirigiendo adecuadamente mi atención, hacer que cierto deseo nazca en mí. Puedo cultivar motivos, pero no

8 *Ibidem*, pp. 19-20. Cfr. *F. E.*, 102.

9 Cfr. *C. B.*, p. 20.

10 *F. E.*, p. 100.

11 *Ibidem*.

puedo elaborarlos en el momento, y puesto que mi deber es aquí y ahora, no puede ser parte de mi deber tener cierto motivo, puesto que no puedo, a elección, tenerlo aquí y ahora»¹².

La argumentación de Ross parece tener un alto valor persuasivo. Sin embargo merece la pena examinar detalladamente los pasos que llevan a Ross a la conclusión de que «no puede ser parte de nuestro deber tener cierto motivo». Veamos primero lo que atañe al primer ingrediente del motivo, es decir, a la opinión. Ross dice que «no puede ser nuestro deber pensar que cierto acto tendría cierto carácter». Este argumento a simple vista parece ser cierto. Nadie, por ejemplo, puede obligarnos a pensar de un modo definido, o sea, no puede coaccionarnos a coincidir con su juicio en lo concerniente a los rasgos de un acto.

No obstante, existe una categoría de deberes que están basados en la obligación de pensar, o mejor dicho, de prever las posibles consecuencias de los actos. Basta mencionar el deber que tiene un médico al hacer un diagnóstico o de prever los efectos de cierta medicación o intervención. Cuando muere un paciente, muchas veces se habla de que alguien «desatendió su deber» o que «fue el deber de alguien prever» que podía suceder algo así. A nuestro juicio, la existencia de ese tipo de casos contradice el dictamen de Ross de que «no puede ser nuestro deber pensar que cierto acto tendría cierto carácter». Esta frase es cierta solamente cuando la tratamos como un tipo de imperativo que impide manipular o coaccionar nuestra libre opinión sobre los hechos.

Ross afirma, además, que no podemos producir (por elección) los deseos de modo inmediato. Creemos que lo que el filósofo oxoniense quiso expresar en este caso es el hecho de que cuando tenemos un intervalo de tiempo muy breve no es posible originar cualquier tipo de deseo y, por eso, los deseos no se hallan bajo nuestro control. Sin embargo, podemos señalar casos en los que los deseos aparecen realmente en nosotros aunque el tiempo que disponemos es breve, y que siempre podemos elegir entre un deseo y otro. He aquí otro ejemplo: En una cierta localidad, en un bloque de varias viviendas, un vecino *A* conocido por su valentía se despierta a medianoche al escuchar los gritos de alguien que pide ayuda y que proceden del siguiente apartamento, habitado por su amigo. Alarmado, abre la puerta de este apartamento y encuentra en su interior a un individuo *B* agrediendo a su amigo. Percibe instantáneamente que la víctima ya ha perdido la conciencia y que *B* está escapando por la escalera de emergencia. Entre los varios deseos que *A* tiene en esta situación, indudablemente dos parecen dominar: el de salvar la vida de su

12 *Ibidem*, pp. 100-101.

amigo y el de capturar a *B*. Ambos deseos son urgentes y *A* tiene que elegir uno de ellos. Así pues, es posible elegir un deseo para realizarlo, aunque el tiempo disponible sea muy limitado. Podemos concluir, pues, que el dictamen de Ross dista de ser convincente, porque es posible elegir algún deseo incluso en un abrir y cerrar de ojos. No queremos decir con esto que tengamos poder de engendrar en un instante todo tipo de deseos, pero sí es posible siempre elegir entre los deseos que se nos presentan.

Ahora bien, el ejemplo que acabamos de exponer nos puede servir además para mostrar los vínculos entre los deberes y los deseos. Si en dicho ejemplo sustituimos la palabra «deseo» por la palabra «deber», obtenemos un caso clásico de conflicto de deberes. A nuestro juicio, este hecho es una prueba más que debilita el dictamen rossiano de que no es nuestra obligación actuar inducido por un deseo. Es difícil, por cierto, imaginarnos un caso en el que en una situación de emergencia un sujeto actúe desprovisto de deseos. Así pues, Ross está sólo parcialmente en lo cierto cuando sostiene que «nadie puede en sí mismo originar libremente de modo inmediato un deseo, así como no puede originar libremente cualquier otro deseo»¹³.

El segundo argumento que aporta el filósofo oxoniense a favor de la tesis de que no es nuestro deber obrar por un cierto motivo muestra el supuesto error lógico llamado regreso al infinito. Para probar que este regreso se da en el enunciado «es nuestro deber obrar por un motivo», Ross sustituye la palabra «motivo» por la expresión «sentido del deber». En efecto, se obtiene la siguiente frase «es nuestro deber obrar por el sentido del deber». Ross argumenta: “(...) Si el sentido del deber ha de ser mi motivo para hacer un cierto acto, habrá de ser el sentido de que es mi deber hacer ese acto”¹⁴. Luego explica que la expresión «es mi deber hacer el acto *A* por sentido del deber», significa que «es mi deber hacer el acto *A* por el sentido de que es mi deber *hacer el acto A*». Pero —de acuerdo con la teoría que mantiene de que es nuestro deber obrar por el motivo— a la última parte de la frase que hemos obtenido hay que añadir de nuevo la razón por la cual hacemos el acto *A*, esto es, «por el sentido de que es mi deber hacer el acto *A*». Y de este modo, añadiendo cada vez el motivo por el cual hacemos el acto *A*, caemos en un regreso al infinito.

13 Para obtener esta frase hemos sustituido en la frase original (“nadie puede, por elección, producir un deseo inmediatamente en sí mismo, así como no puede, por elección, producir cualquier otro deseo) la palabra «producir» por «originar» y la expresión «por elección» por el adverbio «libremente». Creemos que por medio de esta interpretación no hemos cambiado el sentido del enunciado de nuestro autor y expresamos exactamente lo que él quiso transmitir.

14 *C. B.*, p. 19.

Este regreso se funda en la interpretación de la frase «hacer un acto por el sentido del deber» (frase X). Para Ross decir esto es lo mismo que decir «hacer un acto por el sentido de que es mi deber hacer el acto» (frase X'). Si realmente estas dos frases significan lo mismo ($X=X'$), no existe la posibilidad de anular el argumento rossiano. Sin embargo, si las frases tienen un significado diferente ($X\neq X'$), el argumento de Ross no es válido¹⁵.

Para resolver el problema de la validez del argumento rossiano hemos de preguntar qué es «hacer un acto por el sentido del deber». Cuando hago un acto (por ejemplo, pago mi deuda) motivado por el sentido del deber, puedo decir que esta situación contiene dos elementos: A) el pensamiento de que se trata de un acto correcto o, en otras palabras, de un acto adecuado a las circunstancias; y B) reconocimiento de que es debido realizar este acto. Así obtenemos la siguiente interpretación de la expresión «hacer un acto por el sentido del deber»: es mi deber pagar la deuda porque creo que este acto es correcto¹⁶. De este modo evitamos la repetición verbal y evitamos el regreso al infinito. La interpretación propuesta no consiste sólo en la sustitución de la palabra «deber» por la palabra «corrección». Se trata asimismo de interpretar lo que hay que hacer (pagar la deuda) como una característica del *acto* y no del *agente*, como sugiere Ross¹⁷. Es posible, pues, evitar la *reductio ad absurdum* en la frase «hacer el deber por el sentido del deber»¹⁸.

Así pues podemos observar que los argumentos de Ross que apoyan la tesis de que es imposible que una acción correcta sea necesariamente moralmente buena son discutibles. A nuestro juicio es posible efectuar un deber por un motivo definido. Si es así, este deber (acto correcto) se convierte necesariamente en un acto moralmente bueno.

Sería injusto decir que Ross no percibe la posibilidad de convergencia entre lo correcto y lo moralmente bueno¹⁹. Esta convergencia, según Ross, es sin embargo restringida sólo a algunos casos. Ambas realidades éticas coinciden plenamente cuando el motivo de un acto correcto es el sentido del deber. Lo mismo se puede expresar diciendo que coinciden cuando una acción mo-

15 Cfr. O. A. JOHNSON, *Rightness and Goodness. A Study in Contemporary Ethical Theory*, Martines Nijhoff, The Hague 1969, pp. 114-115.

16 Ross diría en este caso que «es mi deber pagar la deuda porque creo que este acto es *mi deber*».

17 Cfr. O. A. JOHNSON, *Rightness... op. cit.*, p. 115.

18 Sobre la posibilidad de refutar este argumento cfr. también: A. C. EWING, *The Definition of Good*, Routledge & Kegan Paul, London 1948, pp. 141-144. G. E. HUGHES, *Motive and Duty*, "Mind" vol. LIII (1944), pp. 322-323. M. STRASSER, *Ross on the Sense of Duty*, "Philosophical Papers", vol. XVI (1987) 3, pp. 195-207.

19 Cfr. *F. E.*, pp. 278-280.

ralmente buena (hecha por el sentido del deber) tiene sensibilidad respecto de todas las características que hacen correcto un acto correcto²⁰. Al fin y al cabo, se trata de una misma actividad humana.

Las conclusiones rossianas concernientes a la relación entre la bondad moral y lo correcto invitan a un estudio pormenorizado de los principales temas éticos. La labor de ver cómo se relacionan la esfera de nuestros deberes con la esfera de los valores es muy fructífera. Ross indudablemente tiene razón diciendo que la esfera de los motivos (opiniones, deseos) es muy difícil de controlar. Empero, es posible percibir las posibilidades de dominar esta esfera de nuestro ser.

20 Estas características Ross denomina como deberes *prima facie*.

DO WE HAVE REASONS TO DO AS WE BELIEVE WE OUGHT TO DO?*

Julian Fink
Oxford University

Suppose you believe you ought to p. Does your failure to p imply that you are not entirely as you ought to be? Ought you to p if you believe you ought to p? This paper argues for a qualified version of this claim. It is qualified in two ways. First, I assume that this can be so only if ‘if you believe you ought to p’ appears within the scope of ‘you ought’. That is, you ought to [if you believe you ought to p, then p.] Second, I argue that you ought to do as you believe you ought to only *as far as it goes*; that is, unless there are exceptional reasons not to do so. In this sense, we have a *pro tanto* reason to do as we believe we ought to do.

My argument for this claim relies on two major premises: (i) you have a normative reason to discard any belief that you ought to p if it is not the case that you ought to p; (ii) if you have a reason to p or you have a reason to q, then you have a reason to (p or q). I defend (i) against a number of views in epistemology which exclude that the falsity of a normative proposition can be a reason not to believe this proposition. I argue agglomeration as in (ii) does not lead to the paradoxical results ascribed to it. After my defense of (i) and (ii) I show how these two premises entail the conclusion that we have a normative reason [to p if we believe we ought to p].

* * *

Suppose rationality requires us to do as we believe we ought to do. Are we only *irrational* in not satisfying this requirement? Or is it that we are also *not*

* The present paper is an adapted version of a longer paper, suitable for a 30 minutes conference presentation.

entirely as we ought to be? Do we have *normative reasons* to do what we believe we ought to do?

Most philosophers just take this for granted. You ought to do as rationality requires you to do. So, if rationality requires you to do as you believe you ought to do, then you ought to do what you believe you ought to do. For some this just follows *a priori*, assuming that ‘being rational’ is just *synonymous* with ‘being as one ought to be’.

Others hold that, though not having the same meaning, being rationally required to behave in a particular way implies necessarily that you ought to behave so. James Dreier even contends that ‘there is no sense at all to be made of the question of whether we have any reason to follow the rules of rationality’¹. He thinks that normative reasons, ought, and rationality are so intimately connected that asking this question would be like asking ‘if you ought to p, ought you to p?’, which admittedly makes no sense. It is simply unthinkable that ‘rationality requires you’ does not entail ‘you ought to’.

But it is not unthinkable. Two examples immediately reveal why. Suppose rationality requires you to p if you believe you ought to p. Also, suppose you believe that you ought to p. Is it true now that you ought to p? Clearly not. For this would imply that your ‘ought beliefs’ could never be false. They would make themselves true. Yet, this is surely implausible. There are false normative beliefs. Suppose you believe you ought to extinguish all mankind. In almost all conceivable situations, this will be false. Furthermore, suppose that an evil dictator withdraws from her attempt to extinguish all mankind only if you manage not to do what you believe you ought to do. In this situation, very plausibly, you ought *not* to do what you believe you ought to do; hence, you ought to be *irrational*.

Nonetheless, this paper argues for a qualified version of the claim that we ought to p if we believe we ought to p. My argument for this relies on two major premises: (i) that you have a reason not to believe that you ought to if it is not the case that you ought to; (ii) if you have a reason to p or you have a reason to q, then you have a reason to [p or q].

In the following I defend (i) and (ii) against putative objections. In particular, I defend (i) against ‘exclusive’ versions of evidentialism and teleology which both imply that the falsity of a normative proposition is no reason not to believe this proposition. Furthermore, I defend (ii) by showing that by agglomerating two disjunctively connected reasons to a disjunction governed

1 J. DREIER, ‘Humean doubts’, p. 29.

by a reason does not lead to paradoxical results. I show how (i) and (ii) entail that we have a normative reason [to p if we believe we ought to p].

Ought, reasons, and normative falsehoods

Suppose you believe that you ought to p. Do you now have a reason for bringing about that p? Or is it even that you ought to p? As pointed out in the introduction, if understood pre-theoretically, the answer to (at least) the last question must be ‘no’. Otherwise our normative beliefs would make themselves true. But this is clearly implausible. There are false normative beliefs, as I have shown above.

However, there is another way to understand the question of whether we ought to do what we believe we ought to do. Suppose it is not the case that [rationality requires you to p]² *whenever* you believe you ought to p. Instead rationality requires you to *avoid* situations in which you believe that you ought to p without bringing it about that you p. In other words, it requires you either to bring about that p or not to believe that you ought to p. This means that you can satisfy this requirement either by bringing about p or by ceasing to believe that you ought to p. Assuming that you ought to satisfy this ‘wide-scope’ requirement then no longer implies that your normative beliefs can never be false. All it would tell you is that you ought to avoid believing that you ought to p without bringing about that p. In other words, you ought to [if you believe you ought to p, then p]³.

I have defended the wide-scope reading of the requirements of rationality elsewhere, but due to limited space, I cannot repeat my argument here. I will just assume that the wide-scope reading represents the correct logical form of the requirement. This opens up the possibility that we have a reason to [if we believe we ought to p, then p].

I now come to my argument for this claim. First, consider two premises.

$$O(p) \vee \neg O(p),$$

2 The brackets are used to show that ‘rationality requires’ only governs ‘you to p’ and does not include ‘whenever you believe you ought to p’.

3 I owe the wide-scope interpretation of the requirements of rationality to John Broome. In particular, see his ‘Normative requirements’, his ‘Are intentions reasons?’, and his ‘Reasons’. For an earlier interpretation of the wide-scope form of requirements, see Jonathan Dancy’s ‘The logical conscience’.

where ‘O’ stands for ‘you ought to’, ‘p’ for a proposition, ‘v’ for the logical disjunction, ‘¬’ for the negation, ‘→’ for the material conditional, and ‘B’ for ‘you believe that’. I take (1) to be trivially true. It is the law of the excluded middle applied to normative propositions.

In contrast to (1), the second premise of my argument is not trivially true. Suppose it is not the case that you ought to p, but you believe that you ought to p. What should be your attitude towards this belief? Retain it or discard it? Mark Platts answers this question as follows: “(F)alsity is a decisive failing in a belief, and false beliefs *should* be discarded; beliefs should be changed to fit with the world”⁴.

Following Platts’s idea, the second premise of my argument says that you ought to discard your normative belief if it is false:

$$(2) \neg O(p) \rightarrow O\neg B(O(p))$$

(2) assigns an ‘ought’ to ‘not having a normative belief’ on the basis of a property of the content of your belief. However, other normative theories use other features to determine whether or not you ought to have it. (2) may very well conflict with these views. One view that clearly conflicts with (2) is what I call ‘conclusive teleology’. Conclusive teleology assigns an ‘ought’ to ‘not having a normative belief’ not on the basis of some features of the belief’s content. Instead, you ought not to have a normative belief if being in this *state* of believing is relevantly beneficial. For normative beliefs, conclusive teleology can roughly be defined as follows:

4 M. PLATTS, *Ways of Meaning*, p. 256; original emphasis.

5 Note that (2) should not be confused with two similar principles, (2a) and (2b):

$$(2a) \neg O(p) \rightarrow O(B(\neg O(p)))$$

$$(2b) \neg O(p) \rightarrow \neg O(B(O(p)))$$

(2a) says that if it is not the case that you ought to p, then you ought to believe that it is not the case that you ought to. Unless conjoined with a principle that you ought not [to believe that you ought to p and that it is not the case that you ought to p] (simultaneously), (2a), unlike (2), does not require you to rid yourself of any belief that you ought to p if it is not the case that you ought to p. It tells you to disbelieve that you ought to p if this is not the case. (2b) says that if it is not the case that you ought to p then it is not the case that you ought to believe that you ought to p. Unless conjoined with the principle that for every normative proposition N, you either ought to believe N or you ought not to believe N, (2b), unlike (2), does not tell you to discard your beliefs in normative falsehoods. Instead, it just says that it is not the case that you ought to believe it.

Conclusive teleology. Necessarily, if believing that you ought to p is sufficiently beneficial (in the relevant sense)⁶, then you ought to believe that you ought to p.

I call this view ‘teleology’ because it determines whether you ought to believe a normative proposition on the basis of the benefits of believing it. It is a ‘conclusive’ version of teleology because being relevantly beneficial suffices to ensure that there is a *conclusive* reason to believe something, as opposed to there being merely a *pro tanto* reason. By ‘conclusive reason’ I mean a consideration that explains why you ought to do something which, unlike a ‘*pro tanto* reason’, could not be overridden by other reasons. I add ‘necessarily’ to the formula to show that the conditional states a genuine entailment, and not only a coincidental connection⁷.

Here is a plausible example of when the benefits of a normative belief determine that you ought to have it. Suppose that an eccentric millionaire offers to donate £1 million to UNICEF if you manage to genuinely believe that you ought to fly to the moon. But it is not the case that you ought to fly to the moon. Suppose you have an obligation to pick up your son from school and that this is incompatible with you flying to the moon. Nevertheless, assuming that you can believe that you ought to fly to the moon, conclusive teleology then implies that you ought to believe that you ought to fly to the moon—even though this is not the case. This means that (2) must be wrong.

The second view (2) conflicts with is ‘conclusive evidentialism’. Roughly, this view defines roughly as follows:

Conclusive evidentialism. Necessarily, if there is conclusive evidence that you ought to p, then you ought to believe that you ought to p.

This view is obviously a version of evidentialism because it defines a strong link between evidence for a normative proposition and you being normatively required to believe it. It is a ‘conclusive’ version of evidentialism

6 I add ‘in the relevant sense’ to imply that your normative belief must be beneficial a particular way that contributes to determining what you ought to believe, all things considered. Further, I add ‘sufficiently’ to indicate some quantitative degree of being beneficial. For instance, being marginally beneficial may not suffice to ensure that you ought to have a normative belief. There may be other considerations that override the beneficial effects of your belief.

7 Unless specified otherwise, this is the reasons for why I will add ‘necessarily’ to my other formulas too.

because conclusive evidence for a normative belief provides a conclusive reason to believe a normative proposition.

Conclusive evidentialism entails that sometimes it will be the case that you ought to believe that you ought to *p*, even if it is not the case that you ought to *p*. This will be so if there is conclusive (yet misleading) evidence for the truth of ‘you ought to *p*’. If so, you ought to retain or form a belief that you ought to *p* even though it is false. Hence, (2) cannot be correct.

To save space, let me just assume conclusive teleology or conclusive evidentialism show that (2) to be false. I am sure this is so. Therefore, I need a modified version of (2) that is consistent with conclusive teleology and evidentialism. Here is my new version of (2):

$$(2^*) \neg O(p) \rightarrow R\neg(B(O(p))),$$

where ‘*R*’ stands for ‘you have a *pro tanto* reason’. (2*) says that if it is not the case that you ought to *p* then you have a reason not to believe that you ought to *p*. Unlike (2), (2*) is compatible with conclusive teleology and conclusive evidentialism. You may have a *pro tanto* reason to loose your belief that you ought to *p* even if, all benefits and evidence considered, you ought to retain it.

Before I come to discuss (2*), let me just state two general assumptions which, due to its length, I cannot argue for in this paper⁸. First, I simply assume that in (2*), ‘*R*’ is meant to represent a *normative* reason for not having a belief. However, one might argue that, though the falsity of *N* gives you ‘a reason’ not to believe *N*, the type of reason it gives you (epistemic, prudential, teleological, etc.) is not genuinely normative. Nevertheless, I will just assume if the falsity of *N* gives you a reason not to believe, this reason is genuinely normative.

However, assuming that ‘*R*’ in (2*) represents a normative reason forces me to make another assumption which I cannot justify here. I will just assume that in every possible world in which (i) it is not case that you ought to *p* and (ii) there is no (overriding) reason to believe you ought to *p*, you *can* not-believe that you ought to *p*. This assumption is necessary since the normativity of ‘*R*’ in (2*) entails that you *ought* not to believe that you ought to *p* in every possible world where both (i) and (ii) obtains. So, if ‘ought’ implies ‘can’, (i) and (ii) must also imply that you can not-believe that you

⁸ I discuss these two assumption in the long version of this paper.

ought to p. However, on a first view, (i) and (ii) do not seem to imply that; yet I will simply assume that they do.

I now turn to some more specific objections against (2*). These objections entail that the falsity of a proposition is simply no reason not to believe it. The following two views enforce this objection. I will call these views ‘exclusive teleology’ and ‘exclusive evidentialism’. Applied to normative beliefs, exclusive teleology is defined as follows:

Exclusive teleology. Necessarily, you have a reason not to believe that you ought to p only if not believing that you ought to p is beneficial (in the relevant sense).

Exclusive teleology says that *only* teleological considerations count in determining whether you ought to discard a normative belief. By assuming that it is not necessarily beneficial (in the relevant sense) to discard a false normative belief, exclusive teleology shows that (2*) cannot be correct. The falsehood of a normative belief is no reason not to believe it.

Applied to normative propositions, exclusive evidentialism defines as follows:

Exclusive evidentialism. Necessarily, you have a reason not to believe that you ought to p only if there is evidence that it is not the case that you ought to p.

Exclusive evidentialism says that only evidential considerations count as reasons for losing a normative belief. Unless you suppose that the falsehood of normative proposition itself counts as evidence for not believing it, exclusive evidentialism refutes (2*) straightaway. The falsity of a normative proposition does not give you a reason not to believe it. Only evidence for the falsity of a normative proposition does so.

I think both ‘exclusive’ versions of teleology and evidentialism are incorrect. They therefore fail to refute (2*). In fact, I have already given a counterexample to exclusive evidentialism. The fact that the eccentric millionaire’s offer to give £1 million to UNICEF implies that you ought to believe a normative falsehood shows that evidential considerations are not the

only reasons for believing something. Teleological considerations are also reasons.

However, why are teleological considerations not the *only* considerations counting in favour of believing something? I can only appeal to the intuition here that beliefs have a certain standard of correctness, and that this standard relates to the *content* of a belief and not to the state of believing. If this content-related standard is normative, as many philosophers argue⁹, it implies that you have a normative reason to form or modify your beliefs so that they fulfil the standard of correctness. Whatever the relevant standard of correct belief may be (truth, justification, or a combination of both, i.e. (arguably) knowledge, etc.) it will imply that teleological considerations are not the only considerations that count for or against believing something¹⁰.

So far, I have shown that (2*) is compatible with conclusive evidentialism and conclusive teleology. Furthermore, I argued that exclusive teleology and exclusive evidentialism do not threaten the truth of (2*)? But what is the positive evidence for (2*)? Why should we accept it? I think there are three potential ways of defending (2*).

The first defence comes from a weak version of evidentialism. Suppose that possessing evidence for the truth of a normative proposition N counts as a reason for believing N. Suppose also that one condition for this to be so is that we have a reason for believing N if N is true. Then it would follow that we have a reason to believe N if N —which arguable leads to a reason not to believe N if $\neg N$; hence (2*).

The key part of this argument can be formulated as follows.

- (3a) $E(O(p)) \rightarrow R(B(O(p)))$
 and (3b) $(E(O(p)) \rightarrow R(B(O(p)))) \rightarrow (O(p) \rightarrow R(B(O(p))))$.
 So, (3c) $O(p) \rightarrow R(B(O(p)))$.
 So, (2*) $\neg O(p) \rightarrow R\neg(B(O(p)))$,

where ‘E’ stands for ‘you have evidence that’.

9 See, for example, Allan Gibbard’s ‘Thoughts and norms’; Ralph Wedgwood’s ‘The aim of belief’.

10 This is so because ‘being beneficial (in the relevant sense)’ is a *state-related* and not a *content-related* aspect of a belief.

In a nutshell, this argument derives (2*) from the fact that a particular version of evidentialism (3a) presupposes the truth of (2*). Should we accept this argument? One way to dismiss it would be to deny the truth of evidentialism. Evidence does not give us reasons to believe something. Yet in showing that exclusive teleology is incorrect I already accepted this version of evidentialism, and I will continue to do so. Also, one could doubt that the inference from (3c) to (2*) is incorrect. This is so because it presupposes that if you have a reason to believe that it is not the case that you ought to p, then you have a reason not to believe that you ought to p. These two reasons may sometimes come apart, however. Nevertheless, for explorative purposes, I will accept it too. Hence, the question becomes why (3b) is correct. The idea behind (3b) is the following. Asking why one has a reason to believe what evidence supports, the only tenable answer seems to be that doing so leads, rather reliably, to true beliefs. It may be even be the most reliable mechanism available to arrive at true beliefs. Contrarily, if believing in accordance with the evidence would not be a reliable means to come to true beliefs, there would be no reason to believe what the evidence supports. This may be so in a quirky world where evidence is often misleading and where there may be better means to acquire true beliefs (for instance, testimony, playing dice, etc.). It follows that we have a reason to align our beliefs according to our evidence only if we have a reason to believe what is true; hence (2*).

Unfortunately, I cannot rely on this argument in defending (2*). This is because I cannot exclude that the ultimate reason for why evidence provides us with reasons for believing something is not that this would reliably lead to true beliefs, but because it would, for instance, lead to beliefs that are justified. Justification may after all be the ultimate aim of a belief. Alternatively, evidence may guide us to beliefs that are (in the relevant sense) beneficial for us. Being beneficial could also be a belief's ultimate aim. Evidentialism would therefore no longer need to presuppose that we have a reason to believe N if N is true; it would therefore no longer support (2*).

Here is another attempt to defend (2*). One way commonly used to show that we have a reason to behave in a certain way is to show that a certain type of behaviour is a means to some desired end we have. Perhaps we all have some desire, given we ought to behave in a particular way, to believe that we ought to behave in this particular way. Perhaps we also believe that a necessary means to have true beliefs about how we ought to behave is not to believe a normative proposition if it is false. This would then give us a reason

not to believe that we ought to p if it is not the case that we ought to p, i.e. (2*); or so it is argued.

This argument can be formulated as follows:

- (4a) $D(O(p) \rightarrow B(O(p)))$
 and (4b) $B((O(p) \rightarrow B(O(p)))) \rightarrow (\neg O(p) \rightarrow \neg B(O(p)))$
 So, (4c) $R(\neg O(p) \rightarrow \neg B(O(p)))$.
 So, (2*) $\neg O(p) \rightarrow R\neg(B(O(p)))$,

where ‘D’ stands for ‘you desire that’. Unfortunately, this does also not provide us with a defence of (2*). First, it is not clear that we all share a desire, if we ought to p, to believe that we ought to p. Furthermore, not everyone believes that in order to believe that you ought to p whenever you ought to p, it is necessary not to believe that you ought to p if it is not the case that you ought to p. Someone who suffers from severe irrationality will perhaps deny this.

Nevertheless, for the sake of the argument, suppose everyone has such a desire and such a belief. Would we then have a reason not to believe a false normative proposition? I think the answer to this question is ‘no’ for two reasons. First, this argument falls prey to a version Michael Bratman’s ‘bootstrapping objection’¹¹. A desire and a means-end belief cannot ‘bootstrap’ a reason into existence. For example, suppose you desire to visit your friends, and you, strangely enough, happen to believe that a necessary means to do so is to kill your friend. It would be absurd to accept that you now have a reason to kill your friend. But even by supposing that you can pull a reason out of a contingent desire and a means-end belief, it would not give us the truth of (2*). This is because the inference from (4c) to (2*) is not valid. For the fact that you have a reason to make a conditional true (as in (4c)) does not mean that you have a reason to make true the consequent of this conditional. To get a better understanding of why this is so, let us write the conditional in (4c) as a disjunction and assume ‘p’ stands for ‘you help your neighbours’. Then, (4c) says that you have a reason to [not believe that you help your neighbours or you ought to help your neighbours]. This is plainly consistent with the conjunction that it is not the case that you ought to help your neighbours *and* it is not the case that you have a reason not to believe that

11 M. BRATMAN’S, *Intentions, Plans, and Practical Reason*, pp. 23-7. See also John Broome’s ‘Are intentions reasons?’.

you ought to help your neighbours. However, (2*) is *not* consistent with this conjunction. For if it is not the case that you ought to help your neighbours, (2*) implies that you have a reason not to believe that you ought to help your neighbours. Consequently, (4c) is consistent with a set of proposition (2*) is not consistent with. That is why (4c) cannot imply (2*).

I think (2*) ultimately needs to be premised on the following argument. One aspect of normative beliefs I have so far neglected is their practical character. By 'practical character' I mean their intimate connection with actions. A person free of weakness of the will and other forms of irrationality will end up doing what she believes she ought to do¹². Suppose you falsely believe that you ought to kill yourself. Whilst this belief alone may not be bad in itself, its consequences may be disastrous. In fact, given a sufficient degree of rationality, you will end up killing yourself, and your normative belief will be the cause of it. Without doubt, you have a reason to rid yourself of your belief that you ought to kill yourself. In general, you have a teleological reason to avoid believing normative falsehoods.

One may object that this example supports (2*) only because there is a strong reason not to do what you believe you ought to do (i.e. to kill yourself). This strong reason is what in fact explains why you have a reason not to believe that you ought to kill yourself, and not the fact that this belief is false. Hence, I need to look at cases where you falsely believe you ought to do something, yet there is *no* reason *not* to do what you believe you ought to do. Such cases are genuinely possible. For example, suppose it is not the case that you ought to bend your ring finger, yet you believe that you ought to do so. However, there is also no reason not to bend your finger. That is, there is no reason to do so but also no reason not to do so. Do you have a reason to rid yourself of this 'normatively neutral' false normative belief?

I think there is a reason not to believe 'normatively neutral' normative falsehoods. It would be uneconomical to clutter our minds with these beliefs; they pose, *ceteris paribus*, a waste of your mental capacity. They take away mental resources, and you have a reason not to waste your mental resources. Of course, this does not mean that there are not other reasons 'to waste' your mental resources. For example, it may have beneficial consequence for you or others; you may have strong evidence for it; etc. Nevertheless, there still is a reason for you not to have this belief.

12 On this point see, for example, John Broome's 'Normative practical reasoning'.

One may object to this by saying that this is trivially true for every belief, no matter whether true or false, epistemically, morally, or prudentially required. There is a reason to rid yourself of all of your beliefs because they all reduce your mental resources in some way. Clearly, this cannot be so. There is no context-independent (as it were) reason to rid ourselves of all our beliefs we have; or so it is argued.

I agree that this may sound incredible. However, I think it is just a plain consequence of taking the idea of ‘ought, all things considered’ seriously. ‘All things considered’ includes *every* detail that either ‘favours’ or ‘disfavours’ a particular line of action or belief. All I suggest is that the fact that believing something reduces your mental resources will play part in this weighing process. That it will often play only an insignificant part does not damage my argument here.

As a result, I will accept (2*) as correct. This allows me to proceed with my argument as follows.

Argument continued

Conjoining (1) and (2*) allows one to derive (5) by a valid inference:

$$(5) O(p) \vee R(\neg B(O(p))).$$

(5) says that either you ought to p or you have a reason not to believe you ought to p. I take ‘you ought to p’ to imply that ‘you have a reason to p’. This is a plain consequence of supposing that there is nothing you ought to do or to believe without there being an explanation of why this is so. Hence, (5) implies (6).

$$(6) R(p) \vee R(\neg B(O(p))).$$

(6) says that you have a reason to p or you have a reason not to believe that you ought to p. I content that (6) allows us to derive (7).

$$(7) R(p \vee \neg B(O(p))).$$

This inference presupposes the validity of the following agglomerations principle: if you have a reason to p or you have a reason to q, then you have a reason to (p \vee q). There are two ways to denounce this principle. First, one may argue that agglomeration is valid only if the reasons in the original disjunction are of the same kind. By ‘of the same kind’ I mean that they are both either epistemic, prudential, moral, practical, or etc. Second, one may reject this type of agglomeration as such.

Some may reject the inference from (6) to (7) for the first reason. (6) may be interpreted as having a ‘practical’ reason for an action on the left side of the disjunction and an ‘epistemic’ reasons for a belief on its right side. These two reasons are thus ‘inagglomerable’, or so it is argued. But I do not think this is correct. For, on a first view, both reasons govern propositions. In (6), the reason on the left side of the disjunction governs a proposition, namely ‘p’. Also, the reason on the right side of the disjunction governs a proposition, namely ‘ $\neg B(O(p))$ ’. Both reasons are thus reasons to make true a proposition. This suggests that they are both practical in the following sense. Both reasons are reasons for actions. The one on the left side of the disjunction is a reason for an action that leads to the truth of ‘p’; the one on the right side is a reason for a (mental) action that leads to the truth of ‘ $\neg B(O(p))$ ’. In this sense the two reasons may very well be ‘agglomerable’.

However, this will not answer those who principally doubt this type of agglomeration. One way to be doubtful is to show that this type of agglomeration leads to a cognate version of Ross’s paradox in deontic logic¹³. In Ross’s case the situation is the following. Suppose you ought to send a letter. Standard deontic logic allows us then to infer that you ought to [send the letter or burn the letter]¹⁴. Consequently, burning the letter seems to fulfil one of your obligations —even though this is (empirically) inconsistent with your original obligation.

A similar result seems obtainable with the agglomeration principle in question. Suppose you have a reason to send the letter. Via agglomeration it follows that you have a reason to [send it or burn it]. Suppose you burn it. It seems by doing so you indeed do something you have a reason for doing, and that is an incredible result.

Note, however, it does not entail that you fulfil any of your obligations, as in Ross’s example. You may have undefeated reasons to send the letter, and not to burn it. By then burning your letter you clearly fail to do one thing you ought to do even though you had a reason for failing to do so. In fact, I think we often encounter situations like this. A judge may conclude ‘surely, you had a reason to steal the money, but you should not have done it.’; A historian may argue that ‘Stalin had a reason to transport grain out of the Ukraine in 1932, but he ought not to have done so’; etc. There is nothing incredible in that we have a reason to behave in a way we ought not to behave in.

13 Alf Ross, “Imperatives and logic”.

14 See Risto Hilpinen’s “Deontic logic”.

However, there is another way to doubt the correctness of this type of agglomeration. Suppose you have a reason to p . Trivially, this implies ‘you have a reason to p or a reason not to p ’. Agglomeration then gives us ‘you have a reason to $[p \text{ or not-}p]$ ’. So, no matter what you do, you will do something you have a reason for doing. But this seems truly incredible. It is not the case that you have a reason to extinguish mankind, or the like.

I do not think that ‘you have a reason to $[p \text{ or not-}p]$ ’ implies that no matter what you do, you do have a reason for doing so. For this to be correct, ‘you have a reason to $[p \text{ or not-}p]$ ’ would need to entail the conjunction ‘you have a reason to p and you have a reason to not- p ’. Any semantics that would allow this inference would be clearly dubious. It would lead to flat contradictions. Suppose you have a reason to $[p \text{ or } q]$, but you have no reason to p . Suppose however that ‘a reason to $[p \text{ or } q]$ ’ implies ‘you have a reason to p and you have a reason to q ’, and, thus, ‘you have a reason for to p ’. Then it would be the case that you have a reason to p and you have no reason to p (at the same time)¹⁵. Consequently, the fact that agglomeration leads us from reason to p to a reason to $[p \text{ or not-}p]$ does not threaten the validity of the agglomeration principle. I therefore assume agglomeration to be correct.

I now come to the end of my argument. The last step of my argument leads me to transform the disjunction in (7) into a conditional. This results in

$$(8) R(B(O(p)) \rightarrow p).$$

(8) says that you have a reason to [if you believe you ought to p , then p]. In consequence, we indeed have a reason to do what we believe we ought to do. We have a reason to satisfy this major requirement of rationality.

Accordingly, my argument shows that a (significant) part of rationality is normative in a particular sense. We have a reason to satisfy one central requirement of rationality. But what about the other requirements of rationality? Does my argument show their normativity too? Perhaps it does. Theoretically, my argument may prove that we have a reason to satisfy *all* requirements of rationality. In fact, this depends on the following reduction. For all X and Y , if rationality requires you to [if you X , Y], X implies that you believe you ought to Y . If so, it seems that there is a reason for you to satisfy all requirements of rationality. Of course, for *some* requirements this reduction seems dubious. I suppose rationality requires you to believe p if you

¹⁵ I thank Geoff Ferrari for a very fruitful discussion of the agglomeration principle.

believe *not* not-p. This is just another way of saying that rationality requires you not to have contradictory beliefs. It seems incredible that believing *not* not-p implies that you believe that you ought to believe that p. For instance, I believe that it is not the case that my car is not parked in my street, but I do not believe that I ought to believe that my car is parked in my street. In fact, I have no normative belief about my ‘carparking belief’.

Nonetheless, for some requirements this reduction seems very plausible. Surely rationality requires you [if you intend to p and you believe that q is a necessary means to p, intend to q]. It seems plausible to suppose that an intention to p in conjunction with a belief that q is a necessary means for p entails that you believe that you ought to intend to q. For example, Donald Davidson’s account of intentions as unconditional or all-out evaluative judgements will more or less directly lead to this entailment¹⁶. Also, Joseph Raz’s denial of instrumental rationality as a separate category of rationality presupposed this entailment. Assuming then that this entailment is correct, my argument for having a reason to do what we believe we ought to do shows also that we have a reason to take the means necessary to our intend ends. It may therefore turn out that my argument establishes the normativity of an entire bundle of requirements of rationality.

¹⁶ See Donald Davidson’s ‘Intending’. Furthermore, in his ‘The myth of instrumental rationality’, Joseph Raz also presupposes this entailment.

RAZÓN PRÁCTICA, IMAGINACIÓN Y SENSIBILIDAD MORAL EN GÜNTHER ANDERS¹

María Carolina Maomed Parraguez
Universidad de Navarra

La filosofía debe ocuparse del meditar más digno. Tal observación hecha por Heidegger sigue siendo tan cierta ahora como entonces. No obstante, aquí no vamos a ocuparnos, como Heidegger, del “significado del pensar”; nos ocuparemos, más bien, de aquel tipo de pensamiento que guía —o quizás sería mejor decir que “debiera guiar”— el actuar, el sentir y el pensar del hombre y, muy en particular, del *hombre contemporáneo*. ¿Por qué “contemporáneo”, se preguntarán, tal vez, con un poco de escepticismo? Decimos “contemporáneo” porque nos ocuparemos de cierta racionalidad, de cierto “*modelo racional*” —el de lo técnicamente factible— que, como advierte Anders, deja de ser una simple quimera para volverse una inquietante realidad. En atención a ese estado de cosas cabe preguntarse: “¿hay acaso un asunto más urgente por pensar que esta época de uso y abuso de fuerzas contra el mismo hombre?”.

Pero, ¿en qué consiste ese modelo racional que tanto preocupa a Günther Anders? Anders nos invita a prestar atención a los acontecimientos tal como se desarrollan *ahí*, en la situación actual; una vez que lo hacemos podemos hacer una inquietante comprobación: que nos encontramos ante un *nuevo* estado técnico-antropológico, un estado en el que la racionalidad técnica sobredetermina, de modo radical y decisivo, tanto la vida individual y social del hombre, como su relación con el resto de la naturaleza.

El punto de partida del análisis fenomenológico que Günther Anders realiza, y en base al cual hace este diagnóstico, lo constituyen los dramáticos acontecimientos que de modo tan profundo marcaron, especialmente, la segunda mitad del siglo XX. En una entrevista concedida a Mathias Greffath en el año de 1979, Anders se refiere a cuatro momentos clave: la Primera Guerra

1 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, Beck'sche Reihe, Munich, 2ª ed., 2002, p. 269.

Mundial, la llegada del nazismo a comienzos de los años 30, Hitler, la noticia de las atrocidades en los campos de concentración, o sea, Auschwitz y, los bombardeos a las ciudades de Hiroshima y Nagasaki. Como él mismo dice: “Hiroshima como estado del mundo. Con el 6 de agosto de 1945 [...] ha empezado una nueva época: la época, en la cual podemos transformar en cada momento cada lugar, ¡no! —nuestra tierra entera, en una Hiroshima. Desde ese día somos totalmente impotentes. No importa por cuánto tiempo, no importa si durará eternamente, esta época es la última: Pues su diferencia específica: la posibilidad de nuestra autoexterminación, no puede terminarse nunca —a no ser que por el fin mismo”². En una palabra, Hiroshima representa, a juicio de Anders, un cambio histórico de *carácter metafísico*, porque a partir de allí lo que está en juego es “la posibilidad del fin de la historia (cuando no la historia del fin) y del fin del ser humano”³. Nos encontramos, por tanto, en una época oscura e incierta que trae consigo un nuevo modelo de hombre, representado en la paradójica figura del moderno Prometeo. Conforme a este modelo, el hombre mismo ha devenido obsoleto porque no está al nivel de perfección de sus propios productos; este modelo, por tanto, dibuja un nuevo horizonte de acción y de interpretación del mundo, un horizonte en el que la potencia aniquiladora del poder tecnológico torna al hombre en el asesino potencial de su propia especie. Lo histórico adquiere, ahora, una especificidad no meramente circunstancial (o *accidental*, en el decir de la filosofía clásica), sino esencial, al punto de redefinir la nueva condición humana.

Para comprender cómo y por qué Anders llega a este diagnóstico y habla de un “*cambio histórico de carácter metafísico*”, es necesario que nos detengamos un momento en su modo de hacer filosofía.

Podría afirmarse que para Anders lo esencial es el *análisis filosófico de la condición empírica del mundo*. Este análisis es lo que Anders denomina una “*filosofía de la ocasión*” [*Gelegenheitsphilosophie*]. La *filosofía de la ocasión* implica, por un lado, que la propia filosofía es, en sí misma, ocasional, es decir, se encuentra en permanente hechura; por otro, que su objeto es la “*ocasión-situación*” de la contingencia humana. Anders lo explica del siguiente modo: “Entiendo por ella algo que a simple vista debe parecer como un absurdo, como un cruce híbrido de metafísica y periodismo: es decir, una

2 G. ANDERS, *Die atomare Drohung-Radikale Überlegungen*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Munich, 1983, cap.VI, p. 93.

3 C. DE VICENTE (ed.), *Günther Anders. Filosofía de la situación. Antología*, Libros de la Catarata, Madrid, 2007, p. 15.

manera de filosofar que tiene como objeto la situación actual, o bien fragmentos característicos de nuestro mundo actual; pero no sólo como objeto, pues es el mismo opaco e inquietante carácter de esos fragmentos el que pone, en realidad, en marcha esa acción de filosofar”⁴. Anders aboga por un cambio permanente de perspectivas entre metafísica y periodismo, lo que implica, tal como él lo entiende, “el tránsito, en lenguaje leibniziano, de las “verdades de hecho” a las “verdades de razón”⁵. Ahora bien, hay un segundo aspecto a considerar y sin el cual ni su modo de hacer filosofía ni sus conclusiones nos serían comprensibles del todo: lo que Anders llama la “exageración como método” [*Übertreibung als Methode*]. Este principio metódico lo explica sucintamente Anders así: “Hay fenómenos para los cuales una sobredimensión y amplificación son inevitables; y ello porque permanecerían no identificables e invisibles sin esa alteración [...] la alternativa: “Exageración o renuncia al conocimiento”⁶. Esto significa que se debe recurrir a la exageración como recurso epistemológico, pues sólo al sobredimensionar los fenómenos con el fin de exponer los efectos catastróficos podemos hacernos cargo, anticipadamente, en alguna medida, de los riesgos o consecuencias que normalmente somos incapaces de percibir. La exigencia normativa, pues, consiste en agrandar las consecuencias de un hecho, de una situación histórica para *evitar* la catástrofe. Se trata, en buenas cuentas, de advertir el peligro para prevenir la posibilidad de una catástrofe mayor. Pensemos, por ejemplo, en la potencial e inimaginable amenaza de las centrales nucleares, donde hombre y naturaleza están expuestos a graves peligros; pensemos también en las técnicas experimentales con ADN, “por los efectos a largo plazo en genética que actualmente aún no es posible evaluar”⁷, o bien en la alienante intromisión que las nuevas tecnologías realizan en los medios de comunicación de masa, como ocurre, por ejemplo, en las guerras del presente, que según Anders se han vuelto espectrales, es decir, guerras en las que los enemigos no se ven directamente. Al respecto Ulrich Beck afirma: “En la disputa sobre los riesgos de la modernización ya no se trata del valor epistemológico de lo que nos aparece en la percepción. Más bien, se vuelve controvertido en su contenido de realidad lo que la conciencia cotidiana *no ve*, lo que *no puede percibir*: la radiactividad, las sustancias nocivas, las amenazas del futuro”⁸. Efectivamente, el peligro de lo imprevisible y que potencial-

4 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, pp. 7-8.

5 *Ibid.*, p. 8.

6 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p. 15.

7 U. BECK, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, 1.ed., p. 231.

8 *Ibid.*, p. 82.

mente puede acaecer es lo más relevante y el fallo humano-técnico así lo atestigua.

Los riesgos objetivamente no han desaparecido; por el contrario, la amenaza —es decir, la posibilidad, cada vez más cierta, de la repetición de lo “monstruoso”, lo que podría ser una nueva Hiroshima o un nuevo Auschwitz— están constantemente presentes. Si bien, el problema general de la técnica no se reduce a la bomba atómica, ella representa en sí misma un nuevo estadio moral, pues “ha realizado la última revolución industrial, una revolución industrial que”, según Anders, “es la última posible”⁹, porque “ella ha vuelto ilimitada toda la potencia y la impotencia del hombre”¹⁰.

Como se ve, lo inmoral es para nuestro autor el *olvido de la conciencia moral*. La aniquilación de nuestra esencia como sujetos libres, capaces de conciencia moral, o si se quiere, olvido de nuestra esencia que es nuestra libertad para el bien. O desde la interpretación de Liessmann, quien sostiene que para Anders “la moral es la respuesta del hombre a la insuficiencia de su instinto”¹¹.

Ahora bien, la filosofía moral para Anders parte de la situación materialista en que vive el hombre. La filosofía moral del presente debe poder ser capaz de reflejar este cambio metafísico que se ha producido en la historia y de hacerle frente; debe ser capaz, en definitiva de responder a este nuevo e irreversible estado de cosas. Esto requiere que dirija su atención hacia la situación actual para poder, desde ella, buscar explicaciones, criticar estructuras o esquemas predeterminados con el fin de inferir, en alguna medida, un estadio filosófico más general de esa misma situación. La *filosofía de la ocasión*, como la llama Anders, busca, precisamente, detectar los rasgos relevantes de la situación presente para suministrar a la razón los elementos de juicio necesarios para ponerse a la altura de las circunstancias.

¿Por qué es este método —es decir, el de la filosofía de la ocasión— y no otro el adecuado para estos tiempos? La razón puede estar en que sólo este método da cuenta o recoge el hecho que Anders denomina el “desnivel prometeico” [*prometheische Gefälle*], esto es, en palabras de Anders: “la periódica y creciente a-sincronicidad del hombre respecto del mundo de sus productos, el hecho de la distancia que crece a diario la hemos llamado el «des-

9 C. DAVID – K. PARIENTI-MAIRE, *G. Anders. Agir pour repousser la fin du monde*, Editions Kimé, París, 2007, p. 410.

10 *Ibid.*

11 K. P. LIESSMANN, *Günther Anders*, C.H. Beck, Munich, 2002, p. 146.

nivel prometeico»” [*das prometheische Gefälle*]¹². Esto quiere decir que con el desarrollo progresivo de la técnica ha ido en aumento la distancia entre la capacidad de representación y aquello que el hombre es capaz de producir. Dicho más explícitamente: “la magnitud de los efectos de nuestra acción excede con mucho nuestras facultades psíquicas, en concreto nuestra imaginación”¹³. Este hecho que Anders constata —i.e., el desnivel prometeico— tiene importantes e insospechadas repercusiones, ontológicas, éticas, estéticas, políticas, epistemológicas, etc.

Ahora bien, además de la imaginación, dirá Anders, también nuestra capacidad de sentir y de responsabilidad se ve eclipsada por la desmesura de nuestras acciones y por la falta de concordancia entre ellas. La falta de imaginación y la limitada capacidad de sentir nos impide registrar responsablemente la realidad: “Asesinar....podemos por miles; imaginarnos, tal vez, diez muertos; pero llorar o arrepentirnos a lo más por uno solo”¹⁴. En consecuencia nos hemos convertido, según Anders, en “analfabetos emocionales” en “una época incapaz de tener miedo”, por eso presenciamos pasivamente los acontecimientos. Esto se explica por la “limitación de nuestra capacidad de sentir” [...] ¹⁵. Por tanto, el miedo ocupa un lugar central en este análisis, tan es así que será expresado a modo de imperativo por Anders: “¡Oblígate a tener miedo [...]!”¹⁶ escribe en los “Mandamientos de la era atómica” y que, indudablemente, se hace extensivo para la técnica en general. La importancia de cultivar el miedo en lugar de reprimirlo es fundamental para hacer presente los peligros y amenazas que no queremos ver, que no podemos ver o que, sencillamente, no nos dejan ver. El miedo sería una especie de aguijón saludable para mantener despierta la conciencia, pues sin miedo no hay posibilidad de aproximarse a lo cuantitativo del resultado técnico, así como tampoco, sin imaginación es imposible anticiparse a lo catastrófico.

En este punto, cabe preguntarnos ¿qué propone Anders a este respecto y cuál es su evaluación de la facultad de la imaginación? Para Anders hay un hecho incontestable: “en el curso de la era técnica, la relación clásica entre imaginación y acción se ha invertido: si nuestros antepasados consideraron que la imaginación era una facultad «desbordante», es decir, una facultad que

12 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p. 16.

13 G. ANDERS, *Más allá de los límites de la conciencia. Correspondencia entre el piloto de Hiroshima Claude Eatherly y Günther Anders*, Paidós, 2003, p. 100.

14 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p. 267.

15 G. ANDERS, *Más allá de los límites de la conciencia*, pp. 46-47.

16 *Ibid.*, p. 46.

sobrepasaba y superaba la realidad, hoy las posibilidades de nuestra imaginación [...] están por debajo de nuestras posibilidades de acción”¹⁷. Su propuesta, por tanto, frente al “desnivel prometeico”, denominado también como “ley de la desproporción” entre el mundo fáctico y la escasa conciencia de él, y ante la cual todos estamos expuestos, consiste en “educar la fantasía moral, es decir, en el intento de superar el «desnivel», de ajustar la capacidad y la elasticidad de nuestra imaginación y de nuestros sentimientos a las dimensiones de nuestros propios productos y a la imprevisible prevención de lo que podemos provocar”¹⁸. En otras palabras, propone una imaginación y un sentimiento moral; una imaginación que sea capaz de representarse lo catastrófico para poner límites y proyectar desde ella y, un sentimiento susceptible de transformación, que despierte de la indiferencia y se ponga a la altura de los acontecimientos.

En este sentido, se requiere potenciar la imaginación y el sentimiento con el fin de que acudan en auxilio de la razón práctica para intentar avizorar el alcance de nuestras acciones o, más precisamente, para prever los efectos inmediatos o remotos del poder tecnológico. Una imaginación que esté, por una parte, a la altura de nuestros productos y, por otra, capaz de pre-*ver* aquello que de por sí es inimaginable. Para tal efecto, es decir, para superar la relación desigual entre hombre y producto, Anders exige como tarea previa el examen crítico de las facultades del hombre: “una crítica de los límites del hombre, es decir no solamente de su razón, sino de los límites de todas sus facultades [*Vermögen*] (las de su imaginación, su sentir, su responsabilidad, etc.) me parece hoy día —cuando su (acción de) producir parece haber hecho saltar por los aires todos los límites y cuando esa particular voladura del límite ha hecho visibles de manera un tanto más clara los límites, todavía persistentes, de las otras facultades [*Vermögen*]—se ha convertido poco menos que en el desideratum de la filosofía”¹⁹. Sólo así, probablemente, estaremos en mejores condiciones para expandir nuestra imaginación moral con el fin de conectar conocimiento [*Wissen*] con conciencia moral [*Gewissen*] en relación a lo que producimos y ejecutamos técnicamente. Por otro lado, aunque el problema general de la imaginación puede darse en un doble sentido, es decir, por una parte, una imaginación limitada programáticamente (programática) desde un punto de vista racional, y, por otro, una imaginación ilimitada en la que la técnica seguiría su desarrollo sin más, es decir, sin ninguna restricción,

17 *Ibid.*, p. 44.

18 C. DE VICENTE (ed.), *Günther Anders. Filosofía de la situación*, pp. 70-71.

19 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p.18.

el asunto de fondo para Anders es la no imaginación, es decir, no poder anticipar ni representarse lo posible, lo que en definitiva escaparía a la razón. Luego para él es una imaginación moralmente deseable. Por consiguiente, la imaginación es la que conecta con el sentimiento del hombre, la que recupera esa capacidad de sentir y la que puede darle una efectividad real a lo moral: “la imaginación no parece ser un mero *diferendum poeticum* más, sino que es y ha sido por siempre responsable del aparato crítico productor y deliberador implícito de la capacidad intelectual del hombre para la relación con su medio y el negocio con los demás”²⁰.

Si la imaginación no alcanza a representarse el o los efectos de una situación crucial, el sentir y la voluntad se volverían igualmente inoperantes. Debemos, en consecuencia, querer potenciar las facultades para que el imperativo andersiano, que a continuación formularemos, tenga efectividad en su relación con la técnica.

Ahora bien, si “el imperativo contemporáneo dice: «Lo que uno puede, es lo que uno debe» o sea: «lo dable es obligatorio» [...]”²¹, la pregunta que entonces se nos impone dice: ¿debemos hacer todo lo que podemos, aun en medio de la incertidumbre y del desconocimiento de los resultados? ¿El “poder hacer” debe determinar *a priori* nuestra acción, al punto de suplantar el lugar del “deber hacer”?

Para responder a esta cuestión ética tenemos que orientarnos desde el imperativo categórico que, con clara resonancia Kantiana, propone Anders: “ten solamente aquellas cosas cuyas máximas de acción [*Handlungsmaximen*] podrían también convertirse en las máximas de tu propia acción”²². Un imperativo ad hoc para la era tecnológica que conecta la moral con nuestro hacer y nuestro producir. Pero, ¿qué implicaciones teóricas y prácticas se desprenden de este imperativo? Que la determinación de las máximas morales está en los aparatos y sus procesos, que ya no es el hombre el que impone las reglas en la era de la técnica. Es la tecnología, con sus características esenciales, si se nos permite la palabra, la portadora de sentido. ¿Y ello por qué?

Aclaremos antes: vivimos en un mundo altamente tecnificado y por esto mismo “ha dejado de ser realmente «nuestro» en un sentido psicológicamente

20 B. ONETTO, “Huida de lo público o la des-politización por los medios. Malestares de un paradigma” en *Diálogos culturales. Interdisciplinas para la comunicación*, (eds.), R. BROWNE, B. ONETTO y V. H. VALENZUELA. Editorial Annablume, São Paulo (Brasil), 2007, p. 125.

21 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen II*, Beck’sche Reihe, Munich, 3ª ed., 2002, p. 24.

22 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p. 294.

verificable”²³, es decir, se ha convertido en un mundo que, como vimos, no alcanzamos a representarnos. No obstante, la insuficiencia de nuestra incapacidad de representación se debe, además, a “la ilimitada mediación de nuestros procesos de trabajo”²⁴. Esto significa que en la medida en que aumentan las mediaciones, indefectiblemente, disminuye la representación de nuestro hacer último, ello debido a la lógica del sistema maquinal que desliga brutalmente al hombre de su responsabilidad individual y lo convierte en una pieza más del aparato. Es lo que en un momento señaló Junger cuando habló de la “disolución del hombre burgués producto del tipo humano del operario”²⁵. Refiriéndose al hombre en su condición de trabajador, Anders dice: “No es libre [...] porque no abarca con la mirada la totalidad del contexto de la producción, en el que él está integrado; ni tampoco conoce el producto final que tiene y su caso [aplicación] —estos permanecen en cierto modo «trascendentes»; tampoco las cualidades morales o inmorales de «su» producto; tampoco su beneficiario, empleador [el usuario, el que lo utiliza] o su víctima”²⁶. Para entrever mejor esta idea remitámonos a dos casos paradigmáticos de la civilización técnica que Anders analiza, como son Claude Eatherly, el piloto de Hiroshima y, Adolf Eichmann, el criminal nazi de los campos de exterminio. Ambos ejemplos muestran cómo el sistema maquinal no responsabiliza al hombre; e incluso el mismo aparato técnico puede llegar a hacer, en cierta forma, a un Eatherly o a un Eichmann. “Yo no fui más que una pieza de aquella máquina”, “Me limité a obedecer órdenes”²⁷, dijo Eichmann el día que lo juzgaron. No obstante, el piloto de Hiroshima, a juicio de Anders, representa todo lo contrario de un Eichmann, pues: “se responsabiliza de aquello en lo que sólo ha participado, hace justo lo contrario: intenta mantener viva la conciencia en la época en que el aparato prevalece sobre el individuo; y esto es lo que no se le consiente, pues la conciencia implica siempre crítica, y por lo tanto es siempre inconformista”²⁸. Pues bien, el imperativo andersiano intenta responder a la determinación que la técnica está realizando en la vida del hombre contemporáneo y de la nueva, por tanto, situación moral en la que nos hallamos. En pocas palabras: “Mientras las

23 G. ANDERS, *Nosotros los hijos de Eichmann. Carta abierta a Klaus Eichmann*, Paidós, 2001, p. 27.

24 *Ibid.*, p. 28.

25 P. P. PORTINARO, *Il principio disperazione. Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, 2003, p.84.

26 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen II*, p. 91.

27 G. ANDERS, *Más allá de los límites de la conciencia*, p.206.

28 *Ibid.*, p. 184.

ideas convencionales de la moral [...] se basan en que deben existir normas y pautas morales para regular cómo manejar las posibilidades que ofrece el progreso técnico, Günther Anders insistió en un cambio radical en la interpretación de la situación fundamental de la moral en que no son nuestras máximas morales las que regulan el uso de los aparatos, sino que son las máximas de los aparatos las que determinan las normas para nuestro actuar”²⁹.

Recapitulando pues, podemos constatar junto con Anders que cuando hablamos del aparato técnico no sólo hablamos de los aparatos en sí, sino también de su lógica funcional [*Betrieb*]³⁰ y estructural, esto es, de lo que dice relación con las innumerables mediaciones al interior del proceso del trabajo, o como se dice hoy, con la especialización, donde se pierden de vista las relaciones obligatorias al interior del proceso. Efectivamente, este hecho, aparentemente tan irrelevante, comporta para Anders la razón por la cual el mismo aparato, con su lógica maquinal, limita drásticamente la capacidad de imaginación y responsabilidad y hace de él un mero colaborador. Y por ende, si nuestra situación contemporánea está siendo gobernada por las máximas de los aparatos y su dinámica maquinal, significa el quiebre de la moral tradicional. Tal situación exige una urgente renovación de la moral o, en su efecto, una recuperación renovada de la misma y del lugar que le corresponde. Para Anders la racionalidad del deber, la moral como tal, tiene que vincularse con el principio de los aparatos para así poder controlarlos, y así poder invertir el principio contemporáneo que reza: “lo que uno puede, es lo que uno debe” a “lo que uno debe, es lo que uno puede”. Sólo de este modo podremos acotar el enorme poder tecnológico que desplegamos sobre la naturaleza a unos límites morales que podamos prever y anticipar deliberadamente. De lo contrario, “a través de nuestra ilimitada libertad prometeica, de hacer madurar siempre cosas nuevas, [...] de tal modo que siendo los rezagados de lo que nosotros mismos habíamos proyectado y producido, y con la mala conciencia de nuestra obsolescencia, es que continuamos lentamente nuestro camino o bien, como turbados dinosaurios nos refocilamos dándonos vueltas por ahí entre nuestros instrumentos”³¹.

Tal vez la tarea del hombre contemporáneo, que ve pasivamente como el mundo y su propia humanidad le son expropiadas, consista en asumir una nueva moral —más concreta y menos abstracta— si no quiere confirmar la sentencia andersiana que dice: hombre sin mundo es un hombre obsoleto.

29 K. P. LIESSMANN, *Günther Anders*, p. 153.

30 Cfr. G. ANDERS, *Die atomare Drohung-Radikale Überlegungen*, pp. 80-81.

31 G. ANDERS, *Die Antiquiertheit des Menschen I*, p.16.

II

AGENCIA Y NORMATIVIDAD

AGENCY AND NORMATIVITY

**LA INELUDIBLE DIMENSIÓN MORAL DEL
ACTUAR HUMANO.
LA RELACIÓN ENTRE TEORÍA DE LA ACCIÓN,
RACIONALIDAD PRÁCTICA Y ÉTICA ***

Mario Šilar
Universidad de Navarra

José María Torralba
Universidad de Navarra

1. Introducción: El carácter puntual de la acción humana

El estudio de la acción muestra que sólo desde una concepción fuerte de la racionalidad práctica es posible comprender el fenómeno del actuar humano libre. A pesar de las dificultades, en sociedades complejas como las nuestras, para determinar qué sea lo bueno y lo malo, este binomio conceptual es necesario para entender la acción y, por lo tanto, un elemento imprescindible en el diálogo ético y político.

La bivalencia moral de las acciones no es algo añadido desde fuera, por medio del juicio moral, sino que forma parte de su significado propio. Ya desde su génesis, el agente considera su propia acción —aunque se equivoque— como buena o mala; y, por eso, no puede haber acciones neutras. La racionalidad de la acción es una racionalidad moral, porque las acciones no son elementos aislados, es decir, meros medios para cualesquiera fines que el agente se proponga. Todas las acciones hacen referencia —más o menos explícita— al conjunto de la vida del agente, esto es, al modo de vida que ha elegido llevar, de manera que en cada acto se presupone una toma de postura moral. Éste sería, además, uno de los elementos esenciales del concepto aristotélico de *práxis*.

* Este artículo se ha preparado en el contexto de un Proyecto de Investigación, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia (Ref. HUM2006-0765/FISO).

Lo que se acaba de describir no es más que el contenido del primer principio de la moral, según aparece formulado en la teoría tomista de la ley natural: el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse. En todo razonamiento sobre el obrar rige dicho principio, por lo que la distinción bueno/malo tiene que ser originaria y no derivada. Ciertamente, por tratarse de un primer principio de carácter formal (en el sentido del principio *sub ratione boni*), caben distintas concepciones sobre qué sea bueno o malo, pero lo que dicho principio muestra es la necesidad que tiene el agente, si quiere ser racional, de preguntarse por la bondad de las propias acciones y, en último término, de su vida en conjunto.

En la presente comunicación se muestra —tomando algunas intuiciones de la obra de Elizabeth Anscombe— que el estudio de la acción humana confirma la vigencia del primer principio de la moral, no sólo en el nivel de los principios que rigen el uso práctico de la razón, sino también en cada una de las acciones particulares, puesto que ellas siempre se configuran en función de la distinción bien/mal. Asimismo se muestra que las tres disciplinas que tienen por objeto el obrar humano libre —la teoría de la acción, la racionalidad práctica y la ética— poseen una relación intrínseca y son todas ellas de naturaleza moral, sin que ello pervierta la necesaria distinción metodológica de sus respectivos ámbitos. Por último, se llega a la conclusión de que la teoría tomista de la ley natural constituye un sólido paradigma de racionalidad fuerte, principalmente por dos motivos: (1) puesto que, por medio de su primer precepto, da cuenta de la necesaria toma de postura moral del agente racional, y (2) porque ofrece una respuesta a la pregunta acerca del bien humano, basada en la consideración de las inclinaciones naturales. En la presente comunicación se pretende subrayar sobre todo el primero de esos aspectos, ya que podría ser común a otras racionalidades fuertes y abrir, por tanto, vías de diálogo. En definitiva, si fuéramos capaces de mostrar que no puede haber racionalidad práctica al margen de la pregunta por el bien —antes incluso de saber o estar de acuerdo en qué consiste—, habríamos dado ya un gran paso para avanzar en la resolución conjunta de los actuales debates morales y políticos.

* * *

La acción humana está en el centro de cualquier debate moral y político. Y la comprensión del obrar humano libre —según se va a mostrar— sólo es posible en el seno de una *racionalidad fuerte*, es decir, de una racionalidad

que opera con las categorías de bien y mal. Puesto que las acciones humanas tienen, desde su génesis, un significado moral propio, cualquier intento de estudiar la “racionalidad” del comportamiento libre con independencia de dichas categorías, tergiversa de entrada sus resultados. El motivo es que la acción humana supone un complejo y denso entramado de *continuidad* y *puntualidad*. En efecto, ella forma parte de un *continuum* pues tiene lugar en un universo físico en el cual comparecen incontables cadenas de acontecimientos o eventos. También, porque toda acción humana es parte de una *prâxis* vital individual continua que se encuentra interactuando con la *prâxis* vital de otras personas, a las que afecta o influye y frente a las cuales, a su vez, resulta afectada. Pero de un modo no menos cierto, la acción humana posee un carácter *puntual*, por lo que *cada* acción singular tiene una relevancia total por cuanto posee un sentido en sí mismo considerado y un carácter completo, que permite la evaluación moral de esa acción particular. Por ello, en la vida moral, la expresión “*cada acción*” no se identifica con la expresión “*cualquier acción*”.

Esta interrelación entre *continuidad* y *puntualidad* está a la base de la distinción que Tomás de Aquino ofrece entre el *finis totius humanae vitae*, por una parte, y el *finis operis-finis operantis*¹, por otra, que comparecen —ambos— en la acción humana. La consideración del *finis totius vitae* guarda relación con lo que, en términos más simples, podríamos denominar como *toma de postura moral*. Se trata de un punto de partida irrenunciable en la vida moral y que, además, permite inteligir el concepto de *responsabilidad moral del agente*².

Pero conviene aclarar que la expresión *finis totius vitae* no indica un fin que se encuentra allende la vida y, frente al cual, la vida se comportaría como un *medio*, sino que designa la vida entera misma. Por ello, juzgar las acciones desde la perspectiva del *finis totius vitae*, o desde una *toma de postura moral*, no supone juzgar esas acciones según ciertos fines exteriores a ellas mismas, sino que exige juzgarlas en función de si constituyen partes posibles de una

1 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, vol. IV, V, VI, VII Romae, Opera Omnia iussu impensa que Leonis XIII, 1888-1892, I-II, q. 21, a. 2 ad 2. (En adelante citado como *ST*).

2 “Las acciones sólo se pueden juzgar en relación a los *continua* a los que pertenecen si las consideramos al mismo tiempo como entidades discretas e individuales de un tipo determinado. Sólo si los puntos de intersección de las cadenas de acontecimientos son al mismo tiempo puntos de conmutación cuya activación no es sólo el resultado pasivo del paralelogramo de fuerzas que influye sobre ellos, podemos considerarlos ‘causas’ de lo que sigue, y sólo entonces pueden los agentes ser responsables de esas consecuencias” (R. SPAEMANN, “Acciones concretas”, en R. SPAEMANN, *Limites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. J. Fernández y J. Mardomingo, Madrid, Ediciones Internacionales Universitarias, 2003, pp. 51-52).

prâxis vital lograda o de una vida buena. Así, la *toma de postura moral* no implica algo así como una *globalidad moral*, en la que el valor de la existencia humana dependiera de una *intención general* de la voluntad y de una opción fundamental, y todo esto con una relativa independencia de la moralidad de cada acción particular. La moralidad de las acciones individuales no es una mera *función* de la totalidad de la vida moral. Por ello también, las acciones no se consideran buenas o malas porque hagan mejor o peor el mundo, sino que hacen mejor o peor el mundo, por ser justamente buenas o malas³.

Sucede que la toma de postura moral no remite principalmente a la relación del hombre con las cosas, con los fines del mundo o con el futuro de la raza humana, sino del hombre con su fin último. Cuando se afirma que el *finis totius vitae* no es algo extrínseco se intenta decir que éste comparece en *cualquier instante* de tiempo con *independencia de todos los demás*. En cada momento de la vida humana faltan los momentos ya vividos y los futuros, pero no falta nunca esa relación con el fin último que exige para sí al hombre entero. De este modo, la consideración del *finis totius vitae* permite comprender con mejor nitidez tanto la *seriedad de la vida* —pues *no debe existir ni siquiera un instante para la mala acción*—, así como el *valor del tiempo*, ya que cada instante exige la puesta en obra del bien moral.

Ahora bien, decir que las acciones están integradas en la totalidad de una *prâxis* vital individual significa que pueden ser juzgadas, desde el punto de vista de su contribución —o no— a una vida lograda. Pero esto es posible, siempre y cuando supongamos que disponemos de criterios para juzgar cuándo podemos afirmar que una *prâxis* vital corresponde a la de una vida que consideramos lograda, o no. Atreverse a dar una respuesta argumentada a esta cuestión supone confiar en una racionalidad fuerte que se considera capaz de encararse, con relativo éxito, ante las cuestiones más relevantes de la vida. Mientras que en el pensamiento ético clásico este punto era una cuestión insoslayable y, por ende, el tratamiento de la noción de bien se convertía en una cuestión de primer orden, en los paradigmas dominantes de la ética contemporánea, por el contrario, se ha renunciado a afrontar este problema. En efecto, es como si hubiera cierto consenso, al menos implícito, en que discutir sobre el bien y el mal, considerados en sentido fuerte, sería una empresa casi inútil y carente de sentido o que estaría, *ab initio*, condenada al fracaso⁴.

3 Cfr. R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, p. 62.

4 En este sentido, algunas observaciones de Vattimo resultan sintomáticas: “Si es más o menos ‘ético’ elegir morir cuando se tiene una enfermedad terminal no se discute verdaderamente en

Para la racionalidad —*pretendidamente*— débil, no es posible hacerse cargo ni tan siquiera de los elementos que comparecen en la acción individual, porque ésta se encuentra al albur de múltiples factores que escapan al control del sujeto. Por eso, parece que estamos abocados a una comprensión utilitarista del actuar humano⁵ y a una concepción emotivista del razonamiento moral⁶. Sin embargo, el razonamiento meramente subjetivo y utilitarista, en algún momento, *deja de ser genuinamente racional*. Ocurre aquí una interesante paradoja, ya que el pensamiento débil, pretendiendo formar parte de un contexto utilitarista, termina siendo una propuesta *inútil* para resolver las cuestiones más relevantes de la vida humana y, de este modo, dar una respuesta adecuada a la pregunta por el sentido de la acción⁷.

Se produce así un contexto cultural que MacIntyre describe con rotunda claridad: por una parte, lo que genuinamente compartimos en el campo de los axiomas, los preceptos y los principios morales resulta insuficiente para guiar la acción pero, por otra, aquello que sería suficiente para determinar la acción actualmente ya no es compartido⁸. En esta tensión entre lo permanente y lo mutable que comparece en la acción humana, y que pareciera impedir la posibilidad de un marco común para el orden moral, se desenvuelve buena parte de la discusión ética contemporánea ya sea en sus aproximaciones teleológicas (consecuencialistas), deontológicas, o de una ética de virtudes.

En lo que sigue se intentará poner de relieve que una adecuada teoría de la acción racional y de la racionalidad práctica exige apoyarse en un horizonte de racionalidad más profundo y amplio. En este sentido, se considera que la referencia al significado moral del primer principio de la razón práctica y a los preceptos de la ley natural constituyen un punto de partida ineludible para una comprensión más ajustada de la acción humana. En primer lugar se

los debates de ética pública, en el fondo. Incluso la ética de las grandes religiones —pienso aquí en la Iglesia católica, especialmente— parece hoy menos orientada exclusivamente a definir el bien y el mal en términos de conciencia individual” (G. VATTIMO, *Nihilismo y emancipación. Ética, Política, Derecho*, Barcelona, Paidós, 2004, p. 82).

5 Probablemente la primera en denunciar esta situación fue Elizabeth Anscombe en su célebre artículo “Modern Moral Philosophy”, publicado en 1958. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *Collected Philosophical Papers*, III, Oxford, Blackwell, 1981, pp. 26-42.

6 Cfr. el capítulo “The Nature of Moral disagreement Today and the Claims of Emotivism”, en A. MACINTYRE, *After Virtue*, Notre Dame, IN, University of Notre Dame Press, 1984, p. 6.

7 Cfr. el capítulo “La ética de la inarticulación”, en Ch. TAYLOR, *Fuentes del yo: la construcción de la identidad moderna* Barcelona, Paidós, 1996, p. 69 y ss.

8 Cfr. A. MACINTYRE, “The Privatization of Good”, en C. F. DELANEY (ed.), *The liberalism-communitarianism debate: liberty and community values*, Lanham, Md., Rowman & Littlefield, 1994, p. 6.

expondrá el marco conceptual de dicho primer principio y, en concreto, la relevancia de la ley natural y de las inclinaciones naturales para entender el significado de la buena acción. En segundo lugar, se analizará el carácter intrínsecamente moral de la teoría de la acción y de la racionalidad práctica. Finalmente, en las conclusiones, se ofrecerán algunas referencias al escenario ético que quedaría delineado mediante nuestra propuesta.

2. Razón práctica y ley natural

2.1. *La reinscripción de la ley natural en el debate ético contemporáneo*

Se suele decir que los principios básicos y las normas de la ley natural, en cuanto *natural*, se encuentran presentes en todos los hombres. Además, también se suele afirmar que estos principios pueden ser conceptualizados por todos aquellos que se comprometan en su dilucidación⁹. Cabría preguntarse si esta afirmación resulta demasiado acertada como para ser real. En efecto, la sensibilidad contemporánea estaría todavía más cercana a la célebre y lapidaria descripción de la ley natural que hiciera Leo Strauss en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, hace ya casi cuarenta años¹⁰. Si bien en la actualidad existen importantes propuestas que han permitido reintroducir la teoría de la ley natural en distintos ámbitos epistemológicos¹¹, permanece todavía el principio de fuerza que está detrás de la opinión de Strauss: el hecho de que la ciencia moderna ofrece una visión del mundo contingente, que dificulta la posibilidad de hablar de una cultura común y compartida, lo cual pareciera ser, al menos a primera vista, uno de los requisitos para el desarrollo de una teoría de la ley natural¹².

Uno de los elementos positivos del debate ético contemporáneo es que ha permitido corregir ciertas interpretaciones algo simplistas y aporéticas que, desde una perspectiva pretendidamente clásica, se solían ofrecer de la

9 Cfr., por ejemplo, J. M. BOYLE, “Natural Law and the Ethics of Traditions”, en R. P. GEORGE (ed.), *Natural Law Theory. Contemporary Essays*, Oxford, Clarendon Press, 1994, pp. 3-30.

10 “Natural law, which was for many centuries the basis of the predominant Western political thought, is rejected in our time by almost all students of society who are not Roman Catholics” (L. STRAUSS, “Natural Law”, en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, ed. David L. Sills, vol. 11, New York, Macmillan, 1968, p. 81).

11 En filosofía del derecho, destaca la figura de John Finnis, en ética y teología moral, Germain Grisez y Joseph Boyle, en filosofía política, Robert George.

12 “The very obvious problem presented by modernity, therefore, is that there is no single unifying culture and hence no shared set of values and virtues by reference to which actions may be interpreted” (J. HALDANE, *Faithful Reason*, London – New York, Routledge, 2004, p. 138).

teoría de la ley natural. En la génesis de esta reinscripción de la doctrina de la ley natural en el debate ético no se puede negar el rol protagónico de la denominada *New Natural Law*, reunida en torno a varios *scholars*, en su mayoría, procedentes del ámbito anglosajón¹³. Como es sabido, esta propuesta se ha hecho acreedora de ciertas reservas dada la presencia de algunas tesis presuntamente ajenas a la tradición¹⁴. En nuestra opinión, los puntos más problemáticos se refieren, en primer lugar, al margen de operatividad que cabe otorgar a la naturaleza en el ámbito de la ética¹⁵, en segundo lugar, a la relevancia moral del primer principio de la razón práctica y, finalmente, a la pretendida imposibilidad de establecer una jerarquía de bienes¹⁶. Es verdad que el debate suscitado es intraescuela puesto que los interlocutores involucrados se ubican, en su gran mayoría, en una común tradición ética inspirada en el pensamiento de Aristóteles y Tomás de Aquino. Si bien las diferencias entre las distintas aproximaciones a la teoría de la ley natural no son menores, coincidimos en buena medida con Haldane al afirmar que existe cierto sobredimensionamiento de las diferencias¹⁷.

13 Entre la amplia bibliografía existente, destacan dos textos que tienen valor fundacional: G. GRISEZ, “The First Principle of Practical Reason. A Commentary on the Summa theologiae, 1-2, Question 94, Article 2”, *Natural Law Forum*, 10, 1965, pp. 168-201 y G. GRISEZ, – J. BOYLE, – J. FINNIS, “Practical Principles, Moral Truth, and Ultimate Ends”, *The American Journal of Jurisprudence*, 32, 1987, pp. 99-151. Este último incluye un elenco bibliográfico de los principales textos del grupo.

14 Entre los críticos destacan las figuras de Ralph McInerny, Russell Hittinger, David Oderberg y Fulvio Di Blasi. De la amplia bibliografía, se pueden consultar: N. BIGGAR – R. BLACK (eds.), *The Revival of Natural Law*, Aldershot, Ashgate, 2000; F. DI BLASI, *God and the Natural Law. A Rereading of Thomas Aquinas*, trad. D. Thunder, South Bend, Ind., St. Augustine’s Press, 2006; R. P. GEORGE (ed.), *Natural Law & Moral Inquiry. Ethics, Metaphysics, and Politics in the Work of Germain Grisez*, Washington D. C., Georgetown University Press, 1998; R. HITTINGER, *A Critique of the New Natural Law Theory*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1987; y R. MCINERNY, *Ethica Thomistica*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1997.

15 Las investigaciones de Martin Rhonheimer y Ana Marta González demuestran la relevancia del concepto de naturaleza —libre de cualquier aproximación naturalista— en el ámbito de la ética tomista. Cfr. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, Pamplona, Eunsa, 2000; A. M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, Madrid, Rialp, 2006 y *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2006.

16 Cfr. R. MCINERNY, *Ethica Thomistica*, pp. 54-58; K. L. FLANNERY, *Acts amid Precepts: The Aristotelian Logical Structure of Thomas Aquinas’s Moral Theory*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 2001, pp. 105-108.

17 Cfr. J. HALDANE, *Faithful Reason*, p. 136. No obstante, también hay que decir que ciertas conclusiones recientes de algunos teóricos de la *New Natural Law* toman distancia explícita en algunos puntos importantes de la tradición. Cfr. G. GRISEZ, “Natural Law, God, Religion and Human Fulfillment”, *The American Journal of Jurisprudence*, 46, 2001. Para una crítica, véase

Por lo tanto, en lo que sigue, pasando por alto ciertas diferencias interpretativas, analizaremos sucintamente la doctrina de la ley natural, particularmente en lo referido a la relevancia del primer principio de la razón práctica como punto de partida de la ética. Puesto que de lo que se trata no es tanto de definir el nombre preciso de una teoría ética sino de poder afirmar si se trata de una teoría plausible o no, trataremos de exponer los ejes centrales que hacen imprescindible la apelación al primer principio de la razón práctica en el horizonte de la ética. Esta apelación permite articular con mejor precisión el amplio abanico de aproximaciones epistemológicas de las que es susceptible la acción humana: la teoría de la acción, la teoría de la racionalidad y la ética filosófica, así como las distintas deontologías adecuadas a los distintos ámbitos profesionales.

2.2. *Primeros principios de la razón práctica y ley natural*

Sin duda, el *locus* clásico para el estudio de la doctrina de la ley natural se encuentra en el *Tratado de la Ley* de la *Summa Theologiae* (en concreto, *ST*, I-II, q. 94, a. 2 c.). No es el objeto de este escrito introducirnos en un análisis exhaustivo del texto en cuestión¹⁸. Se trata únicamente de destacar los puntos más relevantes para poder articular correctamente la relación entre ética filosófica, teoría de la acción y racionalidad práctica.

Lo que la teoría de la ley natural enseña es que el ejercicio de la razón, en su uso práctico, es posible porque ésta, de modo natural, tiene conocimiento de los fines que son convenientes al hombre, de acuerdo a los cuales éste podrá regir y normar la conducta concreta¹⁹. Interesa destacar tanto que estos fines no son meramente formales como que no cabe entenderlos al modo naturalista, pues se trata de fines que no se encuentran ajenos a la forma de la razón: “Lo que la razón humana conoce naturalmente tan pronto como se compromete en la acción es la conveniencia de ciertos bienes, ya formalizados racionalmente, con su naturaleza racional. (...) Lo que llamamos ley natural designa simplemente todos aquellos preceptos que orientan y pres-

F. DI BLASI, “Ultimate End, Human Freedom, and Beatitude: A Critique of Germain Grisez”, *The American Journal of Jurisprudence*, 46, 2001, pp. 113-136; y S. MACDONALD, “Aquinas’s Ultimate Ends: A Reply to Grisez”, *The American Journal of Jurisprudence*, 46, 2001, pp. 37-50.

18 Para un estudio en detalle, además del artículo de Grisez arriba citado, véase A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 113-158.

19 M. ŠILAR, “The Practical Value of Natural Law in the Work of St Thomas Aquinas”, en A. N. GARCIA – M. ŠILAR – J. M. TORRALBA (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2008, pp. 301-327.

criben los modos universales de preservar con integridad el bien humano²⁰. Desde esta perspectiva, la separación entre el contenido del bien humano y aquello que resulta conveniente a la naturaleza humana sólo puede ser verbal. Por ello también, establecer el carácter principal de la razón práctica no exige negar la función normativa de la naturaleza, pues la teleología que corresponde a la naturaleza humana es la de una naturaleza racional, cuya operación propia es el ejercicio de la razón que se convierte en práctica tan pronto se orienta a la acción, horizonte en el cual comparecen las inclinaciones naturales, poseedoras de una teleología propia²¹. Según afirma Ana Marta González: “Intentando determinados fines y eligiendo determinados actos, nos comprometemos *de hecho* con los bienes propios de ciertas inclinaciones naturales, los cuales, desde ese preciso momento, ya no pueden sin más considerarse como bienes o fines meramente naturales: tienen relevancia moral²²”.

La doctrina de la ley natural pretende poner de relieve que las inclinaciones naturales del ser humano no tienen por objeto bienes que sean ajenos a la forma de la razón, sino el bien práctico que comparece en cada acción, en donde ya tiene vigencia el primer principio de la razón práctica (“*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*”²³), principio que prescribe el *bien moral*. Desde esta perspectiva, la doctrina de la ley natural afirma que la determinación de la buena acción no es algo que se pueda establecer sólo a través del estudio de la lógica interna del acto de elección para, a partir de ahí, poner de manifiesto la consistencia interna de dicho proceso. Sin pretender negar esto, la doctrina de la ley natural permite dar un paso más al mostrar que, si dicha elección es consistente y salvaguarda la integridad de la naturaleza humana, es justamente porque en su misma estructura no contradice ninguno de los supuestos naturales de la acción humana. Si no se da este paso, incluso la teoría de la acción estaría en cierto modo incompleta, y, además el carácter científico de la ética quedaría seriamente comprometido²⁴.

Sin embargo, resulta obvio que la referencia a las inclinaciones naturales no es un recurso suficiente para comprender todo el complejo arco de elementos que integran la acción humana. En efecto, el primer precepto de la ley

20 A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, p. 115.

21 Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 134-135.

22 A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, p. 135, nota 220.

23 *ST*, I-II, q. 94, a. 2 c.

24 Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, p. 137.

natural formulado por la razón práctica se encuentra en un nivel universal, mientras que para la buena acción también se requiere descender en la articulación de preceptos más particulares. De modo que, “análogamente a como el conocimiento de la razón de bien en general fundamenta el primer precepto de la razón práctica, así también el conocimiento de la razón de bienes más particulares, es decir, el conocimiento de su razón de apetecibles, fundamenta preceptos más particulares de la razón práctica”²⁵. Si bien en este descenso hacia ámbitos más concretos de determinación de la acción humana, el recurso a la teoría de la acción, a la racionalidad práctica y a la consideración de la tríada formada por los bienes, las virtudes y las normas adquieren capital importancia, no debe olvidarse que la ley natural aporta un elemento fundamental —aunque a menudo soslayado— que es el de la articulación normativo-moral de las inclinaciones naturales. Es lo que analizaremos a continuación.

2.3. *Carácter moral del primer principio de la razón práctica e inclinaciones naturales*

La excesiva preocupación por evitar caer en la falacia naturalista (*is-ought*) ha conducido a que algunos teóricos de la *New Natural Law* no tuvieran suficientemente en cuenta la función que desempeñan las inclinaciones naturales en el organismo moral²⁶. Por ello, frente a ciertas ambigüedades, conviene poner en claro que el primer principio de la razón práctica realmente prescribe *el bien moral*²⁷.

En el texto de la *Summa*, tras exponer el primer precepto, sobre el que se fundan todos los demás preceptos de la ley natural, Santo Tomás presenta tres campos de preceptos, tomando como base los tres géneros de inclinaciones naturales. En efecto, “todas las cosas hacia las que el hombre tiene inclinación natural, la razón las aprehende naturalmente como buenas y, por

25 A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, p. 123.

26 A pesar de carecer de una sólida base bibliográfica, una buena exposición de esta crítica se encuentra en J. F. X. KNASAS, “*Ratio boni* and Natural Law Ethics. 6. Germain Grisez’ Interpretation” en J. F. X. KNASAS, *Being & Some Twentieth-Century Thomists*, New York, Fordham University Press, 2003, pp. 272-283. Para un análisis de la influencia algo excesiva de la falacia naturalista en la obra de Finnis, cfr. H. B. VEATCH, “Natural Law and the “Is”-“Ought” Question: Queries to Finnis and Grisez”, en *Swimming Against the Current in Contemporary Philosophy. Occasional Essays and Papers*, Washington D. C., The Catholic University of America Press, 1990, pp. 293-311. Un estudio crítico más documentado y actualizado se encuentra en la obra de F. Di Blasi, arriba citada.

27 Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 133-138.

consiguiente, como necesariamente practicables (*opere prosequenda*)²⁸. A partir de aquí expone este triple campo de acción: “En primer lugar existe en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza que tiene en común con todas las substancias, y a causa del cual cualquier substancia apetece su conservación según su naturaleza. Y según esto, pertenece a la ley natural esta inclinación por la que la vida del hombre se conserva y se impide lo contrario. En segundo lugar, existe en el hombre una inclinación hacia algo más específico, según la naturaleza que tiene en común con los restantes animales. Y según esto, se dice que pertenecen a la ley natural aquellas cosas que la naturaleza enseña a todos los animales, tales como la conjunción del macho y la hembra, la educación de los hijos y similares. En tercer lugar existe en el hombre una inclinación al bien según la naturaleza de la razón, que es la suya propia, de modo que el hombre tiene inclinación natural a conocer la verdad acerca de Dios y a vivir en sociedad. Y según esto pertenecen a la ley natural aquellas cosas que se esperan de esta inclinación, como por ejemplo, que evite la ignorancia, que no ofenda a los otros con los que debe conversar, y las demás cosas parecidas a estas”²⁹.

En primer lugar, cabe destacar que, si bien se presentan una multiplicidad de preceptos, resulta posible hablar de *una* ley natural por cuanto todos ellos se integran en un único bien que es el *bien humano*, cuya realización depende de la razón práctica. Pero en esta tarea, la razón práctica no se encuentra desamparada, le asiste la jerarquía de bienes incoada en las inclinaciones naturales. Por ello, cabe afirmar que las inclinaciones naturales orientan la vida moral de dos modos, según explica Ana Marta González: “Desde un punto de vista positivo, cada una de ellas constituye el suelo desde el que se desarrollan una serie de virtudes tan pronto como, en cada acción, la razón práctica introduce orden en los bienes que se ponen en juego. (...) Desde un punto de vista negativo, las inclinaciones naturales aportan la primera información que nos permite discernir tipos de acciones que, en principio, significan una ayuda al ser humano, de otras que constituyen un atentado contra la integridad natural del hombre”³⁰. Por tanto, las inclinaciones naturales desempeñan en la ética el papel de “límites” a la acción humana con sentido, sin que ello implique que el bien de la acción se confunda o se identifique con el bien de las inclinaciones naturales. De esta manera, asumiendo las inclinaciones na-

28 *ST*, I-II, q. 94, a. 2 c.

29 *ST*, I-II, q. 94, a. 2 c.

30 A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 140-141.

turales, es posible analizar los elementos específicos que intervienen en el ejercicio de la razón práctica y en la acción humana, en cuanto tales.

3. El carácter intrínsecamente moral de la teoría de la acción y la racionalidad práctica

3.1. *La imprescindible* toma de postura moral *para actuar*

El intento de elaborar un estudio sobre la acción humana y la racionalidad práctica al margen de cualquier referencia a la ética resultará siempre incompleto, pues los conceptos de bien y mal forman parte necesaria de la explicación de todo acto libre³¹. Libertad y moralidad son dos conceptos correlativos, pues las acciones que tienen su principio en la libre voluntad del agente poseen necesariamente un valor moral³². La razón es la siguiente: en el actuar humano no hay acciones independientes —como por ejemplo, “andar por la calle”—, sino que todo acto forma parte de un curso más amplio de acción —“descansar dando un paseo” o “conversar con un amigo por el parque”— que le confiere su significado *completo*. A su vez, cada curso de acción remite al tipo de vida, en su sentido más general, que el agente elige llevar —en el que, por ejemplo, el tiempo para el descanso y la conversación es importante o, en cambio, se lo considera algo innecesario—. Aunque en la vida cotidiana habitualmente no se haga *explícita* la relación que cada acto particular guarda con el “tipo de vida” (de hecho, para organizar la agenda de

31 Esta sería, entre otros, la postura de Riedel, cuando escribe: “Die Handlungstheorie hat keine bestimmte (faktisch vollzogene) Handlung oder etwa bestimmt vorgeschriebene (normativ zu vollziehende) und bewertete Handlungsweisen, sondern Grundlagen und Voraussetzungen menschlichen Handelns zum Gegenstand. (...) Im Ausgang vom praktischen ‘Vorverständnis’ des Menschen, das sich ‘immer schon’ —noch vor aller Wissenschaft und Ethik— sprachlich artikuliert und an vielfältigen Erfahrungs- und Diskursbeispielen dargestellt hat, erörtert die Handlungstheorie vielmehr empirisch-anthropologisch und ethisch fundamentale *Bedingung der Möglichkeit* einer ‘Handlung überhaupt’. Sie kann insofern als propädeutische Disziplin zur Ethik verstanden werden” (M. RIEDEL, “Handlungstheorie als etische Grunddisziplin”, en Poser, H. (ed.), *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, Freiburg – München, Karl Alber, 1982, p. 139).

32 Quedan al margen los llamados “actos del hombre” o, en general, las acciones involuntarias. Anscombe da cuatro ejemplos muy ilustrativos: “a) El movimiento peristáltico de los intestinos; b) El espasmo o sacudida del cuerpo que en ocasiones se produce cuando uno está a punto de dormirse; c) ‘Retiró la mano con un movimiento involuntario de repulsión’; d) ‘El bien involuntario que le hice con el acto mediante el cual pensaba perjudicarlo’” (G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 2000 [=2nd ed., Blackwell, Oxford, 1963], §7). Es importante tener en cuenta la distinción entre lo “involuntario” (que aparece en los ejemplos) y lo “no voluntario” (cuando falta el conocimiento de lo que se está haciendo).

cada semana no es preciso revisar los valores y principios fundamentales por los que se rige la propia existencia), dicha relación siempre opera *implícitamente* en el razonamiento práctico que concluye en la acción. En el estudio de la estructura propia de la racionalidad práctica se advierte que, sin la relación entre la acción y el tipo de vida, no sería posible dar razón el acto particular que el agente realiza, porque esta relación es la que confiere a la acción humana su sentido propio, que no se agota en el resultado inmediato, sino que incluye una referencia global a la propia vida³³.

El agente puede caracterizar la acción que va a realizar como “buena” (y la que evita como “mala”) sólo por referencia al tipo de vida elegido, y dicha caracterización es esencial a la racionalidad de la acción. Así pues, para quien considera la amistad un elemento fundamental de la vida que quiere llevar, “conversar con un amigo por el parque” será una acción calificada como buena; en cambio, para quien busca a toda costa “rentabilizar” su tiempo en propio provecho, tales paseos serán —en principio— un impedimento para ello. El uso de los conceptos de bien y mal que se acaba de describir es de carácter formal, pues funciona con independencia de cuál sea realmente el “mejor” tipo de vida para un ser humano: aquél en el que prima la eficacia, o bien el que busca la fecundidad. Pero cuando el agente considera que determinada acción posible para él es “buena”, no se limita a afirmar que se trata de una acción *conforme* con el tipo de vida que ha elegido, independien-

33 Según explica Vigo, éste sería el sentido fundamental del concepto aristotélico de *práxis*, que no se reduce al de “acción aislada”, sino que siempre forma una unidad con la elección y, por tanto, hace referencia a la vida completa. “Ahora bien, y éste es un punto fundamental dentro de la concepción aristotélica, sólo quien es capaz de optar deliberadamente por un cierto modo de vida, no importa ahora cuál sea éste, está en condiciones de producir también genuinas decisiones deliberadas respecto de cursos particulares de acción, y ello porque sólo quien obra o puede obrar con arreglo a una cierta representación global de la propia vida puede ser considerado como un genuino agente de *práxis*. (...) Sobre esta base se comprende también la razón por la cual Aristóteles asume que la mera capacidad de producir movimientos voluntarios no debe ser confundida, como tal, con la capacidad de actuar, en el sentido estricto del término, y sostiene, consiguientemente, que los niños y ciertos animales, aunque son capaces de producir movimientos voluntarios, no actúan, sin embargo, ni son agentes de *práxis*, ya que tampoco poseen *proairesis*, (...) y ello justamente en la medida en que no son capaces de obrar sobre la base de una cierta representación total de la propia vida. No todo lo que cuenta o puede contar como voluntario es, pues, resultado de intervención de la *proairesis*, mientras que, viceversa, todo lo que es resultado de intervención de la *proairesis* cuenta, al menos, *prima facie* —es decir, de no mediar circunstancias excepcionales que afecten decisivamente la imputabilidad del acto, tales como, por ejemplo, ignorancia invencible respecto de las circunstancias particulares de la acción (...)— como voluntario” (A. G. VIGO, “Práxis como modo de ser del hombre. La concepción aristotélica de la acción racional”, en Leyva, G. (ed.), *Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*, México D. F., 2008 [en prensa]).

temente de si ese tipo de vida es bueno o malo, o mejor o peor que otros, sino que necesariamente considera —o, al menos, da por supuesto— que su manera de vivir es realmente buena, es decir, la mejor posible dadas sus circunstancias.

Lo que se quiere afirmar con esto es que la distinción bien/mal que opera en el razonamiento práctico no puede ser independiente de la consideración de la bondad o maldad de la clase de vida que se lleva, que está constituida por cada una de las acciones ya realizadas, así como por las acciones futuras que se realizarán basándose en ella. En ocasiones se presenta al “agente racional” simplemente como aquél que pone *eficazmente* en relación medios (acciones) con fines (tipo de vida), sin plantearse la bondad o maldad de dichos fines. Tal abstracción tiene cierta utilidad metodológica, siempre que, al mismo tiempo, se tenga presente que la racionalidad del agente no es meramente *formal* (preocupada únicamente por determinar qué medios son los más adecuados para alcanzar ciertos fines), sino que posee siempre un contenido y, por tanto, una referencia al modo de vida y al valor moral de ésta³⁴. En toda acción humana libre hay, por tanto, una *toma de postura moral*, sea del tipo que sea, y con independencia de que se haga explícita, o no, en la deliberación y la elección.

Una importante consecuencia de lo que se acaba de decir es que no hay acciones humanas “neutras”, es decir, exentas de valor moral, porque todas las acciones forman parte de cursos de acción más generales y, en último término, conforman el tipo de vida elegido por el agente³⁵. Lo que puede haber son acciones “inocentes”, en el sentido de que no contradicen el fin positivo que se ha propuesto el agente, ni lo modifican sustancialmente y son, por tanto, buenas (en un sentido indirecto, si se quiere). De este modo, en el

34 Müller ha mostrado que la teoría de la acción es radicalmente (*in ihrer Wurzel*) ética, porque el carácter teleológico —o intencional— de la acción remite necesariamente a un fin último. Cfr. A. W. MÜLLER, “Praktische und technische Teleologie. Ein aristotelischer Beitrag zur Handlungstheorie”, en H. POSER, *Philosophische Probleme der Handlungstheorie*, Freiburg-München, Karl Alber, 1982, pp. 69-70.

35 No debe confundirse la “*descripción neutral de una acción*” con su, por así decirlo, neutralidad valorativa, según explica Anscombe: “...aren’t there perfectly neutral actions? Like, for example, picking a dandelion flower as I walk along, or indeed, walking along from one point to another. To this I’d say: there are *neutral action-descriptions*, such as ‘picking a dandelion flower’, ‘walking from point A to point B’. But that does not mean that a real action, so describable, will be neither a good action nor a bad one, but will be a neutral action. (...) But to grant that there are vastly many neutral action-descriptions is not to grant that there are any actual human actions which are neither good actions nor bad actions” (G. E. M. ANSCOMBE, “Good and Bad Human Action”, en G. E. M. ANSCOMBE, *Human Life, Action and Ethics*, ed. M. Geach and L. Gormally, Exeter, Imprint Academic, 2005, pp. 204-205).

ejemplo de dar un paseo para cultivar la amistad, puede decirse que, en principio, resulta “inocente” la elección del lugar por el que se camina, salvo que esa circunstancia influya decisivamente, por lo que sea³⁶.

3.2. *El descubrimiento del primer principio de la moral en la teoría de la acción*

Con lo dicho hasta ahora se pretende mostrar que en la génesis de toda acción está operando el primer principio de la moral: “Lo bueno ha de hacerse y lo malo ha de evitarse”³⁷. La vigencia de este principio en el razonamiento práctico no es algo, por así decir, meramente impuesto “desde” la ética, como si se dijera que no puede ser de otra manera, puesto que se trata de un principio necesario en el uso práctico de la razón. Lo relevante para el propósito de la presente comunicación es que, en el estudio de la acción humana —que no parte de la universalidad propia de los principios prácticos, sino, por así decir, “desde abajo”— se llega a la conclusión de que sólo bajo dicho principio es posible responder —en toda su amplitud— a la pregunta “¿Qué hace el agente?”, pues quien actúa realiza algo que considera bueno y, además, tiene razones que así lo justifican.

Dada la imposibilidad de un estudio de la acción humana libre que prescindiera de los conceptos de bien y mal, la teoría de la acción no puede ser una disciplina *completamente* independiente de la ética³⁸. Es cierto que la teoría

36 Cabría discutir si dichas acciones se eligen en cuanto “inocentes” o, en cambio, como “buenas”, pero se trata de una discusión irrelevante para lo que aquí se está argumentando, según muestra Anscombe: “Where humans have come to deliberation and choice, there will be a true answer to the question what they are up to in their lives. On occasion there will be a question of acting in accordance with or against some specialist virtue such as justice, or courage, or temperance, or truthfulness. At other times the question what they are up to will be answered by giving what they treat as final goals, and here their development or failure of good sense will shew itself in what can be discerned of their ranking of goals and their regard for the possible conflict of particular actions with greater and lesser goals. What is rightly thought of as not in conflict with worthwhile goals can be characterised as ‘innocent’, and it is as innocent that such actions, if they are chosen (that is truly are human actions), are reckoned and taking their place in the conduct of a virtuous life. (...) If you asked how such actions as nibbling a mushroom or walking round the block can be called ‘chosen as innocent’, then I will reply that there is sign of this (a) if they’d not be chosen if not innocent, and their innocency was mentioned if they were challenged, and (b) if the general tenor of the life in which they occur was the pursuit of good goals and the struggle to avoid vices” (G. E. M. ANSCOMBE, “Good and Bad Human Action”, pp. 205-206).

37 Cfr. *ST*, I-II, q. 94, a. 2 c.

38 “Los puntos capitales de esta teoría de la acción se dirigen —por una parte— a destacar el carácter intrínsecamente teleológico de la actividad práctica y técnica, y —por otra— a advertir que esta teleología inherente a la *praxis* y a la *poiesis* hace su valoración —su conside-

de la acción se ocupa de elaborar una “descripción adecuada” (*relevant description*) de la acción, esto es, responder a la pregunta “¿Qué hace el agente?” y que para ello no es imprescindible haber determinado *antes* si lo que hace es moralmente bueno o malo³⁹. Es más, para poder emitir un juicio moral lo que se necesita es precisamente disponer *antes* del conocimiento *adecuado* acerca de la acción que se juzga. Sin embargo, dicho conocimiento de la acción incluye una referencia al bien, que aquí se identifica con el fin que se persigue con ella, y puede decirse que el enjuiciamiento moral tiene sentido precisamente porque en la génesis de toda acción comparece ya esa referencia al bien (el agente actúa porque pretende alcanzar alguna clase de bien) y al mal (el agente evita algo porque lo considera malo). Esta referencia intrínseca es ciertamente de carácter formal, y no prejuzga que lo que el agente considera inicialmente bueno —y, por tanto, apetecible— sea *realmente* bueno en un sentido ético-normativo, según se va a mostrar a continuación.

La bivalencia moral, es decir, la necesaria caracterización de la acción como buena o mala, es, por tanto, constitutiva de la acción humana, puesto que ésta tiene como principio la libertad del agente, que puede elegir entre diversos fines, así como entre los distintos medios que a ellos conducen. Así lo pone de manifiesto el carácter intencional de la acción humana —su estructura teleológica medios-fines— según el cual toda acción se realiza *como* medio para alcanzar un determinado *fin*. La razón que mueve a elegir un fin y el medio que a él conduce es, en *último* término, su integración en un proyecto de vida. Las decisiones sobre acciones concretas no se agotan en la consideración de las circunstancias puntuales que se le presentan al agente, ni en el fin inmediato al que se dirige su acción, sino que, de un modo más o menos explícito, también hacen referencia al modo de vida que se quiere llevar y, por tanto, a los fines *últimos* a los que se orientan esos otros fines

ración como acciones buenas o malas— no sea algo posterior o resultante de las acciones, sino constitutivo de ellas” (A. LLANO, “Hacia una teoría general de la acción”, en D. MELÉ (coord.), *Ética, en el gobierno de la empresa. V coloquio de ética empresarial y económica*, Pamplona, Eunsa, 1996, p. 309).

39 En este planteamiento se sigue la propuesta de Anscombe, quien en su célebre artículo “Modern Moral Philosophy” mostraba la necesidad de elaborar una adecuada “psicología moral” (es decir, lo que ahora se conoce como teoría de la acción) antes de proseguir con la reflexión moral. Lo cual no supone, como a veces se ha interpretado, que la ética quede supeditada a la teoría de la acción, sino que subraya la necesidad de delimitar metodológicamente el ámbito propio de cada disciplina, algo especialmente necesario en un contexto filosófico impregnado de utilitarismo, como el que conoció Anscombe. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, “La filosofía moral moderna”, en *La filosofía analítica y la espiritualidad del hombre*, ed. José María Torralba and Jaime Nubiola, Pamplona, Eunsa, 2005, p. 95 y ss.

más *próximos* (o inmediatos), según se ha explicado ya con el ejemplo de “dar un paseo”.

A la ética, como disciplina normativa, le corresponde evaluar el “tipo de vida” elegido y discriminar los diversos proyectos vitales entre los que el agente puede elegir. Lo cual no significa —de ningún modo— que la ética tenga por objeto exclusivamente los fines últimos, como si se tratara de una especie de intención fundamental, sino que, por la intrínseca relación entre los fines últimos y los próximos, los medios elegidos (las acciones) tienen valor moral propio: cabe decir que la acción que se realiza es la consecución del fin, aquí y ahora⁴⁰. Debe quedar claro que, aunque para comprender una acción concreta resulte imprescindible conocer el fin al que se dirige, el valor moral de la acción no depende meramente del fin para el cual es medio (de modo que si el fin es bueno, la acción sería siempre buena), sino que ésta tiene un significado propio⁴¹.

40 Sobre este doble carácter que posee el fin de la acción, escribe Tomás de Aquino: “Motus voluntatis in finem et in id quod est ad finem, potest considerari dupliciter. Uno modo, secundum quod voluntas in utrumque fertur absolute et secundum se. Et sic sunt simpliciter duo motus voluntatis in utrumque. —Alio modo potest considerari secundum quod voluntas fertur in id quod est ad finem, propter finem. Et sic unus et idem subiecto motus voluntatis est tendens ad finem, et in id quod est ad finem” (*ST*, I-II, q. 12, a. 4, c). Cfr. también ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. María Araujo y Julián Marías Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, 1111b4 – 1113a13.

41 La razón es que la “acción intencional” tiene, a su vez, una estructura medios-fines, pues toda acción se puede descomponer indefinidamente en otras acciones, movimientos corporales, etc. Todos esos “elementos” de una acción se pueden caracterizar como “medios” para un “fin”, que sería el que permite englobarlos y describirlos como pertenecientes a una acción. Esta cuestión, tan importante como compleja, puede ilustrarse con el siguiente ejemplo de Anscombe (cfr. *Intention*, §§ 23-27). Hay un hombre que (A) mueve el brazo arriba y abajo, (B) bombea agua, (C) reabastece el suministro de agua de una casa y (D) envenena a los ocupantes del edificio (porque el agua contiene veneno). La respuesta a la pregunta “¿Qué hace el agente?” no puede ser meramente (A), (B) o (C) —dando por supuesto que él conoce que el agua está envenenada—, sino que puede ser únicamente (D), porque las otras “acciones” (o movimientos) quedan englobadas bajo (D) en una relación medios-fín. La razón es que A, B y C no se eligen como medios para el fin D, sino que son elementos necesarios para realizar D. En el ejemplo propuesto, la intencionalidad sólo aparece cuando A, B, y C se ponen en relación con D. (Desde esta perspectiva, dicho sea de paso, pierde su sentido el intento de identificar “acciones básicas”, según propone Arthur C. Danto en su artículo “Basic Actions” en White, A.R. (ed.), *The Philosophy of Action*, Oxford, Oxford University Press, 1968, pp. 43-58). A su vez, la acción (A-B-C-D) —“envenenar a los ocupantes del edificio”— se puede realizar con vistas a distintos fines. Suponiendo que los habitantes de la casa sean los dirigentes nazis de la Francia ocupada, y que el hombre que bombea es el jardinero, la acción de envenenar se puede realizar con el fin de (E) “vengarse por el maltrato recibido”, (F) “liberar a Francia de la ocupación”, (G) “salvar a los judíos”, etc. Estos fines E, F y G son aquellos por los que D se elige como medio, pero no sirven para describir adecuadamente la acción intencional, porque entre que los nazis de la casa sean envenenados y, por ejemplo, que Francia

3.3. *La conexión de la teoría de la acción, la racionalidad práctica y la ética en el silogismo práctico*

La teoría de la acción, la racionalidad y la ética son disciplinas que comparten un mismo objeto de estudio: la acción humana libre. Cada una de ellas posee un ámbito epistemológico propio, en el que se hace abstracción de algunos elementos, que pertenecen más adecuadamente a un ámbito u otro. Aunque estas distinciones se respeten, ello no debe oscurecer la intrínseca relación que guardan entre sí los tres ámbitos y, por así decirlo, la ordenación teleológica que hay entre las tres disciplinas. En efecto, puede decirse que la teoría de la acción responde la pregunta “¿Qué hace el agente?” ofreciendo una descripción adecuada de la acción: “Hace P”; por su parte, la racionalidad práctica considera la estructura teleológica de toda acción y responde a la pregunta “¿Para qué —o por qué— hace P?” con una respuesta del tipo “Hace P con el fin de Q”; por último, la ética ofrece los elementos necesarios para valorar moralmente los fines y las acciones⁴².

La ordenación teleológica entre las tres disciplinas a las que se ha hecho referencia se advierte claramente al considerar la estructura propia del razonamiento o silogismo práctico, pues en ella se establece la relación que hay entre los tres elementos que intervienen en la génesis de la acción: (a) el deseo de lo que se quiere obtener, (b) la conexión del medio con el fin y (c) la elección del medio⁴³. La conclusión del silogismo es “Hago P” (esto es, la

sea liberada no hay una conexión intrínseca: envenenarles *puede* ser un medio para liberar Francia, pero no es suficiente *por sí mismo*; mientras que poner veneno en el agua tiene como efecto necesario la muerte de los ocupantes, salvo que algo se interponga *accidentalmente*. Para las precisiones que esta cuestión requiere, cfr. J. M. TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Pamplona, Eunsa, 2005, pp. 107-109, 133-143 y 163-166. Allí se relaciona esta cuestión con la de las fuentes de la moralidad y los diversos sentidos de “intención”.

42 Esta tesis se inspira en la comprensión de la acción humana propuesta por Anscombe, aunque ella no la formule en estos términos. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, “Practical Inference”, en R. HURSTHOUSE (ed.), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1992, pp. 1-34 y “Practical Truth”, *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture*, 3, 1999, pp. 68-76. Se trata de una interpretación coherente con el planteamiento general de la ética aristotélica y tomista, al que Anscombe se remite en lo fundamental. Cfr. A. M. GONZÁLEZ, “Moral, filosofía moral y metafísica en Santo Tomás de Aquino”, *Pensamiento*, 56, 2000, pp. 439-467.

43 La teoría aristotélica del silogismo práctico es enormemente compleja. Aquí se propone simplemente una formulación sencilla, en la que se recogen los elementos esenciales. Para una discusión más detallada, cfr. A. W. MÜLLER, *Praktisches Folgern und Selbstgestaltung nach Aristoteles*, Freiburg-München, Alber, 1982, p. 164 y ss.; y A. G. VIGO, *Zeit und Praxis bei Aristoteles. Die Nikomachische Ethik und die zeit-ontologischen Voraussetzungen des vernunftgesteuerten Handelns*, Freiburg-München, Alber, 1996, p. 258 y ss. Algunos silogis-

acción intencional propiamente dicha), mientras que la intención *con la que se hace P* —que aparece en la premisa menor— es “Conseguir Q”. La premisa mayor, a su vez, es la expresión de lo deseado y, por tanto del fin bajo el cual “Hacer P para conseguir Q” adquiere sentido⁴⁴. Por ejemplo:

- (1) Yo deseo (o debo)⁴⁵ curar a este enfermo
- (2) Dar tal medicación es un modo de curar a este enfermo
- (3) Por tanto, debo (o deseo)⁴⁶ darle esta medicación; y se la doy

La racionalidad práctica se ocupa propiamente de la relación que hay entre (2) y (3), es decir, de la correspondencia entre el medio (la acción) que se elige y el fin propuesto. Su misión consiste en determinar la verdad de “P es un medio para el fin Q” o, si se prefiere, “P es el mejor medio para el fin Q”. En este sentido, la racionalidad práctica se ocupa de la verdad de la premisa menor.

Por su parte, la teoría de la acción considera el significado del medio, porque éste posee un significado —una intención— propio, independiente de su referencia al fin⁴⁷. Así, por ejemplo, si en una situación de escasez de re-

mos prácticos ilustrativos de lo que aquí se expone son los que aparecen en Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1147a4-28 y en *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez Madrid, Gredos, 1983, 434a17-19.

44 Esta explicación es deudora de la conocida distinción que hace Anscombe entre dos sentidos de intención: como “acción intencional” e “intención *con la que se hace la acción*”, que se corresponde, *grosso modo*, con la que hay entre *finis operis* y *finis operantis*, aunque el sentido exacto de este par de conceptos sea discutido entre los exégetas de la obra de Tomás de Aquino. Cfr. J. M. TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, 129-133; S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire*, Editions Universitaires Fribourg Suisse, Fribourg, 1986, pp. 42-43; A. M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza*, pp. 399 y 443.

45 Aunque la premisa mayor pueda estar formulada en forma imperativa: “Yo debo...”, no se trata de un juicio normativo, sino de una expresión desiderativa que recoge la descripción de lo querido. El deseo no es resultado del razonamiento, sino su desencadenante. El contenido de lo deseado queda recogido en esa premisa. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, § 35, 41.

46 Este “deber” no es la expresión de un imperativo moral, sino de la fuerza que posee la conclusión del silogismo, presupuesto el deseo inicial. Si realmente deseo curar a este enfermo y la (mejor) forma de hacerlo es darle esta medicina, hay una necesidad racional de que lo haga. La obligatoriedad moral aparecería propiamente en la cuestión de si realmente “debo” querer curar a este enfermo (la respuesta obvia es que sí, pero se encuentra en un nivel distinto). Según se ha explicado ya, no se trata de dos cuestiones *completamente* independientes, pero tampoco idénticas.

47 En este sentido, Anscombe llega a hablar de la “intención encarnada [*embodied*]” en la acción. Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, “You Can Have Sex without Children”, en G. E. M. ANSCOMBE,

cursos “dar tal medicación” a este enfermo requiere necesariamente privar a otro de ella, la acción de suministrar el medicamento no puede describirse *exclusivamente* como “dar una medicación para curar a este enfermo”, sino que debe hacer referencia a “privar de una medicación a otro enfermo que la necesita menos y puede esperar, para curar a ese otro enfermo más grave”. O, por emplear un ejemplo clásico: el de Robin Hood. Aunque el fin de sus hazañas en los caminos de Inglaterra fuera “ayudar a los pobres”, eso no supone que la descripción adecuada de sus acciones deje de ser “robar” (a los ricos). Su acción es “robar para ayudar a los pobres”.

A la teoría de la acción le corresponde establecer la verdad de la descripción que se hace de la acción. Pero, y esto resulta fundamental, la verdad de esa descripción —es decir, que sea una descripción *adecuada*— no implica que la conclusión del silogismo sea verdadera⁴⁸. Dicho de otro modo: para determinar la verdad de la conclusión no basta con describir lo que hace el agente (“Hace P”), y asegurar que P es un medio para Q, puesto que la verdad de la conclusión depende *también* de la verdad de la premisa mayor. Para que una acción sea verdaderamente buena (y no meramente eficaz) debe serlo también el deseo que la motivaba y, por tanto, el fin para el que es medio⁴⁹.

La ética se encarga propiamente de determinar la verdad de la premisa mayor, es decir, de establecer el valor moral del deseo que desencadenó el silogismo, bien entendido que en dicha valoración se incluyen los medios que a él conducen o mejor dicho, que son aceptables para alcanzarlo: la elección de un medio moralmente malo es incompatible con la bondad del deseo del fin que se pretende alcanzar con él. Esta valoración sólo es posible a la luz de elementos y principios externos al campo epistemológico propio de la teoría de la acción y la racionalidad práctica. Al preguntarse por el tipo de vida que es “bueno” hay que considerar la naturaleza del viviente en cuestión y aquello que le conviene, le perfecciona y contribuye a su plenitud. La teoría de la ley

Collected Philosophical Papers, III, p. 86; y “Medalist’s Address: Action, Intention and ‘Double Effect’”, *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 56, 1982, pp. 12-25.

48 Al igual que hay verdad práctica, también cabe la falsedad práctica, y en ambos casos se trata de la conclusión del silogismo práctico. Cfr. J. GARCÍA-HUIDOBRO, “Practical truth and practical falsehood in Thomas Aquinas”, en A. N. GARCÍA, – M. ŠILAR, – J. M. TORRALBA, (eds.), *Natural Law: Historical, Systematic and Juridical Approaches*, Cambridge Scholars Publishing, 2008, pp. 43-64. Y esto tanto si se considere la verdad práctica como la verdad del último juicio práctico sobre la acción (según parece sostener García-Huidobro) o como la verdad de la propia acción (como aquí se hace). Se trata de una cuestión distinta.

49 Cfr. A. G. VIGO, “Die aristotelische Auffassung der praktischen Wahrheit”, *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, 1998, pp. 285-308.

natural pretende ofrecer una respuesta a esta cuestión, tomando como referencia las tendencias naturales del ser humano.

Al margen de la concreta respuesta que la ética ofrezca acerca del “contenido” de la vida buena, lo que aquí se ha querido subrayar es que la estructura de la racionalidad práctica es intrínsecamente moral, en el sentido de que la verdad del razonamiento práctico no se limita a la corrección formal de la relación entre las premisas y la conclusión, sino que requiere también la determinación de la verdad de la premisa mayor, esto es, la moralidad del deseo y del tipo de vida del que éste surge. En todo razonamiento práctico se presupone ya alguna respuesta acerca de la verdad de la premisa mayor⁵⁰. Ciertamente, el médico ofrece la medicina al enfermo porque lo desea y lo considera bueno, y eso bastaría para establecer la corrección formal del silogismo, pero si el médico no considerara que preservar la salud es algo (moralmente) bueno —en el sentido de que forma parte del bien humano— y que llevar un modo de vida que procura la preservación de la salud es mejor que desentenderse de ella, no surgiría el deseo ni, por tanto, se desencadenaría el razonamiento práctico que concluye en la elección de la acción (o, más propiamente, en la acción misma).

Desde esta perspectiva, el que, tal y como se ha mostrado, en la racionalidad se opere bajo las categorías de bien y mal, no es más que una consecuencia —así como un indicio claro— de lo siguiente: toda acción se explica, en último término, por referencia a la *toma de postura moral* del agente, porque toda acción humana libre —toda *práxis* en sentido propio— se elige como un modo de hacer realidad una vida lograda.

4. Conclusión

A lo largo de esta comunicación se ha intentado poner de manifiesto el ineludible carácter moral de la acción humana. Se ha pretendido mostrar que la moralidad, con su radical valencia de bien y mal, comparece en la acción humana y en el ejercicio de la razón práctica. Si la acción humana está cargada de moralidad es porque se trata de una acción racional. Como es sabido, en la ética clásica la regla que regula la acción en las situaciones concretas sólo puede provenir de la razón. La buena acción —y el bien moral— expresan precisamente la conformidad de la voluntad a ese *ordo rationis*. No obstante, dicho orden de la razón posee elementos de *naturalidad*

50 Cfr. G. E. M. ANSCOMBE, “Practical Inference”, p. 33. Allí considera la relación que hay entre la corrección (*soundness*) del razonamiento y su verdad (*truth*).

(primeros principios de la razón práctica, preceptos de la ley natural, inclinaciones naturales) que contribuyen y consolidan la puesta en obra de la buena acción. Una racionalidad —en sentido “fuerte”— no puede divorciarse de ninguno de estos elementos, puesto que todos ellos coadyuvan a comprender con mayor claridad qué significa *la toma de postura moral* como disposición constitutiva de la acción humana y no como algo que adviniera, sobre la acción, de modo posterior y subsidiario.

El discurso de la ética no puede renunciar a su pretensión de *universalidad*. En efecto, no se trata de decir simplemente “esto es bueno para mí” sino que pretende —y permite— dar motivos para definir qué es lo verdaderamente bueno para el ser humano. No se trata de propugnar actitudes dogmáticas u homogeneizadoras, bien entendido que, en realidad, sólo el ejercicio de la razón práctica en su sentido fuerte permite superar esas derivas. Por ello, aunque quizá sea difícil concluir “qué es lo bueno para el ser humano”, no se puede renunciar a esta empresa, pues ello implicaría renunciar a la racionalidad. La racionalidad “débil” no es ni siquiera una opción *razonable*: la racionalidad práctica, o es moral o no es ni siquiera racional.

En este contexto, el primer principio de la moral opera como síntesis de lo que se ha ido exponiendo. En efecto, el razonamiento práctico opera, tendiendo a fines, bajo las categorías de lo bueno y de lo malo. La relación del primer principio con el resto de los principios de la ley natural reafirma lo que se ha explicado hasta aquí, puesto que la ley natural trata de dar respuesta a la pregunta por el bien humano. Que haya principios “primeros” y “segundos” es significativo, pero también lo es que —en la realidad, al margen de los estudios académicos o de la metareflexión— los primeros no se den sin los segundos, precisamente porque todo razonamiento práctico hace referencia a fines de la vida (con contenido).

La vigencia del primer principio en el ámbito propio de la teoría de la acción ha permitido mostrar que no es meramente algo *impuesto* desde el campo de la ética, como si se tratara de un principio *necesario* del uso práctico de la razón (lo cual tampoco sería, en sí mismo, malo o reprochable). Más bien sucede que el primer principio formula el *orden* propio y *natural* de la acción humana: que el bien ha de hacerse y el mal ha de evitarse. De este modo, puede afirmarse que el estudio de la acción humana confirma que lo enunciado en el primer principio es verdad.

Todo lo cual, finalmente, permite afrontar el diálogo acerca de cuestiones morales y políticas en un contexto distinto. Aunque quepa discutir acerca del contenido del bien humano, es decir, acerca de cuál sea la mejor clase de

vida, de lo que ya no puede haber duda es de que ésta es la pregunta relevante, la que se debe tratar de responder. De esta manera, se reintroduce la dimensión moral en los debates contemporáneos y se recupera una idea que nunca se debería haber perdido: discutir sobre cuestiones éticas no es otra cosa que preguntarse por su verdad y moralidad. Dar esto por supuesto, supone compartir ya un terreno que hará posible el diálogo y la confrontación de las diversas soluciones que se proponen. En esta situación, además, será posible sopesar los argumentos por su racionalidad y no meramente por el poder, la fuerza o el interés de quien los propone.

SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN DISCURSIVA Y RETÓRICA DE LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA*

Francisco Arenas-Dolz
Universitat de València

Variante norteamericana de las teorías alemanas de la acción comunicativa, la democracia deliberativa, que ha alcanzado un gran respaldo especialmente en el ámbito académico, representa en la actualidad una alternativa neo-kantiana al modelo de democracia liberal. Este modelo ha sobrepasado tanto a la democracia participativa como al comunitarismo y está personificada hoy día por la ética discursiva de Habermas y por Rawls y sus seguidores. Ambos defensores de este modelo deliberativo, de matriz kantiana, niegan que su teoría sea una teoría comprensiva —o “metafísica”— más, pese a contar con concepciones de la “razón pública” y de la “libertad moral” que dependen de tales visiones comprensivas, por lo que ambos teóricos excluyen de sus planteamientos a Aristóteles, al considerarlo defensor de un cierto “esencialismo”.

No pretendo defender que Aristóteles fuera un partidario *avant la lettre* de la democracia deliberativa. Sin embargo, Aristóteles nos proporciona en su *Retórica* un marco excelente para pensar en la deliberación (*boúleusis*) como una práctica propia de la *esfera pública*, que en muchos aspectos va más allá del modelo deliberativo moderno¹. Tampoco sostendré que una valoración de Aristóteles demuestre que no sirve para nada la teoría de la democracia deliberativa. De hecho, en muchos sentidos el modelo deliberativo de democracia supone una clara mejora respecto de otros prominentes modelos con-

* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2007-66847-C02/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea, y está parcialmente basado en mi tesis doctoral, *Hermenéutica, retórica y ética del lógos. Deliberación y acción en la filosofía de Aristóteles*, Universitat de València, Valencia, 2007, dirigida por Jesús Conill.

1 S. BICKFORD, *The Dissonance of Democracy: Listening, Conflict, and Citizenship*, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1996, pp. 41-53.

temporáneos de democracia. El modelo deliberativo nos proporciona una alternativa tanto a la “charla de los derechos” (*rights talk*) liberal, como a las exageraciones comunitaristas, en sus distintas modalidades: la filosofía de la virtud de MacIntyre, originalmente aristotélica y en la actualidad tomista; la ontología de la comunidad de Sandel, la antropología hermenéutica de Taylor, la pretensión de Nussbaum de fundar una “democracia social aristotélica”, los intentos sociológicos de Bellah, la teoría de la justicia de Walzer, el “liberalismo posmoderno” de Rorty y los planteamientos de Etzioni. Además, un modelo deliberativo de democracia nos permite cuestionar no sólo concepciones excesivamente *espiritualizadas* del “activismo”, “la política” o “la ciudadanía”, tan caras a los defensores de un modelo de democracia participativa.

Aristóteles plasma sus consideraciones sobre la deliberación en un estilo que no es ni un *esencialismo* dogmático o descontextualizado ni tampoco una *idealización* rawlsiana o habermasiana sobre lo que se considera mejor en las prácticas democráticas. La perspectiva aristotélica representa una alternativa *razonable* a este dilema, al presentarnos, más allá de presuntas idealizaciones, un marco teórico plausible no sólo para enfrentar críticamente las creencias y valores más respetables (*éndoxa*) de cualquier sociedad, sino también para repensar de manera más precisa que otras teorías modernas el papel del carácter (*ēthos*) y de los afectos (*páthos*) en la deliberación.

La *Ética Nicomáquea* y la *Política* aristotélicas no constituyen en absoluto un depósito de verdades inmutables, sino que en estos textos se encuentra el marco general para una reflexión sobre la filosofía práctica basado en razonamientos que nos permiten llegar a conclusiones que pueden informar la discusión pública y, al hacer esto en un lenguaje ni esencialista ni normativo, nos impulsa a la reflexión continua y a la revisión constante de nuestras creencias. Considero pues el marco aristotélico más plausible, práctico y abierto que el ofrecido por muchas de sus alternativas contemporáneas. Este marco es *teleológico*, lo cual implica que no es meramente fáctico, pues no sólo trata de *explicar* los fenómenos particulares en base a definiciones adecuadas, sino que además incluye la exigencia de *comprender* y relacionar estos fenómenos con el todo del que forman parte. Por todo ello es posible afirmar que el marco *hermenéutico* que Aristóteles nos proporciona es un marco *crítico*: parte de nuestra inherente estructura biológica, aunque no entendida de un modo determinista, sino más bien como una fuente *potencial*

desde la cual resolver *problemas*, configurar *capacidades* y moldear *inclinaciones*².

En la *Ética Nicomáquea* ilustra Aristóteles la naturaleza de la deliberación³. En primer lugar indica el objeto de la misma, que es el terreno de la ética y la política y, de modo particular, las acciones que en este campo dependen de nosotros y no se pueden determinar en función de una ciencia (*epistēmē*), sino que pertenecen al ámbito de aquello que sucede por lo general de cierta manera (*hōs epì tò poly*)⁴. Es por eso que la deliberación se distingue del razonamiento científico. Aristóteles pone así los cimientos para el estudio de la deliberación desde un punto de vista ético y no solamente técnico. La deliberación no es algo que se realice en abstracto sino que siempre se concreta en una elección particular. Frente a aquellos autores que interpretan que los medios sobre los cuales se delibera son universales⁵, lo que les lleva a reducir la deliberación a un cierto “silogismo práctico”, no parece que la deliberación verse sobre lo universal. El esfuerzo aristotélico se dirige a marcar la especificidad de la inteligencia deliberativa, orientada hacia la acción, frente a la inteligencia especulativa⁶, subrayando la existencia de una forma de racionalidad de lo contingente.

Las acciones humanas son intencionales, en el sentido de que son voluntarias (*hekōn*), es decir, es el agente quien tiene el poder de actuar o de no hacerlo en el momento de la acción. También, como el ser humano, otros animales son capaces de realizar acciones voluntarias, puesto que la potencia motriz no es ni la razón ni la voluntad, sino el deseo (*ōrexis*), que es común a todos los animales⁷. El intelecto práctico presenta al alma a través de la imaginación (*phantasia*) un objeto de acción que se considera subjetivamente como un bien. Para que este objeto se convierta en principio de movimiento es necesaria la intervención de la facultad desiderativa que convierta el objeto

2 A. CORTINA, “La reconstrucción de la racionalidad práctica. Más allá del procedimentalismo y el sustancialismo”, *Estudios Filosóficos*, 104, 1988, 166-193; Ead., “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, *Isegoría*, 13, 119-134; Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Tecnos, Madrid, 2007.

3 ARISTÓTELES, *EN* III 3, 1112a 18-1113a 14.

4 ARISTÓTELES, *EN* III 3, 1112a 21-31, 1112a 34-b 11.

5 E. BELGUM, *Knowing Better: An Account of Akrasia*, Garland Press, Nueva York, 1990, p. 210.

6 ARISTÓTELES, *EN* VI 1, 1139a 10-11.

7 ARISTÓTELES, *An.* III 10, 433a 32-33.

representado en fin. Así, Aristóteles puede afirmar, contra Demócrito, que todos los animales se mueven por elección (*proairesis*) o intelección (*noēsis*)⁸.

Pero, en mayor medida que otros animales, nuestros deseos son resultado del aprendizaje y del carácter (*ēthos*) más que una reacción heredada biológicamente. La elección reside en una percepción que responde con flexibilidad a la situación concreta. La persona de experiencia no intenta hacer frente a una situación nueva con el solo intelecto. Más bien aprovecha los deseos informados por la deliberación y la deliberación informada por los deseos y responde correctamente con la pasión y con la acción. La elección es una capacidad en la frontera entre lo intelectual y lo pasional la cual comparte la naturaleza de ambos: se puede caracterizar como deliberación desiderativa o deseo deliberativo. De hecho, Aristóteles define al hombre como “inteligencia deseosa” o “deseo inteligente”⁹. Sin embargo, la elección, que indica no sólo la intención y el propósito para actuar sino también la elección que aboca necesariamente en la acción, es una operación del intelecto práctico que vuelve eficaz la voluntad llevándola hasta la acción (*prâxis*) e incluye el deseo, razonable (*boulesis*) o no, y una deliberación (*bouleusis*) sobre los medios para alcanzar el fin que aquel propone¹⁰. La elección es un ‘deseo deliberado’ (*bouleutiké orexis*)¹¹. Frente a aquellos autores que consideran el concepto de *proairesis* simplemente como un tipo de deseo, posterior a la deliberación¹², la elección expresa por una parte la transmisión del deseo desde el fin hacia el medio deliberado, mientras que por otra parte implica la exclusión desiderativa de las otras alternativas consideradas en la deliberación.

Por tanto, lo que distingue a las acciones de los hombres del movimiento de los animales no es su intencionalidad. Aristóteles reserva el término “acción” (*prâxis*) para el hombre. A pesar de que los animales poseen sensación (*aisthēsis*)¹³, y consecuentemente experiencia del placer y del dolor, y emiten sonidos como signos y sensaciones, carecen de la capacidad humana de distinguir (*krinō*) entre el bien y el mal, la justicia y la injusticia, y de

8 ARISTÓTELES, *An.* I 3, 406b 24-25.

9 ARISTÓTELES, *EN* VI 2, 1139b 4-5.

10 ARISTÓTELES, *EN* VI 2, 1139a 31-33.

11 ARISTÓTELES, *EN* III 3, 1113a 10.

12 D. J. ALLAN, “The Practical Syllogism”, en *Autour d’Aristote. Recueil d’études de philosophie ancienne et médiévale offert à Monseigneur A. Mansion*, Publications Universitaires de Louvain, Lovaina, 1955, p. 334.

13 ARISTÓTELES, *EN* VI 1, 1139a 10-18.

comunicarse a través de la palabra¹⁴; sólo los seres humanos tienen la capacidad de pensar¹⁵. Por supuesto, Aristóteles es consciente de que la reacción de los animales no es del todo pasiva. Reconoce además la importancia de la percepción sensorial en los animales. Pero insiste en la superioridad de la capacidad crítica del *lógos* humano. Por ello la conducta del animal nunca podrá ser considerada como una acción (*práxis*). Sin el *lógos* sería imposible que se desarrollara el conocimiento humano. Aristóteles establece al comienzo de su *Política* que el hombre es el más social de todos los animales porque posee *lógos*, entendiendo este como la capacidad de deliberar acerca de lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto, para realizar buenas elecciones¹⁶. Tarea de los ciudadanos es pues juzgar qué diferencias potenciar y cuáles rechazar por ser perjudiciales. Poniendo en práctica la deliberación, los ciudadanos tratan de buscar el común acuerdo entre ellos, que da expresión a su pensar y a su sentir, comunicándose unos a otros, para poder desarrollar su vida en común. De este modo, las diferencias potencian el diálogo, el progreso social y la crítica en el marco de la *pólis*¹⁷.

Son necesarios criterios, normas de actuación que permitan al ser humano vivir bien (*eû zēn*), actuar bien (*eû práttein*)¹⁸. La retórica, que es el arte de mover a la acción por medio del *lógos*, consiste en elaborar discursos capaces de convencer sobre qué cursos de acción tomar en un caso u otro. De esta forma la retórica muestra su relación intrínseca con la ética. La retórica nos ofrece los lugares comunes (*tópika*) que nos proporcionan ideas generales sobre hechos concretos, principios de actuación que nos permiten tomar decisiones racionales. Estos criterios no se mueven en el terreno de la *epistēmē*, pero tampoco en el de la mera *empeiría*. De hecho, el desarrollo de una retórica absolutamente desligada de la ética y, también, de los principios que rigen la elaboración de los razonamientos es la que generará una mala retórica, únicamente preocupada por la ornamentación de del discurso¹⁹.

Para Aristóteles, la retórica tiene que ver con “aquellas materias sobre las que *deliberamos* y para las que no disponemos de artes específicas, y ello en relación con oyentes de tal clase que ni pueden comprender sintéticamente en presencia de muchos elementos ni razonar mucho rato seguido. De cualquier

14 ARISTÓTELES, *Pol.* I 2, 1253a 10-18.

15 ARISTÓTELES, *An.* II 3, 414b 18-19, 415a 7-9; III 3, 427b 6-14.

16 ARISTÓTELES, *Pol.* I 2, 1253a 7-19.

17 S. S. SALKEVER, *Finding the Mean*, cit., pp. 166-167.

18 ARISTÓTELES, *EN* I 8, 1098b 21.

19 A. ABIZADEH, “The Passions of the Wise: *Phronēsis*, Rhetoric, and Aristotle’s Passionate Practical Deliberation”, *The Review of Metaphysics*, 56, 2002, pp. 267-296.

forma, deliberamos sobre lo que parece que puede resolverse de dos modos, ya que nadie da consejos sobre lo que él mismo considera que es imposible que haya sido o vaya a ser o sea de un modo diferente, pues nada cabe hacer en esos casos”²⁰. Subrayo en esta definición tres aspectos: 1) la necesidad de deliberación ante lo que no se presenta como obvio, de fácil resolución o factible de ser resuelto en el campo de otros saberes; 2) los límites propios de la naturaleza humana para dar solución a determinadas cuestiones; 3) el carácter probable de aquello sobre lo que se delibera. No se delibera sobre lo imposible ni tampoco sobre lo posible causal o natural, sino sobre aquello que depende de nuestra voluntad y que puede ser de otro modo. Aristóteles, consciente de que el conocimiento humano se basa más en opiniones fundadas que en verdades demostrables, considera que el rigor deductivo de la demostración lógica difícilmente puede aplicarse a la resolución de asuntos cotidianos en los que se delibera sobre conflictos prácticos. De este modo, la incorporación de la deliberación en el ámbito de la acción moral implica abandonar definitivamente el criterio de científicidad como único parámetro de juicio.

Desde una perspectiva aristotélica, una buena retórica —una retórica ética— es aquella que 1) tiene como objetivo proporcionar los medios de credibilidad (*písteis*) adecuados a cualquier argumento: *lógos* (la coherencia misma del discurso), *páthos* (los afectos que el orador es capaz de transmitir) y *ēthos* (la credibilidad y la confianza del orador), permitiendo así al orador sintonizar con la audiencia; 2) trata de lo convincente, no de lo cierto, por lo que se basa en entimemas, es decir, en razonamientos deductivos basados “en verosimilitudes y en indicios”, que constituyen “el cuerpo de la convicción”, no para presentar medias verdades ni para persuadir, sino porque las premisas de la argumentación no pueden ser verdaderas ni falsas, sino solo probables, a diferencia de la ciencia, que utiliza los silogismos, formados por premisas absolutas que conducen automáticamente a conclusiones ciertas; 3) proporciona a la audiencia los criterios para poder realizar una elección informada, justa; 4) está atenta a las experiencias y valores en los que se originan nuestras creencias; 5) es capaz de evitar la instrumentalización de los otros, en la medida en que incrementa nuestro conocimiento de los otros; 6) es el arte de dar buenas razones, consciente de que para explicitar razones hay que saber las cosas, hay que saber las consecuencias de lo que se dice; 7) entiende por *diálogo* la búsqueda conjunta y encuentro final de una verdad, consciente de que no hay diálogo si no hay predisposición, si no hay un crédito recíproco,

20 ARISTÓTELES, *Rhet.* I 2, 1357a 2-8.

proveniente de la confianza que pueden generarse mutuamente los dialogantes, o de un interés por la diferencia que cada uno aporta; 8) es capaz de garantizar el asentimiento, porque cualquier persona razonable debería estar convencida de lo que se ha dicho; 9) nos proporciona reflexiones y experiencias aprovechables para las situaciones concretas, a menudo imprevistas, que se presenten. Esas reflexiones y experiencias pueden quizá asemejarse a las reglas técnicas, pero no son más que meros consejos o advertencias. Se trata de recomendaciones o indicaciones de aquello que debe tenerse en cuenta o aquello en lo que se debe pensar para actuar en situaciones; 10) requiere que el orador exponga las ideas de una manera clara, ordenando bien sus palabras. El discurso resulta brillante cuando sus gestos brotan con fuerza y espontaneidad. Toda buena retórica incluye también el conocimiento del oyente a quien uno se dirige. Una buena retórica tiene también en cuenta al receptor, destinatario del discurso, que es quien decide si la información recibida puede o no ser validada. Así, un elemento clave sobre el que se construye una buena retórica es el carácter (*ēthos*) del orador. Para valorar la credibilidad que transmite el orador, el oyente considera las palabras y acciones pasadas y presentes del orador. Sin una buena retórica, la educación sentimental, la educación moral en general, resulta imposible. El educador no sólo debe inculcar verdades, tiene también que hacerlas amables. Frente a cualquier pretensión de neutralidad axiológica, una buena retórica es el arte de sintonizar, no de manipular; 11) es una buena narración, verosímil (*eikós*), capaz de arrojar nueva luz sobre la realidad, trasladando las posibilidades de encontrar sentido más allá de lo real. Una buena retórica es capaz de suscitar la imaginación (*phantasia*) a través de la narración de los relatos (*mythoi*) del pasado, que constituyen la memoria de la comunidad. Una buena retórica consiste así en la interpretación de lo vivido. Una buena retórica requiere por tanto imaginación (*phantasia*) y conciencia del momento oportuno para actuar (*kairós*); 12) es consciente de que la democracia es la condición de posibilidad del nacimiento y desarrollo de la retórica. Una buena retórica defiende el derecho de libre expresión de toda persona, de modo que no todas las opiniones resultan igualmente respetables. Si la oratoria política actual no es ya, como la de Aristóteles, una oratoria para reflexionar sobre acciones a emprender o decisiones que tomar en el futuro, sino una oratoria para obtener un consenso social y político sobre decisiones ya previamente tomadas, como ocurre en una democracia representativa, nuestras posibilidades de actuación en defensa de nuestros derechos pasan por conocer el uso del lenguaje y poder así analizar el discurso para discernir qué implica, resalta u oculta.

El discurso acerca de lo bueno y lo malo, lo útil y lo inútil, lo justo y lo injusto constituye el objeto de la retórica deliberativa aristotélica²¹. La retórica permite que los seres humanos puedan razonar sobre su actuación, coordinándola mutuamente y buscando fines comunes. En este sentido es posible afirmar, desde una perspectiva aristotélica, que la retórica es esencial al ejercicio de la ciudadanía²². La retórica posee una clara dimensión política, social, ciudadana: el arte retórico debe ser útil para el ciudadano. Se comprende así la gran importancia de la retórica, y más en una sociedad preocupada por defender la pólis, que es tarea de todos los ciudadanos. Se entiende pues la retórica como una facultad humana general indispensable para la convivencia política.

Considero que el ejercicio democrático de las sociedades modernas exige que la retórica y la argumentación retornen al mundo de los asuntos civiles, judiciales y económicos pero, en primer lugar, al ámbito educativo. Dos son los pilares que sustentan esta idea de formación retórica: una ciudadanía activa y una cultura crítica. La democracia necesita de un estado “democrático”, pero también de ciudadanos informados, vigilantes y activos, así como de instituciones y asociaciones que tutelen la transparencia del estado, especialmente a través de las instituciones que regulan la opinión pública. La democracia es comunicación y se funda en la comunicación. La articulación de la comunicación es el elemento clave, el aspecto más decisivo en la democracia. De ahí la necesidad de repensar constantemente la democracia y de re proyectarla siempre desde un marco ideal que le permita actuar como principio regulativo desde el cual realizar una crítica constante a los modelos reales de democracia. Además, educar ciudadanos auténticos —*homines boni dicendi periti*, según la definición catoniana del orador— no significa formar especialistas en un sola materia, sino apostar por un modelo de educación capaz de aunar prudencia y sabiduría, el cual encuentra en la tradición humanista —y, en particular, en la retórica— una de sus mejores aliadas.

21 ARISTÓTELES, *Rhet.* I 4-8, 1359b 19-1366a 22.

22 J. L. RAMÍREZ, “Tópica de la responsabilidad”, cit., pp. 235-237.

INTENTIONALITY, NORMATIVITY AND COMMUNALITY IN KANT'S REALM OF ENDS

Stijn Van Impe & Bart Vandenameele
Ghent University

1. Introduction

In the *Groundwork of the Metaphysics of Morals* Kant claims that there is *only one* unconditionally demanding moral law or categorical imperative (CI) (G 4:421, 4:436)¹. Nevertheless, he distinguishes several (kinds of) formula's of CI: (i) the formula of a *universal law* (FUL): "act only in accordance with that maxim through which you can at the same time will that it become a universal law" (G 4:421)², (ii) the formula of *humanity as end in itself* (FH): "so act that you use humanity, whether in your own person or in the person of any other, always at the same time as an end, never merely as a means" (G 4:429)³, (iii) the formula of *autonomy* (FA): "to act only so that the will could regard itself as at the same time giving universal law through its maxim" (G 4:434)⁴, and (iv) the formula of the *realm of ends* (FRE): "act in accordance with the maxims of a member giving universal laws for a merely possible kingdom of ends" (G 4:439)⁵. In summarizing his account of CI, Kant repeats his claim that these different "ways of representing the principle of morality"

1 All page references are to I. KANT, *Gesammelte Schriften*, edited by the Royal Prussian (later: German) Academy of Sciences, Berlin: de Gruyter, 1900–. Used abbreviations: Ak: Academy edition, CPR: *Critique of Pure Reason*, CPJ: *Critique of the Power of Judgment*, G: *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, LE: *Lectures on Ethics*, LPR: *Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion*, MM: *The Metaphysics of Morals*. All translations are taken from *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, edited by Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge: Cambridge University Press, 1995–.

2 See also G 4:402, 4:434, 4:437, 4:438; MM 6:389; LE 27:469.

3 See also G 4:433, 4:436, 4:437, 4:438; MM 6:236, 6:410, 6:462.

4 See also G 4:431, 4:432, 4:440, 4:447; LE 27:469.

5 Alternatively: "Every rational being must act as if he were by his maxims at all times a law-giving member of the universal kingdom of ends" (G 4:438).

are to be seen as “only so many formulae of the very same law”, but at the same time he adds that “there is nevertheless a difference among them” (G 4:436). This difference concerns the fact that FRE implies a “complete determination” of CI referring to the harmonization of “all the maxims from one’s own lawgiving [to] (‘zu’) a possible kingdom of ends” (G 4:436).

In this paper we assess the notions of intentionality, normativity and communality in Kant’s ‘realm of ends’. We first argue that FRE reveals not only the commonly acknowledged deontological nature of Kant’s ‘practical reasons’ ethics, but also its essentially *teleological* nature, i.e., its intentional commitment to ends, secondly that FRE, by uniting FUL, FH and FA, grounds a *social* and *communal* morally normative *practice*, and thirdly that FRE requires us to take up an auto-reflexive as well as an *intersubjective* stance in evaluating the moral legitimacy of one’s intentions and (inter)actions.

2. Intentionality

Let us first analyse what Kant understands by a ‘realm of ends’, as it will allow us to reevaluate the *teleological* dimension—here understood as the intentional commitment to ends—of Kant’s so-called deontological ethics. Kant defines the ‘realm of ends’ (‘Reich der Zwecke’) as “a whole of all ends in systematic connection (a whole both of rational beings as ends in themselves and the ends of his own that each may set himself)”, and adds that “all rational beings stand under the *law* that each of them is to treat himself and all others *never merely as means* but always *at the same time as ends in themselves*”. This leads to “a systematic union of rational beings through common objective laws, that is, a kingdom, which can be called a kingdom of ends (admittedly only an ideal) because what these laws have as their purpose is just the relation of these things to one another as ends and means” (G 4:433).

The ‘realm of ends’ is not merely the union of all rational beings as ‘ends in themselves’, i.e., as ‘persons’ having an incomparable, absolute and ‘inner’ worth instead of a merely comparative ‘price’, but also of “the ends of his own that each may set himself”. This ‘double’ sense of the ‘realm of ends’ is crucial, but is sometimes understated or misconceived even by influential authors such as Rawls (2000) and Hare (1963)⁶. Thus,

6 Rawls takes the ‘realm of ends’ as expressing the idea of a “moral commonwealth” in which we view ourselves as equal “legislators [...] of the public moral law”, but as such leaves out

the 'realm of ends' has a twofold sense for it concerns not only the systematic connection of all rational beings, but also the systematic connection of all their ends. By the latter, Kant refers to those ends that can be called 'morally legitimate', i.e., ends that are directly entailed by the moral law ('ends *as duties*') or ends that are at least not contradictory to or inconsistent with the moral law. In this 'broader' sense, the 'realm of ends' does not by definition exclude the striving for non-moral ends as long as these do not interfere or conflict with the moral law. In the 'stricter' sense, the ends involved are those that *necessarily* belong to the 'realm of ends' because they can be approved and pursued by a community of rational self-legislators. Taking these approaches together, the 'realm of ends' requires both "the *exclusion* of ends that *in principle* cannot be shared between rational beings" and "the *furthering* of ends that unite people (such as those involving mutual respect and mutual aid)"⁷.

Furthermore, Kant claims that the laws of the 'realm of ends' have as their purpose "just the relation of these things to one another as ends and means" (G 4:433). What could this mean? Just as Kant argues in the third Critique that 'organized beings' have to be judged as 'natural ends', whose parts "are possible only through their relation to the whole" (CPJ 5:373), meaning that "each part is conceived as if it exists only through all the others, thus as if existing for the sake of the others and on account of the whole" (CPJ 5:373f), rational beings can only form a 'realm of ends' insofar as their ends harmonize into a 'system', i.e., insofar as their purposes are both mutually consistent and reciprocally supportive, and hence result in a single *unified teleological system*. As Wood argues, "a 'realm' requires a harmony [...] of ends so that the ends of all can be pursued in common"⁸.

the second part of Kant's idea, i.e., the unification of all morally legitimate ends. S. J. RAWLS, *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 2000, p. 204. Hare interprets the 'realm of ends' as "the liberal's ideal" of "a good society" in which the "ends and interests of all are given equal consideration", but downplays the necessity of a *systematicity* and *totality* of all morally legitimate ends, which is essential to Kant's 'realm of ends' (see further below). See R. M. HARE, *Freedom and Reason*, Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 179. For accurate accounts, see e.g. J. H. ZAMMITO, *The Genesis of Kant's Critique of Judgement*, Chicago: Chicago University Press, 1992, p. 319; A. W. WOOD, *Kant's Ethical Thought*, New York: Cambridge University Press, 1999, p. 166; and P. GUYER, *Kant*, London & New York: Routledge, 2006.

7 WOOD, *o.c.*, 1999, p. 169.

8 WOOD, *o.c.*, 1999, p. 166.

In sum, the peculiarity of FRE lies in the fact that it reveals an explicitly intentional commitment to ends, and moreover a *duty* to strive for a harmonious unification of all morally legitimate *ends*. As such, FRE unites as it were both Kant's deontological and teleological ethics, i.e., Kant's ethics as a system of duties and ethics as a system of ends. As Kant states in his *Metaphysics of Morals (Doctrine of Virtue)*: "Ends and duties distinguish the two divisions of the doctrine of morals in general. That ethics contains duties that one cannot be constrained by others [...] to fulfill follows merely from its being a doctrine of *ends*, since *coercion* to ends (to have them) is self-contradictory" (MM 6:381). It is precisely in FRE that *deontology* and *teleology* become intertwined. Therefore we now turn to FRE's normative dimension and its connection to the teleological dimension of CI.

3. Normativity

Kant calls the 'realm of ends' an "ideal" (G 4:433; 4:462) rather than an "idea". While the latter can be defined as a concept of pure reason, an "ideal" concerns the "representation of an individual being as adequate to an idea" (CPJ 5:232), or "the idea not merely in *concreto* but in *individuo*, i.e., as an individual thing which is determinable [...] through the idea alone" (CPR A:568; B:596). Although being a determinable individual thing, an ideal stands like an 'archetype' ('Urbild') that completely determines its copies: "just as the idea gives the rule, so the ideal [...] serves as the original image for the thoroughgoing determination of the copy" (CPR A:569; B:597). In this respect, Kant mentions the ideal of the stoic sage as an exemplar designing an image of complete conformity with the idea of wisdom. Thus, while virtue is an *idea* of reason generating *rules* for moral judgment, the stoic sage is an *ideal* serving as a *unique standard* or *model* to shape our moral conduct: "we have in us no other standard for our actions than the conduct of this divine human being, with which we compare ourselves, judging ourselves and thereby improving ourselves, even though we can never reach the standard" (CPR A:569; B:597). Likewise, the 'realm of ends' can be interpreted as the only *ideal* of reason with which to compare our human *relations* and *interactions*: it serves for designing a vivid image of what would be a perfect *social moral practice*, the concept of which is "complete in its kind, in order to assess and measure the degree and the defects of what is incomplete" (CPR A:570; B:598).

Moreover, Kant also assesses the 'realm of ends' in terms of a "practical idea" by opposing it to the 'realm of nature'⁹. Kant makes it clear that the former concerns not "a theoretical idea for explaining what exists", but rather "a practical idea for the sake of bringing about, in conformity with this very idea, that which does not exist but which can become real by means of our conduct" (G 4:436, footnote). Hence, it is obvious that Kant takes the 'realm of ends' as a *normative or constructive* idea of practical reason to model the natural world as it ought to be. Further, Kant argues that, while the 'realm of nature' is only possible on the basis of *heteronomous laws* of "externally necessitated efficient causes", the 'realm of ends' is merely possible through *autonomous maxims*, i.e., "rules imposed upon oneself" (G 4:438). As Kant puts it in his lectures: "If I picture to myself a kingdom of natural things, [...] then that is the kingdom of nature under heteronomy. But I can also picture a kingdom of purposes with autonomy, which is the kingdom of rational beings, who have a general system of ends in view. In this realm, we consider ourselves as those who obey the law, but also as those who give laws." (LE 29:629).

Yet, Kant does not only oppose the 'realm of ends' to the 'realm of nature', but also contends that the former has to be conceived "by analogy with" the latter. This analogy can be interpreted in a twofold way. First, from a general point of view, the analogy concerns the fact that while the 'realm of ends' is governed by laws of freedom and the 'the realm of nature' is governed by mechanical laws of causality, both display a kind of basic universal lawfulness —be it deterministically or intentionally. Secondly, in light of the *Critique of Teleological Judgment*, the 'realm of ends' can be conceived by analogy with the 'realm of nature' provided that the latter be *judged* as a *teleological unified system* rather than as a merely *mechanical aggregate*¹⁰. Just as the whole of nature has to be judged as mutually cooperative in producing the ultimate end of nature (culture), the 'realm of ends' has to be understood as an archetypal world wherein all rational beings cooperate in order to establish a practically reason-based a priori end, i.e., the harmonious consistency of all morally legitimate ends. This analogy leads us back to the teleological dimension of Kant's 'realm of ends', which we discussed above, i.e., its commitment

9 It remains puzzling why Kant assesses the 'realm of ends' alternatively in terms of an "ideal" (G 4:433; 4:462) and a "practical idea" (G 4:436, footnote) and how this twofold assessment is to be understood.

10 On Kant's interpretation of 'system' versus 'aggregate' see especially the *First Introduction to the Critique of the Power of Judgment* (Ak 20:203, 20:206, 20:208-9, 20:247-248).

to establish such a harmonious consistency. Combined with the normative dimension of the ‘realm of ends’, it becomes obvious that FRE expresses a demand to act from moral laws (FRE’s normative dimension) and with an explicit commitment to realise a harmonious unification of rational lawgivers and their morally legitimate ends (FRE’s teleological dimension). In the following section we argue that this demand can only be fully appreciated if the communal and intersubjective dimensions of Kant’s FRE are explicitly taken into account.

4. Intersubjectivity and Communal

As already mentioned, Kant relates FRE to the “complete determination” of CI with which all maxims have to comply, stipulating “that all maxims from one’s own lawgiving are to harmonize [to] (‘zu’) a possible kingdom of ends” (G 4:436). As Kant argues, FRE unites both (i) the *form* of the maxims consisting in their universality, so that maxims have to be chosen as if they held as universal laws, and (ii) the *matter* or absolute end of the maxims, which is related to the demand that the rational being as end in itself has to serve as the limiting condition of all merely relative ends (G 4:436). Obviously, form and matter refer to FUL and FH respectively. However, FA is also incorporated into FRE as is proven by adding “from one’s own lawgiving”. By connecting FUL, FH and FA to one another *in* FRE, the latter resists any *merely formalistic* approach of Kant’s CI. Moreover, FRE expresses a supplementary *communal* dimension that is not made explicit by FUL, FH and FA separately. As Johnson emphasizes: “The intuitive idea behind this formulation [FRE] is that our fundamental moral obligation is to act only on principles which could earn acceptance by a community of fully rational agents each of whom have an equal share in legislating these principles for their community”¹¹.

Kant connects this differentiation between form, matter and complete determination to a ‘quantitative’ progress from ‘unity’ of the form of the will and ‘plurality’ of the matter of the will to ‘allness’ or ‘totality’ in FRE (G 4:436). Understanding the nature of ‘totality’ reveals an important, though often neglected aspect of Kant’s ethics. In the first Critique

11 R. JOHNSON, ‘Kant’s Moral Philosophy’, in Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford: Stanford University Press, 2004, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2004/entries/kant-moral>, § 8. Retrieved on December 6, 2007. Or, as Kant says: “For it is only insofar *all* rational creatures act according to these eternal laws of reason that they stand under a principle of *community* and *together* constitute a system of all ends” [italics added] (LPR 28:1100).

“allness” or “totality” is defined as “nothing other than plurality considered as a unity” (CPR B 110-1), which amounts to saying that totality exists in a kind of harmony of plurality *in* unity. FRE requires that a *plurality* of both rational beings as ‘ends in themselves’ and of their *particular*—morally legitimate—ends is brought into harmony under formal unifying principles of pure practical reason. Hence, FRE once again reveals its essential ‘*social*’ or ‘*communal*’ dimension: it is only in and through a ‘realm of ends’ that a universal valid law can be found for a *plurality* of rational agents *united* in an ideal moral *community*.

Let us further consider the significance of membership in the ‘realm of ends’. The specificity of FRE lies in the fact that it extends the function of autonomy and dignity as *principium executionis* for executing one’s moral actions to all rational subjects *as members* of a moral community. Such membership ‘guarantees’ that the autonomous will can serve both as its *own* and as a *universal* law: the common laws uniting rational beings in a ‘realm of ends’ have to be laws that are *equally valid for* and *equally recognized by* all members, which is only possible if all members are lawgiver of as well as subject to these laws. Further, FRE unites rational beings through moral laws regulating their *reciprocal relations* as *ends and means*. This implies the claim that *only if* one presupposes of oneself and of all others—insofar as these are affected by the actions of one another—that they do not only have their own personal ends, but also possess the capacity to and the interest for universal (self)legislation, a *systematic connection* of *all* morally legitimate ends is *possible*. Hence, it is *guaranteed* that all involved agents are capable of abstracting from their particular ends and of constructing a universally *valid* and universally *acceptable* maxim so that a harmonious unity of all ends can be realized¹².

Furthermore, the *culmination* of the formula’s in FRE implies that a ‘realm of ends’ is so regulated that, in striving for particular purposes, each member as a universal lawgiver never restricts other members to do the same: each member has to take into account his own perspective *and* at the same time the perspective of the other members as equal self-legislators¹³. For this reason, Guyer speaks of the ‘realm of ends’ as “a system

12 See also P. GUYER, ‘The Possibility of the Categorical Imperative’, in Paul Guyer (ed.), *Kant’s Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Lanham: Rowman & Littlefield, 1998, pp. 238-239: “[...] only in a community all of whose members see themselves as universal legislators and not just as pursuers of individual ends will there always be some maxim that is indeed not only acceptable to but well motivated for all.”

13 See also A. W. WOOD, *Kant*, Oxford: Blackwell, 2005, pp. 141-142.

of freedom, in which all agents freely pursue their freely chosen ends *to the extent compatible with a like freedom for all*” [italics added]¹⁴. Hence, by establishing a *totality* of a *non-conflicting unity* of *common substantive ends*, i.e., the valuation of each other as end in itself, amidst a *plurality of particular relative purposes*, FRE once again resists any *merely* blindly universalistic or *merely* auto-reflexively individualistic approach of Kant’s CI¹⁵.

Finally, the *communal applicability* of CI gains greater plausibility because FRE entails that the whole of all the subjects’ *maxims* (*plural!*) has to fuse *into* a ‘realm of ends’, i.e., that all the subjects’ maxims *taken together* have to be universalizable. This demand to construct a universalizable system of maxims is again reinforced by the fact that in conceiving such a system the moral agent “must always take his maxims *from the point of view of himself, and likewise every other rational being*, as lawgiving beings” [italics added] (G 4:438). FRE demands from *every* rational subject to construct an encompassing corpus of universalizable maxims viewed *from* the pluralistic diversity of perspectives of all involved, equally lawgiving members of the community. Hence, FRE not only requires an *auto-reflexive* but also a *communal* and *intersubjective* stance in evaluating the legitimacy of one’s (inter)actions and intentions — although it has to be acknowledged that Kant silently passes over the question of *how* this intersubjectivity effectively ought to take place¹⁶.

5. Conclusion

FRE grounds (the possibility of) a *communal moral practice* and thus reveals several subtle dimensions that —historically speaking— have sometimes been downplayed in focussing exclusively on FUL and —as a result of this— in portraying Kant’s CI as rigorously formalistic and one-

14 P. GUYER, ‘Kant, Immanuel (1724-1804)’, in Edward Craig (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, 1998 / 2004, <http://www.rep.routledge.com/article/DB047SECT9>. Retrieved on December 6, 2007.

15 See also Thomas W. Pogge, ‘The Categorical Imperative’, in Paul Guyer (ed.), o.c., 1998, p. 202: “In deliberating what maxim I may adopt, I am to ask which maxims I would make universally available, if it were my task to legislate so as to guarantee unity and harmony among a *plurality* of (human) persons [...] involved in the pursuit of their *self-chosen ends*” [italics added].

16 This issue is tackled by e.g. Habermas in his ‘discourse ethics’. See especially J. HABERMAS, *Moral Consciousness and Communicative Action*, translated by C. Lenhardt and S. Nicholson, Cambridge, MA: MIT Press, 1990.

sidedly deontological¹⁷. It is therefore necessary to fully appreciate Kant's assessment of CI in terms of FRE, especially since Kant himself took the 'realm of ends' to be the ultimate basis of his views on morality. As he argues in the *Groundwork*, "morality consists, then, in the reference of all action to the lawgiving by which alone a kingdom of ends is possible" (G 4:434), or, as he strikingly puts it in his *Lectures on Philosophical Theology*, "morality is an absolutely necessary system of *all ends*, and it is just this agreement with the idea of a system which is *the ground of the morality of an action*" (LPR 28:1075)¹⁸.

17 See also P. GUYER, *o.c.*, 1998 / 2004, <http://www.rep.routledge.com/article/DB047SECT9>: "Traditionally, Kant has been seen as an ethical formalist, according to whom all judgments on the values of ends must be subordinated to the obligatory universality of a moral law derived from the very concept of rationality itself."

18 The authors would like to thank the Special Research Fund of Ghent University and the Fund for Scientific Research-Flanders for their financial support.

THE DEDUCTION OF THE FACULTY OF FREEDOM IN THE *KRITIK DER PRAKTISCHEN VERNUNFT*

Federica Basaglia
Università degli Studi di Ferrara

With this brief analysis, I would like to show how in the second paragraph of the first chapter of the “Analytik der reinen praktischen Vernunft”, entitled: “Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist”, Kant provides, in my opinion, a deduction of the applicability of the category of causality to noumena and, more specifically, of the concept of *causa noumenon*. This deduction is the completion of the deduction, announced in the previous paragraph “Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft”.

In order to clarify the terms of the question, we should deal first of all with the concept of deduction in Kant. According to the explanation Kant gives of the term, “deduction” indicates a legal process, which aims to solve a situation of conflict between different claims and arrogations about a certain concept or knowledge. Through a deduction, we can clarify the origin of the concept or knowledge and ascertain the legitimacy of its use.

Thus, we can list five elements, which indicates that a deduction takes place:

- the use of a legal vocabulary;
- the situation of conflict between different claims and arrogations about a concept or a knowledge;
- the aim to ascertain the legitimacy of its use;
- the clarification of the origin of the concept or knowledge;
- the declaration of the legitimacy of the concept or knowledge as conclusion of the argumentation.

Then we are going to turn to the section on the deduction of the moral principle. In this paragraph Kant announces the impossibility of the deduction of the moral principle, but affirms that a deduction of the faculty of freedom is possible. In this section, he affirms that the objective reality of freedom as supersensible causality is assured by the moral law, but he does not address the issue of the legitimacy of the use of the causality concept in the non empirical world.

Finally we are going to analyse the paragraph on the extension of pure reason in its practical use. In this section, Kant deals with the question about the legitimacy of the application of the causality concept to the noumenal world. As I intend to show, we find in this paragraph the five elements listed above, which identify the deductive proceeding. Considering this, I do think he intends here to deduce the application of the category of causality to the supersensible field.

1. The concept of “deduction” in Kant

At the beginning of the chapter of the *Kritik der reinen Vernunft*, dedicated to the deduction of the pure concepts of intellect, Kant explains very clearly what he means with the term “deduction”:

Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (*quid iuris*), von der, die die Thatsache angeht (*quid facti*), und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den erstern, der die Befugniß oder auch den Rechtsanspruch darthun soll, die Deduction¹.

Dieter Henrich² shows rightly that the term “deduction” in the eighteenth century academic language was not only used to refer to logic, but also is a legal term³, which refers to the *quaestio iuris* concerning the title of a property, whether of things or usages. The *quaestio iuris* arises at the moment of conflict of different arrogations (*Anmaßungen*) and claims (*Ansprüche*) and it

1 *KrV* B116/A 84.

2 D. HENRICH, *Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants »Grundlegung zur Metaphysik der Sitten«*, in *Denken im Schatten des Nihilismus. Festschrift für Wilhelm Weischedel zum 70. Geburtstag* (edited by Alexander Schwan, Darmstadt 1975), 55-112. D. HENRICH, *Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First Critique*, in *Kant's transcendental deductions. The three "Critiques" and the "Opus postumum"* (edited by Eckard Förster, Stanford California 1989), 29-46.

3 D. HENRICH, *Kant's Notion of a Deduction*, 31-35.

deals to trace the origin of the possession and verifies its legitimacy⁴. It is not, therefore, to examine the factual conditions, which led to the constintution of properties, but rather to examine the legal aspects, by virtue of which one could reach the possession. This examination on the possession is taken only in the condition of doubt on the legitimacy of possession itself⁵.

Thus, in terms of Kantian philosophy, according to Henrich, the deduction must be distinguished from a logical derivation. In a situation of conflict between different arrogations and claims about a certain knowledge, we have to bring this one to its origin, so that we can show its legitimate possession. The deduction is as well binding as a demonstration: once provided its deduction, this knowledge is justified and unquestionable. “To deduce”, therefore, presents itself, according to Henrich, as the central task of criticism, in fact: “Kritik” investigates the origins: once clarified its origins, the validity (*Gültigkeit*) of a knowledge is solid⁶.

This understanding of the concept of deduction guides my analysis of the two concluding paragraphs of the first chapter of the “Analytik der reinen praktischen Vernunft”, dedicated to the deduction of the moral principle and to the right (permission – *Befugnis*) of pure reason to an extension in its practical use.

2. There can be no deduction of the principle of moral law - The “fact of reason” and the “deduction of the faculty of freedom (*Vermögen der Freiheit*)”

In the remark of paragraph 7, entitled “Grundgesetz der reinen praktischen Vernunft”, Kant says for the first time that the consciousness (*Bewusstsein*) of the basic law (i. e. of the categorical imperative, the moral law) can be defined a “fact of reason”⁷. The fundamental law, according to Kant, cannot be reasoned out from antecedent data of reason, but imposes itself as syn-

4 L. W. BECK, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“. Ein Kommentar* (Übersetzung von Karl-Heinz Iltig, München 1995 [3. Auflage, 1. Auflage: 1960), 163.

5 D. HENRICH, *Die Deduktion des Sittengesetzes*, 78-79. «Damit ist die quaestio juris immer eine solche, die auf Rechtstitel des *Besitzes*, sei es von Sachen, von Leistungsansprüche und von Funktionen oder Privilegien geht», 78. D. HENRICH, *Kant's Notion of a Deduction*, 35.

6 D. HENRICH, *Die Deduktion des Sittengesetzes*, 78-80. The legal meaning of the term “deduction” and the legal value of “Kritik” were highlighted recently by Reinhard Brandt, who states through this procedure we reach a critical outcome against claims of validity of synthetic judgements about necessary knowledge. R. BRANDT, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant* (Hamburg 2007), 276-277.

7 *KpV*, AA V: 32.2.

thetic a priori proposition, which cannot be based on empirical or on pure intuition (which, to Kant, is not allowed under any circumstances).

The significance of the theory of the fact of reason is explained later in more detail in the section “Von der Deduktion der Grundsätze der reinen praktischen Vernunft”. As we know, after some reflections on possible methods of deduction, Kant in this paragraph comes to the conclusion that we cannot deduce the moral law, but it remains certain as fact of the pure reason⁸.

Besides this, “the vainly sought deduction of the moral principle” seems to bring positive results.

Etwas anderes aber und ganz Widersinnisches tritt an die Stelle dieser vergeblich gesuchten Deduction des moralischen Princips, nämlich daß es umgekehrt selbst zum Princip der Deduction eines unerforschlichen Vermögens dient, welches keine Erfahrung beweisen, die speculative Vernunft aber (um unter ihren kosmologischen Ideen das Unbedingte seiner Causalität nach zu finden, damit sie sich selbst nicht widerspreche) wenigstens als möglich annehmen mußte, nämlich das der Freiheit, von der das moralische Gesetz, welches selbst keiner rechtfertigenden Gründe bedarf, nicht bloß die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit an Wesen beweiset, die dies Gesetz als für sie verbindend erkennen. Das moralische Gesetz ist in der That ein Gesetz der Causalität durch Freiheit und also der Möglichkeit einer übersinnlichen Natur, so wie das metaphysische Gesetz der Begebenheiten in der Sinnenwelt ein Gesetz der Causalität der sinnlichen Natur war, und jenes bestimmt also das, was speculative Philosophie unbestimmt lassen mußte, nämlich das Gesetz für eine Causalität, deren Begriff in der letzteren nur negativ war, und verschafft diesem also zuerst objective Realität.

Diese Art von Creditiv des moralischen Gesetzes, da es selbst als ein Princip der Deduction der Freiheit als einer Causalität der reinen Vernunft aufgestellt wird, ist, da die theoretische Vernunft wenigstens die Möglichkeit einer Freiheit anzunehmen genöthigt war, zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben statt aller Rechtfertigung *a priori* völlig hinreichend⁹.

8 *KpV*, AA V: 46.16-47.85.

9 *KpV*, AA V: 47,86-48.6.

The moral principle cannot be deduced, it is not possible in any way to demonstrate its objective reality; but a closer look shows that it does not require any deduction to ensure its validity: it is an *a priori* fact of reason, certain and doubtless. Through the search for a deduction of moral principle we reach a very important result which opens the possibility of a deduction of the faculty of freedom: actually, the moral principle gives objective reality to the causality with freedom (*Kausalität durch Freiheit*) by showing (through its being a fact of reason) the reality —*Wirklichkeit*— of the causality with freedom in beings who know the moral law as binding themselves.

The moral law is, in fact, according to Kant, a law of causality with freedom and therefore, a law of possibility of a not empirical nature, as the metaphysical law of beings in the world of senses is a law of causality of the empirical nature. The law of causality with freedom determines, therefore, what the speculative philosophy had to leave indefinitely, that is, the law for a causality, whose concept was only negative, and the first time it gives objective reality to this law. This assures the objective reality of the faculty of freedom, as positive causality, as the expression of Kant: “Diese Art von Creditiv des moralischen Gesetzes [...] ist [...] zu Ergänzung eines Bedürfnisses derselben statt aller Rechtfertigung *a priori* völlig hinreichend” indicates¹⁰.

It is important to note that in this paragraph, while Kant uses the term “objective reality” and “deduction”, the terms of legal derivation, which identify the deductive proceedings, are completely absent. Kant makes explicit reference to the deduction of the faculty of freedom and indicates the moral principle as a principle of this deduction and despite being assured the objective reality of the possibility of freedom, the words “Anmassungen”, “anmassen”, “Befugniss” and “befugt” are not used (we find only a recurrence of the word “recht” and one of the word “Creditiv”)¹¹.

When Kant takes for certain that the objective reality of freedom as supersensible causality is assured by the moral law, in the paragraph on the deduction of moral principle, he does not mention the legality of the use of the concept of noumenale causality¹².

10 *KpV*, AA V: 48.1-6.

11 About the legal meaning of the term “Creditiv”, cfr. Jens Timmermann, *Das creditiv des moralischen Gesetzes* in “Studi Kantiani” 20/2007, 111-115.

12 The paragraph about the deduction of the principle of moral ends with the affirmation that pure practical reason must be able to provide a certain type of knowledge: the concept of causality of *noumena* cannot be used so as to know theoretically, but if causality referring to actions of the will in the sensible world is not known in any way by the pure practical reason, it cannot

3. The deduction of the application of the category of causality to not empirical objects, i. e. the legitimacy of the concept of *causa noumenon*

The paragraph “Von dem Befugnisse der reinen Vernunft, im praktischen Gebrauche zu einer Erweiterung, die ihr im spekulativen für sich nicht möglich ist” (which is the second and last paragraph of the first chapter of first book of the *Analytic*) follows the paragraph about the deduction of the principle of pure practical reason¹³.

First of all, we need to understand what the extension of pure reason in its practical use really means¹⁴:

An dem moralischen Princip haben wir ein Gesetz der Causalität aufgestellt¹⁵, welches den Bestimmungsgrund der letzteren über alle Bedingungen der Sinnenwelt wegesetzt, und den Willen, wie er als zu einer intelligibelen Welt gehörig bestimmbar sei, mithin das Subject dieses Willens (den Menschen) nicht bloß als zu einer reinen Verstandeswelt gehörig, obgleich in dieser Beziehung als uns unbekannt (wie es nach der Kritik der reinen speculativen Vernunft geschehen konnte) gedacht, sondern ihn auch in Ansehung seiner Causalität vermittelst eines Gesetzes, welches zu gar keinem Naturgesetze der Sinnenwelt gezählt werden kann, bestimmt, also unser Erkenntniß über die Grenzen der letzteren erweitert, welche Anmaßung doch die *Critic der reinen Vernunft* in aller Speculation für nichtig erklärte. Wie ist nun hier praktischer Gebrauch der reinen Vernunft mit dem theoretischen eben

really produce any action. The practical knowledge of the concept of causality of *noumena* is, therefore, necessary to the production by the pure practical reason of actions in the sensible world. *KpV*, AA V: 49.34-50.13.

13 *KpV*, AA V: 50.15.

14 According to Giovanni B. Sala, the extension of pure reason in its practical use means the application of the category of causality to noumena; this application refers to the knowledge of the postulates of practical reason; G. B. SALA, „*Kants Kritik der praktischen Vernunft*“. *Ein Kommentar* (Darmstadt 2004), 130-136. For Sergio Landucci, the extension is represented by the knowledge of the moral law; S. LANDUCCI, *La “Critica della ragion pratica” di Kant. Introduzione alla lettura* (Roma 2001, III edizione, I edizione: 1993), 89-91. Filippo Gonnelli points out that for Kant the application of the category of causality to noumena represents the extension of reason. This extension consists in giving the category of causality objective practical reality; F. GONNELLI, *Guida alla lettura della “Critica della ragion pratica” di Kant* (Bari 1999), 105.

15 *KpV*, AA V: 50.18-31.

derselben in Ansehung der Grenzbestimmung ihres Vermögens zu vereinigen?¹⁶

“An dem Prinzip moralischen haben wir ein Gesetz der Kausalität aufgestellt”, a law of causality, the determining principle (*Bestimmungsgrund*) of which is not given in the sensible world. The moral principle (*Prinzip*) determines the will in relation to its own causality through a law, which is not a natural one, “also” unser Erkenntniß¹⁷ über die Grenzen der letzteren [Sinnenwelt, F. B.] erweitert”. Thus, the extension consists doubtless, according to Kants words, in having set a law as principle of morality, which is a law of causality of the determination of the human will, different from the natural law of causality.

Furthermore, this extension of knowledge is a claim —*Anmaßung*— of reason, which in the speculative (theoretical) use of pure reason was declared (by the *Kritik der reinen Vernunft*) as not legitimate. Thus, a situation of doubt relating to a claim of legitimacy of knowledge takes place.

The problem dealt in the paragraph is very clearly formulated. It speaks about the reconciliation of the practical use of pure reason with its theoretical use¹⁸.

In other words:

Aber wie wird es mit der Anwendung dieser Kategorie der Causalität (und so auch aller übrigen; denn ohne sie läßt sich kein Erkenntniß des Existirenden zu Stande bringen) auf Dinge, die nicht Gegenstände möglicher Erfahrung sind, sondern über dieser ihre Grenze hinaus liegen?¹⁹

Kant refers to his *Kritik der reinen Vernunft*, where he deduced the objective reality of the concepts of intellect only in regard to objects of experience. He explains that through this deduction, he showed that the concept of causality implies the necessity of the connection cause-effect and that the possibility of the category of cause arises from the pure intellect without the intervention of any empirical sources. Thus, the demonstration of the possibility of thinking objects (*Objekts*), without determining them *a priori*, gives

16 This is, in my opinion, the knowledge, which Kant refers in the last lines of the preceding paragraph: “Die Causalität in Ansehung der Handlungen des Willens in der sie Sinnenwelt muß sie [reine praktische Vernunft, F. B.] auf bestimmte Weise erkennen, denn sonst könnte praktische Vernunft wirklich keine That hervorbringen”. *KpV*, AA V: 49.34-37.

17 *KpV*, AA V: 50,31.

18 *KpV*, AA V: 54.3-6.

19 *KpV*, AA V: 54.13-15.

them a place in pure intellect, from which they are applicable to objects in general (*Objekte überhaupt*), whether sensitive or not. What is missing in relation to the objects treated in the second *Critique*, compared to those of the first *Critique*, is the condition of the application of the categories, and mainly of that of causality²⁰. In case of the theoretical knowledge of phenomena this condition is the intuition, which is not possible in the relation to noumena. Yet, continues Kant, it is no theoretical intention in order to know objects, but a practical intention that makes necessary the application of the category of causality to supersensible objects.

Kant's argumentation could be schematized as follows²¹:

The objective reality of a pure will is given in the moral law through an a priori fact of reason;

- the concept of will contains the concept of causality;
- the concept of a pure will is the concept of a causality with freedom (*Kausalität durch Freiheit*); this causality in the pure practical law *a priori* justifies completely (only with regard to the practical use of reason) the objective reality of the concept of a causality of freedom;
- the concept of a being, which has a free will, is the concept of a *causa noumenon*;
- the concept of *causa noumenon* does not contradict itself. This is assured by the deduction of the categories of intellect (where it is assured that the concept of cause has objective reality also regarding to objects in general);
- therefore, by the not theoretical use of reason it is possible to apply the concept of cause to things as pure intellectual beings;
- as this application of the concept of cause cannot be related to any intuition, the concept of not empirical cause is empty, though possible and thinkable;
- through the concept of *causa noumenon* we do not claim to know theoretically the constitution (*Beschaffenheit*) of a being, which has a pure will, but we simply indicate it;

20 I refers mainly to the passage KpV, AA V: 55.11-56.11, where we find, in my opinion, the core of the argumentation.

21 *KpV*, AA V: 48.17-50.13.

- through the concept of *causa noumenon* we simply connect the concept of causality with that of freedom and with the moral law as the fundamental principle (*Bestimmungsgrund*) of the latter;
- the not empirical origin of the concept of causality gives us the right to do this, under the condition to use it only in relation to the moral law (which determines its concept of the reality of the facts). In other words, we have the right to apply the concept of cause to a being, which has pure will, exclusively by the practical use of pure reason.

The issue of enlargement of the application field of the category of causality is already treated by Kant in the paragraph about the deduction of moral principle (which precedes this one on the extension of pure reason in its practical use)²². Although the objective reality of causality of freedom was assured, Kant considers the possibility of the extension of this concept in order to the practical purpose without any reference to the legitimacy of this operation.

Summing up, we find in this paragraph all the elements, that indicate the proceeding of a deduction.

- Although we do not find in this paragraph the word “deduction” or the verb “to deduce”, the vocabulary used by Kant in this paragraph refers

22 Cfr. R. J. BENTON, *Kant's second Critique and the problem of transcendental argument* (The Hague 1977), 61-67. Benton points out that this section deals with the question about the deduction of freedom. For Benton means transcendental deduction the justification of a priori syntheses, which refer to the relation between distinct faculties; “[...] To justify a relation between distinct faculties on a *a priori* grounds means to show by the analysis of concepts that the functioning of one faculty is compatible with the functioning of the other faculty” (62). In the case of the “Analytik der reinen praktischen Vernunft” the a priori synthetic relation between reason and will needs a justification (63). According to Benton, the conclusion of the paragraph about the deduction of the principles of moral is that there can be no deduction from a theoretical point of view, either of the moral law or of freedom; actually, this paragraph shows that we need a practical point of view in order to provide a deduction. “But even though the deduction cannot be carried through from a theoretical viewpoint [...], we do need to be able to show that the concept of free causality is at least not a theoretically *impossible* concept. This point does not really require an elaborate demonstration, since it is a conclusion drawn from earlier arguments [...]. The section following the Deduction in the second Critique adds one further link in this argument: There Kant claims that the deduction in the first Critique not only justified the categories (and among them the category of causality) for knowledge of objects of experience, but also justified their objective reality [...] for objects (Objekte) *in general* [...]” (64). According to Benton’s interpretation, the justification of the objective reality of freedom requires that the validity of the practical point of view is ensured. So, since the deduction fails theoretically, we need to change the framework within which the question is raised, i. e. to change faculty that determines knowledge (65). “The completion of the deduction, then, is accomplished by a switch to a practical point of view” (66).

(clearly already in the title) to the legal framework, in which a deduction takes place, as search of the origin of knowledge in order to be able to show its legitimacy. Actually, in this paragraph “Anmaßungen” and “anmaßen” are used twice; “Befugniss” and “befugt” four times, “Recht” and “Rechte” three times.

- At the beginning of the paragraph Kant describes the situation of conflict between the different claims of practical and theoretical reason concerning the field of application of the causality concept.
- The proof of the authorization (Befugnis) to the enlargement of the application field of the category of causality is the specific theme of this paragraph.
- Kant’s argumentation clarifies the origin of the concept of causality by showing it in the pure intellect.
- The argumentation ends with the affirmation of the right to apply the category of causality to a non empirical object.

Concluding, for the above mentioned reasons, I do think that Kant intends not only to show the objective reality of freedom, based on the law as fact of reason, but also to ensure the title of legitimate and indisputable knowledge to the concept of freedom as not empirical causality. In other words, he wants to show that pure practical reason extends legitimately the field of application of the category of causality beyond the one of the phenomena. The proceeding through which he does it is a process of deduction, which is completed in the paragraph on the extension of pure reason²³.

* Part I of this paper explored the charge of an illicit inference in moving from fact to value, and was presented at a conference of the Notre Dame Center for Ethics and Culture (University of Notre Dame) in Fall, 2006.

'IS' 'OUGHT' AND MORAL REALISM II: TOWARD A CLEARER UNDERSTANDING OF THE ONTOLOGICAL AND EPISTEMOLOGICAL FOUNDATIONS OF PRACTICAL UNDERSTANDING*

Robert J. Matava
St. Mary's College, University of St. Andrews

1. Introduction

The claim, typically ascribed¹ to David Hume², that no 'ought' can be derived from an 'is', has given rise to one of the most significant debates of contemporary Christian ethics. Lack of resolution has left the field at an impasse, with scholars divided along the fact-value parallel over fundamental questions of moral epistemology and the ontological foundations of ethics³. Does the logical distinction of 'is' and 'ought' imply a radical dichotomy between the natural order and the existential?⁴ In what sense do moral principles

1 As Robert George notes, *In Defense of Natural Law* (Oxford: Clarendon, 1999), 28 n. 2, Finnis maintains that Hume was not the first one to acknowledge this distinction, but that it was affirmed by Aristotle. See Finnis, *Natural Law and Natural Rights* (hereafter: *NLNR*) (Oxford: Clarendon, 1980), 37 n. 43; *Fundamentals of Ethics*, (Oxford, Clarendon, 1983) 10-17, 20-23. That the Grisez School believes Aquinas to have held to this view as well is abundantly clear. See for example, Grisez, "The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the *Summa Theologiae*, 1-2 Question 94, Article 2" *Natural Law Forum* 10 (1965):168-201; and Finnis, *Aquinas: Moral, Political and Legal Theory*, *Founders of Modern Political and Social Thought* (Oxford: OUP, 1998), 86-90.

2 See David Hume, *A Treatise of Human Nature*, eds. David Fate Norton & Mary J. Norton, *Oxford Philosophical Texts*, ed. John Cottingham (Oxford: OUP, 2000), Bk. 3, Pt. 1 §1 final paragraph (302).

3 I have borrowed (I think) this felicitous metaphor from Rufus Black's fine study, *Christian Moral Realism: Natural Law, Narrative, Virtue and the Gospel* (Oxford: OUP, 2000).

4 Germain Grisez works from an ontology of four irreducible orders: the natural, or given order, which reason only considers; the logical, or intentional order, which reason introduces into its own acts; the existential order, by which reason guides human willing to realize possibilities; and the technological or cultural order which "reason by invention or planning or habits of using induces in or imposes upon what is in human power" Grisez draws this ontology from Book 1, Lecture 1 of St. Thomas Aquinas' commentary on Aristotle's *Nicomachean Ethics*

originate in human nature, as Vatican II affirms?⁵ Is practical understanding dependent on prior factual knowledge of some sort, and if so, what sort and how? It is to these central questions that we turn our attention.

Among the major contributors to this debate have been Germain Grisez and the various scholars with whom he has collaborated to develop what has frequently been called the “New Natural Law Theory”⁶. These thinkers have cogently argued that practical propositions cannot be derived from purely speculative premises. Nevertheless, common misconstruals notwithstanding, their position does not entail a divorce between the natural and the existential, or between speculative and practical knowledge. This latter point has been widely misunderstood or overlooked at the expense of the theory’s apparent plausibility and wider acceptance⁷. The purpose of this paper then, is to elucidate both the distinction and relation between practical and speculative knowledge as understood in the natural law theory articulated by the Grisez School. This aspect of their theory has not received sufficient attention from scholars, and I would even contend that it has perhaps not been developed in as much detail as one might wish⁸.

(available in English translation by C.I. Litzinger, O.P., Notre Dame: Dumb Ox Books, 1993, pp.1-6). While Grisez does not fully develop this ontology anywhere to the best of my knowledge, it is introduced in his early article, “Sketch of a Future Metaphysics” *The New Scholasticism* 38, no. 3 (1964): 310-340, and it is articulated most fully in *Beyond the New Theism: A Philosophy of Religion* (Notre Dame: UND Press, 1975), 230-40 (this book was re-released in 2004 —I believe with identical page numbering— by St. Augustine’s Press under the title: *God: A Philosophical Preface to Faith*).

5 See *Dignitatis Humanae* (DH) 14, to be discussed in more detail below (§1.1).

6 This refers to the moral theory developed chiefly by Germain Grisez and John Finnis, with the extensive cooperation of Joseph Boyle and to a significant though lesser extent, William E. May. Other important contemporary exponents of this theory include: E. Christian Brugger, Robert George, Patrick Lee, Rev. Peter Ryan, S.J. and Russell Shaw.

7 See Black, 5-11.

8 The reason I think further development may be warranted is that a detailed discussion of the way in which non-practical knowledge figures in to understanding the first principles of practical reason in the Grisez School’s theory is almost entirely absent from discussions I have seen of that theory. This is notable given that much of the critical discussion surrounding the theory centers on the charge that it radically divorces speculative and practical reason. Moreover, the Grisez School’s response to those criticisms seems to have tended more in the direction of the material found in §1 and §2.16 of this brief paper, but not so much in the direction of that found in §2.3-7, 12-14. The ideas located in these latter sections are indeed found in the writings of the Grisez Scholars. See for example, Grisez, *Christian Moral Principles* (hereafter: *CMP*) vol. 1 of *The Way of the Lord Jesus* (Quincy, IL: Franciscan Herald, 1983), 195-96; *NLNR* 65; *Aquinas*, 94. To the best of my knowledge, Finnis thus far has addressed this issue in the greatest detail by specifying what the data of nonpractical awareness consist in. Questions

The thesis I will advance in this paper presupposes the proposition that no ‘ought’ can be derived from an ‘is’ is true⁹. Nevertheless (and here is my thesis), I would like to make two central claims: *First*, moral norms have an *ontological* basis in human nature; *second*, knowledge of the first principles of practical reasoning indeed *does* presuppose some non-practical experiential understanding of reality-as-given (that is, some knowledge of facts). Both of these claims are consistent with the proposition that moral norms cannot be derived from only speculative premises, even though these claims may initially seem to contradict that proposition. The task of the remainder of this paper will be to explain my two central claims against the backdrop of an affirmation of the logical distinction between ‘is’ and ‘ought’. To undertake this inquiry, let us first distinguish two important questions.

Some, and perhaps much, resistance to the idea that there is a logical distinction between the ‘is’ of nature and the moral ‘ought’ stems from the confusion of two distinct but closely related questions: first, whether ethics is grounded in human nature, and second, whether knowledge of practical truth is derived from speculative cognition of some sort¹⁰. The reason resistance arises is that a negative answer to the latter question would seem to entail a negative answer to the former. However, it does not. Notice that the first question is ontological, whereas the second is epistemic¹¹. Natural law precepts can thus be considered with respect to their ontological foundations or with respect to the manner in which they are known. This crucial distinction shows that one may be able to affirm that practical reasoning does not methodologically presuppose speculative knowledge without being compelled to deny that human nature somehow underlies and gives shape to practical truth and even to our coming to know the first principles of practical reason.

Notice also that the second question—whether our knowledge of moral truth is derived from speculative cognition of some sort—itself raises two closely related questions: First, as to whether some other form of dependence

not explicitly answered by the Grisez School include: are the “facts” presupposed by practical understanding propositional truths? Are they known reflectively?

9 Besides the extensive treatment of this topic in the works of Finnis, Grisez and their collaborators, see Black, 1-45 for a good discussion.

10 See George, 85.

11 Finnis and George repeatedly make the important point that “the order of ontological dependence is in some respects [not omitted] the converse of the epistemological principle” (*Aquinas*, 92, 102 z; see also *Fundamentals of Ethics*, 21-22). In other words, what comes first in the order of being typically comes last in the order of knowing, and vice versa. Failure to recognize this point seems to have contributed to the mistaken notion that practical knowledge must proceed from a metaphysical account of human nature.

than logical might obtain, and second about what sort of cognition might be involved. Might the dependence in question be epistemological? Is the sort of cognition at issue speculative knowledge proper, or some other more basic type of factual knowledge or non-practical awareness? Before addressing these latter questions, let us first turn our attention to the former ontological question of whether ethics is grounded in human nature.

2. Moral principles are ontologically grounded in human nature

Vatican II's Decree on Religious Liberty, *Dignitatis humanae*, affirms that the truths of the moral order originate in human nature when it teaches that the Catholic Church's mission includes the duty to "declare and confirm by her authority, the principles of the moral order that flow forth [lit: "flowing forth" {profluentia}] from human nature itself"¹².

But if the moral order is not reducible to the order of nature, in what sense do moral principles originate from human nature? If the saying: "Here is your nature—now be what you are" has, as Grisez maintains, "a true sense"¹³, what is that sense?

The answer is that human nature, by having the specific characteristics and potentials it has, points to and delimits all of the things that perfect it and that practical reason grasps as goods to be sought¹⁴. These perfections are basic

12 DH 14. The actual quote in context reads: "For by the will of Christ, the Catholic Church, whose mission it is to announce and authentically teach the Truth which is Christ, and at the same time, by her authority, to declare and confirm the principles of the moral order flowing forth from human nature itself, is the teacher of truth" {Christi enim voluntate Ecclesia catholica magistra est veritatis, eiusque munus est, ut Veritatem quae Christus est enuntiet atque authentice doceat, simulque principia ordinis moralis, ex ipsa natura humana profluentia, auctoritate sua declaret atque confirmet}.

13 *CMP* 105.

14 In other words, moral principles flow forth from human nature insofar as human nature, in terms of its capacities for fulfillment, is what we might call the "correlate" of that set of goods which specifies the first principle of practical reason. This correlation between aspects of human nature and the goods which fulfill it is evident from the Grisez School's categorization of the various types of human good. While the first principles of practical reason are self-evidently known and so are not derived from prior speculative knowledge of human nature, speculative reflection on human nature can nevertheless corroborate practical insight (by means of a 'dialectical defense' or 'argument from the side'). For instance, as bodily, human persons are fulfilled by life and health. As rational, human persons are fulfilled by such goods as knowledge and aesthetic appreciation. As both bodily and rational, human persons are makers and sharers in culture and so are fulfilled by play and skilled performance. These are called "substantive goods"—varieties of human good which do not include choosing in their very definition. See Grisez, *CMP*, 124; Grisez, Joseph Boyle, & Finnis, "Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends" *American Journal of Jurisprudence* 32 (1987): 107. Beyond

human goods precisely because of their ability to contribute to the flourishing of beings with a *human* nature¹⁵: The range of basic human goods is not determined by free choice; rather free choices are made among the goods toward which human persons are inclined by nature. The first principle of practical reason is, as it stands, general. It is specified in terms of the basic human goods (and their contraries), as for example, the proposition: “Knowledge of truth is a good to be preserved and promoted, and error, an evil to be avoided” specifies the more general: “Good is to be pursued and promoted and evil avoided.” While the primary principles of practical reason underlie both good and evil choices when taken individually, they possess an integral directiveness when taken collectively, in which moral norms have their genesis. In other words, human nature defines the range of basic human goods which serve as the differentiating content of the general determinants of the first principle of practical reason, and it is the integral directiveness of these general determinants in concert which generates moral normativity¹⁶.

Thus, if human nature were different, human goods would be different; and if human goods were different, the practical principles commending their pursuit would be different; if these practical principles were different, their integral directiveness would be different; and if their integral directiveness were different, so too would be the content of morality. In short, if human nature were not what it is, the moral principles governing human choice and action would likewise be different. Therefore, the principles of the moral order find their ontological source in human nature¹⁷.

that, as rational and free, human persons can act through deliberation and choice, thereby fostering various forms of harmony both within themselves and with others. They are thus fulfilled by various goods that include choosing in their very definition, such as: friendship and common life, harmony with God, and various types of personal integrity (including the harmony of one’s emotions among themselves and with one’s judgments and choices, and also including harmony between one’s “judgments, choices and performances” or, “peace of conscience”). These are called ‘reflexive goods.’ See “Practical Principles,” 107-8.

15 Indeed, the Grisez School insists that basic human goods are aspects of human persons inasmuch as they are constituents of those persons’ fulfillment (see for example, *CMP* 121-22; *NLNR*, 371-72). Thus it is a mistake to understand human goods as abstract objects apart from the human person as Russell Hittinger does in his seminal (if somewhat uncaringful): *A Critique of the New Natural Law Theory* (Notre Dame: UND Press, 1987), 29-30. George replies to this point of criticism, 66-68.

16 The whole complex of human goods, taken together in the community of human persons, constitutes integral human fulfillment (for more on this point, see Grisez, *CMP*, 185). Human nature thereby gives shape to moral principles by delineating the content of integral human fulfillment.

17 See George, 86-87.

3. The role of experience in coming to know the precepts of the natural law

We have just seen that human nature defines the range of things that are fulfilling and that practical reason recognizes as to-be-sought in human choice and activity. But what role does human nature play in one's *grasp* of the basic principles of practical reasoning? The argument developed by Aquinas and maintained by the Grisez School is that the basic precepts of the natural law are self-evidently known and as such, indemonstrable¹⁸. The integral role human nature plays in one's grasp of practical principles explains the sense in which they are self-evident.

To claim that the primary principles of practical reason are self-evident is to say that basic human goods are known as such *by nature* and not by reflection upon or derivation from prior speculative knowledge *about* human nature or anything else. In other words, we immediately grasp something as a good to be pursued and promoted by a non-inferential insight precisely in being the kind of beings we are—by *experiencing* human nature from the inside, and not by theorizing about it.

This point about experience is crucial: to assert that the primary principles of practical reason are *per se nota* is not tantamount to maintaining that they are intuitions, a-priori forms or intellectual structures, insights without data, or some other kind of innate knowledge¹⁹. While our *natural inclinations* are innate, knowledge of their respective objects as goods to be pursued by human activity is not. Rather, practical knowledge of basic human goods presupposes the data of sense experience: a certain non-practical awareness of facts that one naturally and unreflectively comes to have in experiencing one's natural inclinations and their satisfaction. But what exactly are these non-practical data? How does sense experience form the basis of a practical insight?

18 See *S.t.* 1-2 q. 94 a. 2. On this point, besides the works previously cited, see Finnis's essay: "Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving 'Ought' from 'Is' According to Aquinas" in L. J. Elders and K. Hedwig, eds. *Lex et Libertas*, Studi Tomistici 30 (Vatican City: Pontificia Accademia di S. Tommaso, 1987) ??? [locate this source!].

19 The Grisez School has repeatedly asserted this point. See for example, George, 64.

An example with respect to one of the basic human goods may shed light on an answer to these questions²⁰. Let us consider the good of play and skillful performance.

Young children express the innate tendency toward skillful play and naturally come to develop certain skills in the course of playing. For instance, instinctively²¹ playing with a puzzle, a little girl develops the ability to fit complementary pieces together to form a coherent picture. She is quite naturally delighted when she is able to find and connect the matching pieces, and she becomes quite vexed when she cannot. Thus, the little girl experiences both the inclination to perform skillfully and fulfillment in the object of that inclination.

Through this experience and the memory²² of many others like it, the little girl soon comes to know at least three things quite spontaneously and unreflectively²³. First, she grasps what play and skillful performance are—the perfections that satisfy her innate tendency. A basic grasp of what these objects *are* is presupposed by the understanding that they are objects *of value*. Second, she comes to understand by experience—particularly repeated experience and personal interaction—that skillful play is a possibility that can be further realized by her and others²⁴. Recognition of *possibility* is necessary for knowing anything as *to-be-done*. Third, the little girl also comes to grasp the connection between what she does and her fulfillment in or by doing it. Thus, she comes to understand her ability to achieve satisfaction through activity—an essential piece of data for understanding an object as an end, as *worthy of pursuit*²⁵.

20 See *CMP*, 196 for a parallel example of a child's coming to grasp knowledge as a good to be pursued. Finnis also uses knowledge as an example and my exposition directly parallels his. See *Natural Law and Natural Rights*, 65 and *Aquinas*, 88-89.

21 Read: 'spontaneously'. I do not intend here to make any statement one way or the other about the status of human instincts. 'Spontaneously' has been avoided for stylistic reasons.

22 Importantly, Finnis notes the essential role of not only experience, but memory as well. See *Aquinas*, 88, n.131.

23 See *NLNR* 65-66.

24 See Finnis, *Aquinas*, 94.

25 One may reasonably wonder how this connection between spontaneous activity and its outcome could be understood in experience. For it seems to be a cause-effect relationship, and cause-effect relationships are known *in reasoning* rather than by experience. However, a counterexample from the behavior of children under the age of reason shows that they clearly do grasp by experience the connection between their own activity and the bringing about of certain states of affairs: A toddler raises his arms into the air because he knows by experience that if he does so, Daddy will pick him up. At this point, I think this counterexample works. However I admit this is a difficult matter and requires further reflection than I can undertake at

Thus, certain data learned in experience are presupposed in the intellect's grasp of basic practical principles. Abstracting from the above example, these data are: (1) a grasp of the *content* of the object of pursuit, content upon which value supervenes and which practical reason will immediately understand as good or bad (e.g. the realization of what *what* play is); (2) a grasp of the *possibility* of pursuing the object (e.g. the realization that one *can* play); and (3) a grasp of the *connection* between activity and fulfillment (e.g. the realization that engaging in play *results in* satisfaction).

It is essential to notice that while experience provides the necessary data for a practical insight, the practical insight is nevertheless not *inferred* from these non-practical data. One does not reason: 'play and skillful performance are goods to be pursued *because* they would fulfill my innate tendencies or give me a feeling of satisfaction,' or '*because* they are a possibility I could realize, etc.

In coming to the insight that "skillful play is a good is to be pursued and promoted" there is no 'because,' for there is no middle term explaining the connection between the subject and the predicate of that proposition. Rather, the practical intellect at once recognizes that the predicate is included in the intelligibility of the subject by virtue of an understanding of both predicate and subject—that is, by virtue of knowledge of the proposition's constituent terms²⁶. These constituent terms are understood through the repeated experience of one's natural tendencies and the activity of memory. Since it is impossible to understand a proposition without understanding the terms that comprise it, and since the primary principles of practical reason are propositions, therefore, to grasp the truth of a primary principle of practical reason, one must comprehend the terms that comprise it. Because the primary principles of practical reason are self-evident, once their terms are understood, their truth is immediately grasped by a basic insight which constitutes an irreducible starting point for practical reasoning²⁷.

present. In any case, even if reasoning *were* presupposed, it would still be the case that practical insights are not *logically derived from* antecedent speculative knowledge, and this is the most important point.

26 See Finnis, *Aquinas*, 88.

27 Furthermore, the self-evidence of these principles does not mean that they cannot be meaningfully denied. Their self-evidence is not an analytical self-evidence, such that their denial would be logically absurd. Rather, the rejection of any of these claims while comprehensible, would be unreasonable because in denying the truth of a primary principle of practical reason, one is denying an aspect of one's own humanity. On a related note, self-evidence does not entail that everyone actually knows all of the primary principles of practical reason (on error with respect to first practical principles, see Finnis, *Aquinas*, 100-01 u; George, 62-63). As St.

Moreover, to the extent that the non-practical data upon which practical understanding depends comprise the *terms* of the practical principle, insight into first practical principles cannot be the result of a reasoning process from the non-practical data because these data are not themselves propositional (a point I shall revisit momentarily). Since the data presupposed by practical understanding are not propositional, they do not constitute premises from which a conclusion may be derived.

On another note, it is also important to recognize that while insight into the satisfaction of one's natural inclinations is part of the data necessary for grasping the primary principles of practical reason (datum 3 above), it is not the case that one's desires, strictly speaking, determine what is good²⁸. Volition follows apprehension, and human wants follow upon the practical insights that suppose one's innate tendencies and the natural emotional responses one has to their fulfillment²⁹. Therefore, it invites confusion, I

Thomas explains, a proposition can be objectively or subjectively self-evident (*S.t.* 1-2 q. 94 a. 2 c.). For a proposition to be objectively self-evident, all that is required is for the predicate to be included in the intelligibility of the subject. To be subjectively self-evident however, one must know the meaning of the proposition's terms, *so that one can recognize* the relation between subject and predicate. While the primary principles of practical reason are naturally known, one who does not grasp the terms of the principle is not in a position to know the principle itself. While normally such requisite knowledge is naturally or spontaneously received through experience, cultural or domestic environments which repress one or another aspect of human flourishing create an atmosphere inimical to the full experience of one's natural inclinations. This can perhaps be most clearly seen with respect to the good of harmony with God. In a secular or atheistic household, for instance, a child may not come to grasp the concept of God, or experience the fulfillment that comes from seeking harmony with him in worship. Perhaps the child's natural curiosity leads her to questions about God which are squelched by her parents through either ignorance or bad-will.

This leads to an important point about the relationship between speculative and practical reasoning: it seems to me it might be possible that speculative knowledge *could be* presupposed in coming to grasp a primary principle of practical reason, as for instance in the case of a person who, honestly pursuing the good of knowledge, concludes by a reasoning process that there is a God. I think this conclusion might awaken his natural tendency for harmony with God and lead to the insight that that is a good to be pursued. Nevertheless, this insight is not *inferred* from the data (this point parallels the discussion in n. 23, above).

I can however think of a potential rejoinder to this line of thought: What motivates the quest for knowledge to turn in the direction of an inquiry about the existence of *God* if not a prior grasp that, if there were a God, it would be good to be in harmony with him? Insight into the goodness of potential harmony with the divine might then lead one to the conclusion that one ought to try determine whether he exists. I am not able to pursue this train of thought now, but I think it warrants further reflection in the future.

28 See Finnis, *Aquinas*, 59-60, 89-90, 95 c; *Fundamentals of Ethics* 26-37.

29 I have discussed this point more thoroughly in a paper given to the Systematic Theology Seminar at the University of St. Andrews (11/22/06) titled: "Desire and Apprehension of the

think, to refer to one's natural inclinations as desires, because strictly speaking, they are the pre-rational tendencies which underlie the insights from which desire springs. Thinking of them as desires can quickly lead to the confusion that what is humanly fulfilling is a factor of human volition rather than the other way round. Conversely, as rational creatures, we come to desire something by first *understanding* its goodness.

Shifting gears, by this stage of our inquiry, one surely wonders: Are the non-practical data grasped in sense experience actually a form of speculative knowledge?

To reply: If so, they are certainly not speculative knowledge in the ordinary sense (what I shall call 'speculative knowledge proper'), for speculative knowledge as ordinarily conceived is propositional and reflexive³⁰. It is arrived at by a process of inquiry or discursive reasoning (theorizing or speculation) whereby the mind apprehends that it understands being. In contrast, the primitive non-practical awareness to which I am referring which one has of certain basic facts through sense experience is non-reflective and pre-propositional. It is this initial purchase on (grasp of) reality that the speculative intellect objectifies and expresses in propositional form³¹. Indeed, sense cognition supplies the data required for the understanding and formulation of both speculative and practical propositions, and is thereby presupposed by both kinds of knowledge, speculative and practical.

Still, just to the extent that this primitive experiential knowledge is of reality-as-given, it is therefore non-practical and may appropriately be called 'speculative' or 'theoretical' *in a restricted sense*. Finnis himself explicitly speaks at least twice of the "theoretical knowledge" that practical understanding "presupposes" and elsewhere speaks of these data as 'facts'³². Grisez likewise refers to the "factual truths which provide a background for...practical insight" but unlike Finnis, he avoids calling this "nonpractical aware-

Good: The Interpenetration of Intellect and Appetite with respect to Knowing First Principles of Practical Reason (a Perspective Based on Texts from Aquinas's *Summa theologiae*).

30 In saying that speculative knowledge proper is propositional and reflexive, the product of a discursive process of inquiry, I do not of course mean to suggest that all propositional knowledge is arrived at by a process of reflection or discourse. First principles (practical or speculative) are propositions, and insofar as these are self-evident, they are non-inferentially known.

31 For a helpful treatment of Grisez's view of human cognition, see *CMP* 64-65.

32 See Finnis, *Aquinas*, 94.

ness” ‘speculative’ or ‘theoretical’³³. In my estimation, while it is important to acknowledge that a grasp of reality-as-given is presupposed by practical understanding, it is also important to anticipate the confusion that calling such non-practical knowledge ‘theoretical’ (or for that matter, ‘factual’ or ‘speculative’) might engender. Indeed, the use of such terms might seem to suggest the very claim the Grisez School so ardently denies: that practical understanding rests upon speculative knowledge proper. For this reason, although I have made limited use of the terms ‘fact’ and ‘factual’, I have avoided the use of other terms like ‘theoretical’ or ‘speculative’ in favor of expressions like ‘non-practical’ to describe the primitive knowledge of given reality presupposed by practical understanding. Still, Finnis’s use of the term ‘theoretical knowledge’ in this context, as well the use of ‘fact’ by both Finnis and Grisez is interesting, and shows that careful and explained use of such language may be warranted. I would even like to suggest that such disciplined usage may be germane to a rapprochement between natural law theorists divided by misconceptions surrounding the fact-value distinction.

It is difficult to think about experiential knowledge as distinct from speculative knowledge proper because that very exercise is itself an act of the speculative intellect reflecting back upon experience, and presenting the content of its reflection in propositional form. So it is easy to confuse experiential knowing with *knowing* experiential knowing—that is, with speculative knowledge—because the self as first-knowing can seem transparent. I suspect this confusion is what has led, at least in part, to the denial of the claim that a grasp of natural law precepts does not methodologically suppose prior speculative knowledge.

Another contributing factor to that denial is, I suspect, a confusion of the ways primitive non-practical awareness contributes to practical *understanding*, and speculative knowledge proper contributes to practical *reasoning*. The claim that the *understanding* of practical principles does not rest on prior speculative knowledge is not tantamount to the position that speculative knowledge does not contribute to practical *reasoning*³⁴—often in a decisive way by enhancing one’s understanding of human goods or by supplying crucial information about what Robert George calls “ranges of empirical possi-

33 *CMP* 196. In personal (informal) correspondence (10/31/06), Grisez, not adverting to the work of Finnis, has indicated he thinks it would be misleading to refer to the data of sense experience as a form of theoretical knowledge.

34 My point here turns on the distinction between understanding and reasoning. A further exploration of this distinction as it arises in the *S.t.* is found in “Desire and Apprehension of the Good” (n. 27, above).

bility and environmental constraint”³⁵. It is routinely impossible to form a judgment about whether something should be pursued or avoided without the contribution of speculative knowledge deepening one’s understanding of oneself, the conditions of the world, and/or what belongs to the content of a basic human good. One does grasp that health, for instance, is a good to be pursued and promoted without the contribution of speculative knowledge proper, but one cannot concretely pursue and promote health without speculative knowledge of, for example, the fact that this medication will have these effects on those particular tissues and organs, etc. Still, one’s practical judgments about health are not inferred from speculative knowledge about physics, chemistry or biology³⁶.

4. Conclusion

In conclusion, the claim that no ‘ought’ can be derived from an ‘is’ holds true. It is impossible to validly move from only factual premises to a normative conclusion without appealing to a basic practical principle to ground or explain that conclusion. This distinction however, does not amount to a dichotomy between ‘is’ and ‘ought.’ The principles of the moral order originate in human nature insofar as human nature defines the parameters of what is fulfilling for human persons. Furthermore, through experiencing one’s nature, one comes to grasp by a non-inferential insight, the practical principles whose integral directiveness leads one to human fulfillment. The non-practical awareness of factual data one grasps in experience and which ground such an insight is distinct from and more basic than speculative knowledge as ordinarily understood. Nevertheless, while the understanding of practical principles does not presuppose speculative knowledge proper, speculative knowledge proper does contribute to practical reasoning in significant ways by supplying content crucial for adequate deliberation³⁷.

35 See George, 63-65, 73-74, 89 (quote).

36 See George, 64.

37 I would like to express my deep gratitude to Fr. Peter Ryan, S.J. for taking the time to read an earlier draft of this paper and provide extensive feedback. His comments both deepened my reflection on the topic and helped to articulate things more clearly at several points. The views set forth in this paper, as well as the manner of expression, should not be taken as necessarily indicative of his own (Fr. Ryan expressed reservations for example, about my use of the term ‘fact’ to describe the data of experience presupposed by practical understanding). Of course, I take full responsibility for any errors—interpretive or otherwise—contained herein.

LAS INCUMBENCIAS COMO NORMAS DE CONDUCTA

Pablo Sánchez-Ostiz
Universidad de Navarra

A lo largo de la reflexión sobre la responsabilidad por el propio comportamiento se percibe una serie de categorías gracias a las cuales se procede a imputar aun cuando carece la conducta de los requisitos que ordinariamente se exigen para ello. Así en categorías como las de ignorancia voluntaria, error vencible y otras. Lo cual muestra cómo, junto a las reglas de imputación que permiten atribuir un hecho a un agente o un hecho a su agente como reprochable, hay otras que permiten superar la imposibilidad de imputar cuando el propio sujeto ha provocado o no evitado su defecto de imputación. Se distinguen así reglas de imputación de carácter *consecutivo* y otras de carácter *adversativo*.

Califico como reglas de carácter *consecutivo* aquellas que permiten enlazar dos términos como consecuencia lógica: uno de los términos es consecuencia del otro. Así, en la medida en que el hecho requiera la existencia de una *causa libera*, lo que se entienda por ésta condiciona la imputación. Inversamente, lo que se entienda por *causa libera*, lo que ésta requiera, podrá ser empleado para rechazar la imputación cuando no se constaten dichos requisitos (en particular, por ignorancia o por violencia). Por reglas de carácter *adversativo* entiendo aquellas que permiten imputar a pesar de no darse los elementos que fundamentan la imputación de manera directa, consecutiva: con otras palabras, lo que Hruschka denomina *imputación extraordinaria*, frente a la ordinaria.

Cuando se trata de supuestos de violencia (*necessitas*), intervienen estructuras de imputación paralelas: el defecto de imputación no impide en algunos casos la responsabilidad. Se trata entonces de la atribución de responsabilidad a un momento en el que sí existió voluntad, y por tanto responsabilidad (*actus voluntarium secundum se* y *secundum suam causam*, que anteceden a lo que después se denominará *actio libera in sua causa*).

El modo de operar las reglas de imputación adversativas es por vía de excepción. De ahí su denominación: hay motivos para negar la imputación misma, pero *a pesar de* ello se mantiene de forma excepcional, porque el agente es responsable del propio defecto de imputación. Sin embargo, es preciso señalar que en esa misma doctrina que resulta algo confusa en cuanto a tales reglas, se conoce también la irrelevancia misma del error. Y ello es muestra, quizá inconsciente, de emplear ciertas reglas (adversativas) de imputación. Me refiero en concreto a la escasa relevancia que se da en la doctrina del Derecho común al *error iuris*. Ello pone de relieve que, si a esa misma doctrina no le eran extraños los supuestos de *error facti*, como es el caso, defender la irrelevancia de aquel defecto es hacer uso de reglas adversativas: es decir, que *a pesar de* que concurre un *error*, se mantiene la imputación.

Estas reglas adversativas operan tanto en casos de ausencia de conocimiento como de voluntad, y tanto referidos al hecho como a su carácter de prohibido o no. Se trata de categorías conocidas en la actualidad en la legislación (sobre todo, penal) como imprudencia (error vencible) y *actio libera in causa*. Ambas estructuras de imputación son expresión de lo que se ha dado en llamar «imputación extraordinaria». Lo propio de ésta es la atribución de responsabilidad aun careciendo el sujeto de los elementos que fundarían la imputación (ordinaria). En efecto: en ciertos casos se imputa aun no concurriendo los elementos en los que ordinariamente se basa la imputación. Dicho modo de proceder se presenta, tanto en casos de imprudencia, como de *actio libera in (sua) causa*. Dichas situaciones han sido objeto de estudio en el modelo de imputación de responsabilidad expuesto por Hruschka bajo la denominación de «imputación extraordinaria». Puede tener lugar la imputación extraordinaria en los casos de defecto por concurrencia de *vis absoluta*, *ignorantia facti*, *vis moralis* y, finalmente, *ignorantia iuris*; es decir, cuando falte cualquiera de los dos elementos necesarios (conocimiento y dominio) para la imputación (*necessitas*), tanto en la llamada *imputatio facti* (*necessitas physica seu absoluta*), como en la *imputatio iuris* (*necessitas cum adiunctione*), y concurren además otros elementos. En definitiva, se entiende por imputación extraordinaria el juicio de imputación, sea del hecho, sea de éste a su agente a título de culpabilidad, que se emite *aun cuando* faltan los requisitos necesarios para imputar. Con ello me refiero ahora a lo que más arriba, con base en estas estructuras, se denominaron «reglas de imputación adversativa».

La posibilidad de imputar aun en casos de carencia de requisitos se percibe en diversos autores —incluso muy antiguos. Así, Kant recoge una afirmación que presupone la estructura de atribución de responsabilidad al agente por sus propios defectos de imputación: «Una trasgresión realizada *sin dolo*, que, no obstante, puede ser imputada, se llama simple *culpa (culpa)*». Y presupone dicha estructura en la medida en que la trasgresión que puede imputarse es dolosa; mientras que la culpa no lo es, pero no obstante se imputa. Ya antes se recurría al mismo modo de proceder. La configuración por Pufendorf de una ordenación sistemática de las *actiones liberae in se y liberae in sua causa* apela a la idea de imputación con base en la libertad de la acción en su causa, fundamento de la imputación extraordinaria: imputación a pesar de no existir libertad *in se*. No obstante la falta de libertad en el momento de actuar, se imputa por la libertad *in sua causa*.

A los autores mencionados no escapa la necesidad de contar con una base sobre la que construir esa imputación extraordinaria, es decir, a pesar de apreciarse un defecto que excluye la imputación (ordinaria). Pufendorf se refiere a una sanción, no por haber obrado contra la justicia, sino contra la *prudencia*. Y Tomás de Aquino, a la *negligencia*, como ya Aristóteles había señalado para justificar entonces el castigo. En efecto, este reconocimiento, aun antiguo, de la posibilidad de imputar aun en casos de ausencia de los requisitos exigidos ordinariamente, requiere un fundamento. Más aún, exige un firme fundamento sobre el que basar lo excepcional de ese modo de proceder y que permita evitar el reproche de obrar al margen del principio de legalidad. Me refiero en concreto a la posibilidad de aceptar la idea de incumbencia («*Obliegenheit*»), como fundamento para los supuestos de imputación extraordinaria, en cuanto sucedáneo («*Surrogat*») de la imputación (ordinaria) que se ve imposibilitada por no darse los requisitos exigidos para ésta.

La elección del término «*Obliegenheit*» no es casual, sino fruto de una ponderada elección, a falta de una expresión más idónea. Viene a designar, no un deber —que, de existir, fundamentaría la imputación ordinaria—, sino una condición para el cumplimiento de prohibiciones y prescripciones. Se emplea en algunos sectores del Derecho, en particular en Derecho civil, también en materia de seguros, o en el propio Derecho penal, aunque no necesariamente con el sentido que se le da estas páginas.

La traducción castellana menos inidónea que propongo es la de *incumbencia*. Dicha expresión posee en castellano cierta tradición y abarca un campo semántico próximo al de deber, sin identificarse son él. Aunque en ocasiones se ofrece como traducción la de *obligación*, conviene diferenciar

incumbencia y/o deber. Más aún en el contexto en el que nos movemos, el de la imputación extraordinaria, es conveniente mantenerlas diferenciadas, porque el recurso a la idea de incumbencia viene asociado a menudo a supuestos de responsabilidad de la propia víctima, lo cual restringe en exceso su ámbito conceptual. También porque podría identificarse con la «competencia» (*Zuständigkeit*) como fuente de imputación, que se emplea en algunos modelos de responsabilidad.

Con ello queda delimitado el marco para el concepto de incumbencia: ésta no es un deber cuya infracción exige dolo por parte del agente. Precisamente se recurre a tal idea para evitar asimilar esos casos con la infracción de un deber. Al destinatario de la norma le incumbe no sólo adecuar su conducta a la regla específica, sino también mantenerse en condiciones de cumplir, llegado el caso, con lo prescrito o prohibido en la regla en cuestión. Así, junto a los contenidos expresados como deber en la norma («primarios»), existirían otros contenidos normativos («secundarios»), cuya finalidad y sentido consisten precisamente en hacer posible el cumplimiento de los primarios. Si se me permite la expresión, se trataría de «normas» jurídicas cuya infracción trae como consecuencia, no una sanción, sino la *imposibilidad* (total o parcial, definitiva o provisional, según los casos) *de cumplir* en el momento oportuno el respectivo deber y por tanto la *sanción del incumplimiento* de éste. La consecuencia de realizar (u omitir) una conducta contraria a lo que incumbe al sujeto será la de no poder cumplir, llegado el caso, el respectivo deber, por lo que la consecuencia (penal) será la que se prevea por el incumplimiento — ahora sí— del deber en cuestión. Las incumbencias tendrían por función no la de impedir primaria y directamente la infracción de una regla de conducta, sino la de asegurar la capacidad de evitar que se precise en cada caso para impedir la infracción de la respectiva regla. Que ello sea previsto por el ordenamiento como delito imprudente, con o sin atenuación de la pena, es otra cuestión.

Las reglas adversativas presentan una vía de una imputación extraordinaria en un doble sentido: por una parte, acaece en casos que podríamos calificar como no ordinarios, aquéllos en que la imputación procede y tiene lugar con base en los requisitos comunes. Por otra parte, tiene lugar como excepción a una regla (de imputación) como es la que exige el dolo para atribuir responsabilidad. Si ésta (regla) falla procede la excepción (no imputación), frente a la cual es posible a su vez una nueva imputación (extraordinaria), la que se basa en obrar contra lo que al sujeto incumbía. Operaría, entonces, como una estructura regla-excepción(regla)-excepción.

De ser así, el mismo problema se plantearía en los supuestos de defecto de otras condiciones necesarias para la imputación. Así, en los casos de imposibilidad de acción por inconsciencia —uno de los supuestos reconocidos de ausencia de acción penal— se abre la vía a la responsabilidad en virtud de la llamada *actio (vel omissio) libera in causa*. Pero dicha estructura deja al descubierto uno de los aspectos débiles de la argumentación corriente en esta materia: que si falta la «acción» no es posible imputación alguna. Si a pesar de ello se imputa, ha de ser con una fuente distinta. De nuevo, *tertium non datur*. También en los casos de ausencia de imputabilidad, en sede de culpabilidad, se recurre a dicha estructura. Y se incurre por eso mismo en igual situación: si el agente no es imputable, ya no es posible imputar a título de culpabilidad. Recurrir a la *actio libera in causa* presupone la falta de libertad en el agente; pero se imputa a pesar de esta falta de libertad. Algo semejante se percibe en la responsabilidad en casos de error vencible sobre la antijuricidad. En definitiva, la falta de un elemento necesario para la imputación excluye ésta. Si en ocasiones se hace responsable al agente a pesar de ello, es porque se imputa con un nuevo título. Se trata de los casos de *error vencible de tipo*, *error vencible de prohibición*; de *ausencia de acción imputable* al sujeto y de *ausencia de imputabilidad imputable* al sujeto. Ya estas expresiones permiten atisbar que se hace responsable al agente de su propio defecto de imputación: esto es, se hace responsable al agente de su error o de su incapacidad o imputabilidad.

Como ya se ha afirmado, el problema que suscita una imputación de este carácter es el de su fundamentación: así, ¿con arreglo a qué se dice de un error que es imputable (vencible)? «Quien debe seguir una norma, debe también estar en condiciones de poder seguir esa norma; debe esforzarse en conocer los presupuestos y en evitar aquello que pueda llevar su conducta a una realización del tipo». Dicha responsabilidad apela en cualquier caso a una fuente distinta —aunque conectada— de los deberes, sin que deba confundirse con una responsabilidad por el carácter o el modo de vida. La fundamentación más socorrida, pero también la menos firme, sería anclar la imputación en una defectuosa dirección de la vida, carácter... Pero tal anclaje sería simplista y seguramente improcedente por no respetar exigencias básicas de dignidad (culpabilidad), o reconstruir la culpabilidad sobre bases deterministas. En efecto, la incumbencia ha de respetar lo que se dice para la acción y el hecho, la controlabilidad sobre el proceso en el que un sujeto se ve inmerso. Por lo que no procede imputar sobre la conducción defectuosa del carácter, «ya que [*sc.* el agente] puede elegir lo que hace pero no lo que es».

Según entiendo, una fundamentación plausible de las incumbencias como fuentes para la imputación extraordinaria puede basarse en la dinámica de las normas. Toda norma de conducta presupone como condición necesaria, aunque no suficiente, la *posibilidad* de que se vea cumplida por el destinatario. De lo contrario, carece de sentido dirigirle un mensaje normativo (si hay un deber es porque es posible actuar en el sentido del deber en cuestión). Es por eso que quien emite la norma cuenta con que el destinatario se mantendrá en condiciones de cumplirla en el momento concreto en el que surja el deber. Por lo que, si hay que garantizar el cumplimiento de la norma mediante penas, también a través de aquellas condiciones (fácticas y «jurídicas») de las que depende aquél. En este sentido, el autor de la norma cuenta con que al destinatario de cada una de ellas, si es que realmente lo es, incumbe poder cumplirlas en el momento oportuno. Con otras palabras, hay que asegurar que el eventual agente *conozca* los datos de hecho y la norma en cuestión, así como que *pueda* actuar y actuar conforme a la norma. Aparecen así incumbencias en cada uno de los supuestos que pueden hacer desaparecer la imputación: tradicionalmente, para el error (vencible) de tipo y sobre la antijuricidad, como para la *actio libera in causa* en sede de acción y de inimputabilidad.

Tal planteamiento no significa que hagan surgir una norma omniabarcante en todo momento que mantenga al ciudadano en «alerta permanente», sino que respeta su libertad de acción *siempre que* llegado el momento de cumplir el concreto deber se halle en condiciones de hacerlo. La incumbencia pertenecería entonces al ámbito de las reglas de conducta, y no al de las reglas de imputación (entiéndase: operan en sede de imputación «extraordinaria» pero en virtud de unas reglas de actuación, las incumbencias, dirigidas al ciudadano y no al juez para que impute). Así, el ciudadano cuenta con la libertad de acción siempre que no se ponga en situación de no cumplir su deber o de afectar a terceros «inimputablemente». Dejan al destinatario en la libertad de mantenerse en libertad siempre que pueda, en el momento oportuno, dar cumplimiento al deber respectivo; no le especifican la conducta concreta a realizar u omitir, sino que le dejan libertad para sopesar las circunstancias y decidir en cada caso. La incumbencia operaría entonces con una función de advertencia o llamada para velar por el cumplimiento de la respectiva norma dentro de un amplio marco de libertad.

Respecto a su tipificación, conviene matizar que la previsión de reglas de imputación extraordinaria (error vencible, provocación de estados de inconsciencia, inimputabilidad...) no puede asimilarse con el contenido de la in-

cumbencia. Como ya se ha señalado, la incumbencia entra en juego al imputar por vía extraordinaria, luego cumple una función (adversativa) en el procedimiento de imputación. Esta sería una faceta de las reglas de imputación extraordinaria. Pero poseen otra faceta. Al imputar por vía extraordinaria no se decide sin más por qué y cómo ha de responder, sino que eso ha de venir determinado por lo que incumbía al destinatario de la norma. Esta faceta se halla más próxima a la de las reglas de conducta. La objeción de que algunas construcciones de la imputación extraordinaria no respetan el principio de legalidad podría conjurarse en la medida en que existan ya reglas de imputación como las señaladas (error vencible, provocación de estados de inconsciencia...). Y por esa misma razón, podría criticarse que el legislador haya omitido tipificarlas. Pero la no siempre tipificación de las incumbencias no resulta criticable en la medida en que se hallan en relación con el deber en cada caso en cuestión.

En definitiva, la imputación extraordinaria sería el modo de atribuir al agente responsabilidad aun en casos de defectos propios que excluirían *ordinariamente* esa imputación. Carácter extraordinario reviste el juicio de imputación tanto en sede de hecho (*error facti* o *vis absoluta*), como de Derecho (*error iuris* o *vis compulsiva*). Entiendo que no es despreciable incorporar la denominación de «imputación extraordinaria» o mediante reglas «adversativas» a la reflexión moral, pues enriquece el habitual planteamiento centrado en deberes y obligaciones. Las incumbencias están llamadas a dar sentido de la imputación extraordinaria, y así completar las fuentes de la conducta humana.

INTERPRETACIÓN Y EPIQUEYA: UN PROBLEMA DE JUSTICIA EN LOS COMENTARIOS DE FRANCISCO DE VITORIA¹

M^a Idoya Zorroza
Universidad de Navarra

1. Presentación

Una pequeña muestra de la fecundidad que se derivó de la progresiva incorporación en la docencia del siglo XVI de la *Summa Theologiae* de Tomás de Aquino, sustituyendo a las *Sententiae* de Pedro Lombardo² —en España bajo el impulso de Francisco de Vitoria³— es el replanteamiento del problema de la *interpretación de la ley* como un tema propio de la virtud de la justicia, el cual es tratado por Tomás de Aquino en varios lugares: en el tratado de la ley cuando pregunta *Si pueden los súbditos obrar sin atenerse a la letra de la ley*⁴; en el tratado sobre la justicia al considerar, respecto al jui-

1 El presente trabajo es una aportación parcial de una investigación en curso sobre este tema dentro de la Escuela de Salamanca en sus más destacados representantes; en consecuencia tiene un carácter provisional. Agradezco el estímulo que he recibido para este estudio del Dr. Juan Cruz Cruz, investigador principal del Proyecto *Justicia e interpretación de la ley en el Siglo de Oro* (FFI2008-02803).

2 Dicha sustitución fue implantada en la Universidad de Salamanca de la mano de Francisco de Vitoria, pero se dio previamente en distintos conventos dominicanos de Europa, como en Italia de la mano de Tomás de Vio, Cardenal Cayetano, o en París, por Pedro Crockaert, etc. En España este cambio fue aceptado inicialmente sólo *de facto* pues la normativa universitaria dictaba en Salamanca lo contrario, consolidándose definitivamente a finales del siglo XVI quedando ya fijado así en los estatutos de la Universidad salmantina. La *Suma teológica* ofrecía unos contenidos más sistemáticamente organizados y articulados, así como una síntesis doctrinal comprensiva tanto de tradiciones como de disciplinas; cfr. R. García Villoslada, *La Universidad de París durante los estudios de Francisco de Vitoria (1507-1522)*, Roma, 1938, pp. 308-319.

3 He realizado una más amplia presentación de la figura de Francisco de Vitoria, en: Francisco de Vitoria, *Contratos y usura*, Eunsa, Pamplona, 2006, pp. 11 y ss.

4 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q96, a6.

cio *Si siempre se ha de juzgar sobre las leyes escritas*⁵, también recibe una mención cuando indaga sobre *Las partes potenciales de la justicia*, y en particular *Si están asignadas de modo conveniente las virtudes anejas de la justicia*⁶, y sobre todo al dedicarle una breve cuestión de dos artículos *Si la epiqueya o equidad es virtud y si ella es parte de la justicia*⁷.

Este tema, tal como está planteado por Tomás de Aquino (y lo será en sus comentadores) resulta una cuestión especialmente interesante para acercarnos, desde otra perspectiva, al tratamiento de la justicia en la Escuela de Salamanca.

Francisco de Vitoria considera que el estudio de la epiqueya supone una recuperación de un elemento importante para la virtud de la justicia, y aunque su estudio tendrá un particular desarrollo en la Escuela de Salamanca y en el pensamiento filosófico-jurídico español de los siglos XVI y XVII, no era un tema nuevo⁸. La *epiqueya* o *equidad*, había sido ya tratada desde tres tradiciones, teniendo un puesto “modesto, aunque específico”⁹. Por un lado, la que forma el pensamiento griego (preferentemente Aristóteles) y sus comentadores medievales¹⁰; en segundo lugar, el tratamiento de la equidad o epiqueya en el contexto jurídico, de tradición romana; en tercer lugar, en las Sagradas Escrituras y, en consecuencia, también en sus comentadores¹¹.

5 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q60, a5.

6 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q80, a1.

7 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q120, a1 y a2. Junto a estos lugares de la *Summa* Tomás de Aquino les dedicó tratamientos destacables en el *Comentario a la Ética de Aristóteles* (V, lect16, que se corresponde al texto aristotélico de *Ethica Nicomachea*, V, 10, 1137a 31-1138a 2; sigo en la traducción castellana el texto de Eunsa, Pamplona, 2001) y en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* (*In III Sententiarum*, d37, q1, a4; sigo la traducción castellana en preparación por Eunsa).

8 Pese a la extraña expresión de Vitoria que llega a decir: “sobre esto no hay nada escrito”; FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*, edición de V. Beltrán de Heredia, Biblioteca de Teólogos Españoles, Salamanca, 1952, v. V, p. x.

9 F. D’AGOSTINO, *La tradizione dell’epieikeia nel Medioevo latino. Un contributo alla storia dell’idea di equità*, Giuffrè, Milano, 1976, p. 293; cfr., además, del mismo autor, *Epieikeia. Il tema dell’equità nell’antichità greca*, Giuffrè, Milano, 1973; y el trabajo de Juan Cruz Cruz, “Reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya”, *Anuario Filosófico*, 2008 (41, 1), pp. 153-177.

10 En el pensamiento medieval, sintetizado en el marco de la virtud de la justicia especialmente por Tomás de Aquino, en los lugares antes señalados.

11 También le habían dedicado alguna atención autores conocidos por Vitoria como Tomás de Vío, Cardenal Cayetano, y —como menciona en su estudio, ya citado, D’Agostino— Juan Gerson, Gil de Roma, Roberto Grosseteste, Marsilio de Padua, Duns Escoto o Antonino de Florencia, entre otros. Varios de ellos son citados por Vitoria en otros lugares de sus comentarios, por lo que sorprende su silencio ante los trabajos de los autores señalados sobre el mis-

Así, si bien el concepto de epiqueya o equidad no es ni un concepto nuevo ni un concepto de reciente determinación en tiempos de Vitoria, sí se le ha de agradecer el que haya destacado su valor para la virtud de la justicia en el seno de una tradición que ha de dejar valiosas aportaciones para su estudio, como Domingo de Soto¹², Domingo Báñez o Francisco Suárez¹³. Es, insistentemente, un tema de tratamiento *modesto*, pero importante para comprender el verdadero sentido de la *virtud de la justicia* en el Siglo de Oro español, un concepto que implica ir más allá de una plasmación legal estricta.

En el espacio reducido de este trabajo voy a centrarme en los breves textos de Francisco de Vitoria, dejando para más adelante, en la investigación en curso, el tratamiento de otros autores y la comparación con ellos¹⁴. He de advertir la principal carencia con que nos hemos de enfrentar: los lugares considerados sobre este tema —tanto en su comentario al tratado de la ley como en el comentario al tratado de la justicia— ofrecen el pensamiento de Vitoria resumido, sintetizado (a veces demasiado esquemáticamente); así, no tiene el mismo valor que el redactado y revisado para su publicación por el propio autor (como ocurre con los textos de otros autores: Soto, Báñez, Suárez, etc.). Dichos apuntes son fiables —ha concluido el gran estudioso de Vitoria y editor de sus textos: Vicente Beltrán de Heredia¹⁵— pero sólo muestran un reflejo parcial del verdadero pensamiento vitoriano.

mo tema. También tratan algunas visiones históricas: A. di Marino (“L’epikeia cristiana”, *Divas Thomas*, 1952, 29, pp. 396-424) o Ch. Horn (“Epieikeia: the competent of the perfectly just person in Aristotle”, pp. 142-166).

12 DOMINGO DE SOTO, *De iustitia et iure*, III, q4, a5, pp. 236-237; sigo la edición facsimilar con texto castellano por Marcelino González Ordóñez e Introducción histórica y teológico-jurídica de Venancio Diego Carro, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1967.

13 DOMINGO BÁÑEZ, *La justicia y el derecho (Decisiones de iure et iustitia)*, Eunsa, Pamplona, 2008; FRANCISCO SUÁREZ, *De legibus*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1972.

14 Cfr. el estudio en Francisco Suárez o Tomás de Mercado, presentados respectivamente a las *III Jornadas de Iustitia et iure: Ley, guerra y paz en Francisco Suárez* y al II Simposio de la Línea Especial: *Más allá de lo medieval: la modernidad de los pensadores del Siglo de Oro español*.

15 Son las limitaciones que surgen del hecho de que recibimos el pensamiento vitoriano en sus lecciones desde los apuntes (más o menos cuidados, extensos o correctos) de sus alumnos, obtenidos en la exposición oral de clase. De ahí imprecisiones como ésta: Vitoria (*In Summam Theologiae*, I-II, q96, a6) dice que Tomás de Aquino “pone tres o cuatro conclusiones”, que luego no parece señalarlas. El texto que he seguido para esta cuestión, es el *Comentario al tratado de la ley (I-II, qq90-108)*, de Vicente Beltrán de Heredia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco de Vitoria, Madrid, 1952, pp. 35-37; y su traducción castellana por Luis Frayle Delgado: *La ley*, Tecnos, Madrid, 1995, pp. 51-52.

2. Planteamiento de la epiqueya o equidad como un problema de la justicia en Vitoria

Al preguntar qué es la *epiqueya* o *equidad* se ha respondido que ella es un cierto suavizamiento de la ley en su aplicación; en este sentido sería una virtud o cualidad del que proclama o aplica la ley, quien, llevado por su humanidad o misericordia, disminuye en esa misma aplicación (de una ley justa) su rigor. En este sentido la *epiqueya* o *equidad* parece ser una virtud exterior a la misma justicia y que interfiere con ella.

Sin embargo, Vitoria en sus textos no parece considerar así la epiqueya. Ella sería más que la interferencia (necesaria o no) de una actuación que suavice la aplicación estricta de la justicia, una interpretación de la ley que apela al verdadero sentido de ésta cuando dicha aplicación contraría a la misma justicia que pretendía cumplir¹⁶. “La epiqueya es cierta especie y parte subjetiva de la justicia”¹⁷. Y se especifica propiamente como “virtud directiva de la ley cuando ella falla por causa de su universalidad”¹⁸.

En este sentido la epiqueya o equidad es la virtud del ciudadano prudente (virtud no sólo del juez o legislador) que a la hora de acatar la ley no lo hace a ciegas sino responsablemente, asumiendo no la letra sino el sentido más profundo de ésta, haciendo suyo el fin por el que la ley había sido dictada y obrando inteligentemente para que la justicia se cumpla aún en los casos en que las circunstancias hacen que seguir la letra de la ley es ir en contra de su intención primera. Como tal, ella sería parte (y parte muy importante) de la virtud de la justicia. Los textos vitorianos, sin ser tan claros y extensos como quisiéramos, definen una dirección que otros autores posteriores desarrollarán con más detenimiento¹⁹.

16 En ese sentido la *epiqueya* no es una *dispensa*, como Vitoria menciona, respecto al juicio de jueces y legisladores, en II-II, q60, a5, n1, pp. 50 y ss. “Respondo que de ningún modo puede juzgar contra las leyes, aunque en ellas pueda dispensar [...]. no juzga el rey para dispensar en el derecho sino para actuar conforme a las leyes. Y por eso pecaría actuando contra las leyes, porque las cosas convenientes al juicio sólo piden esto: que se defina el derecho según las leyes escritas”.

17 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, II-II, q120, a1, n1.

18 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, II-II, q120, a1, n3. En este sentido el estudio de la epiqueya es conforme con el que señala E. Hamel (“La vertu d’epikie”, *Sciences ecclesiastiques*, 1961 (13), pp. 35-55) como virtud que más que una reinterpretación de la ley supone la aplicación prudente del que cumple la justicia actuando de modo personal, según una jerarquía de valores y, justamente por eso, de modo objetivo considerando la variabilidad y circunstancialidad de las situaciones concretas en que la acción ha de tener lugar.

19 Un interesante texto —cuyas conclusiones sigo, para esta analítica— es el trabajo ya citado de J. CRUZ CRUZ: “Reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya”, pp. 153-177.

a) En primer lugar Vitoria plantea que la epiqueya o equidad se pone en juego cuando el problema aparece ante una *ley justa*, que es *verdadera ley*. La ley no deja de cumplirse porque ella ya no cumple su función como ley, o porque sea una ley injusta. Hay que recordar que para Vitoria la ley debe su *finalidad* y su fuerza del bien común de los hombres. Así, ley (y más una ley positiva) no es un decreto arbitrario sino —como había explicado Tomás de Aquino—, una concreción de la ley natural para una comunidad determinada. Por tanto una ley *injusta* no sería con propiedad *ley*, salvo de modo equívoco o sólo en la forma. Y “cesando la razón de la ley cesa la obligación de la misma” cuando “cesa la causa de la ley en general, sin ningún escrúpulo puedo obrar contra la ley; como si, por ejemplo [...] desaparecieran las facciones. Está claro que aquella ley sería inútil y no miraría al bien común, como antes solía suceder”²⁰.

¿Cómo puede entonces una ley justa y debidamente puesta ser origen de una injusticia, de manera que nos cuestione si hemos de actuar conforme a la letra de la ley?

Este *fallo* de la ley podría ocurrir (dice Vitoria) o bien de modo particular o bien de modo general: “la razón de la ley puede cesar de dos maneras: una, privadamente, con relación a un particular [...], y la otra [...] cesa la causa de la ley en general”²¹. Ya hemos visto que cuando *cesa la causa de la ley en general*, dicha ley sería inútil y no miraría al bien común, con lo cual cesaría su carácter propio de *ley* (no actuar conforme a ella no sería propiamente decisión de epiqueya). Propiamente, ese cesar *la causa de la ley* porque cambia la realidad para la que estaba, como en el caso de la prohibición de portar armas por la existencia de facciones contrarias, no es objeto de la epiqueya.

b) En segundo caso, esa ley sobre la que se realiza la epiqueya es una *ley clara* y no una ley confusa de la que se requiere una *interpretación* o aclaración. “Se duda [...] si es epiqueya interpretar la ley cuando hay duda sobre de qué modo hay que entender la ley”. El propio Vitoria responde “que no. Hay una clarísima evidencia, pues interpretar la ley es si la ley obliga en este caso con duda. Pero se requiere para la epiqueya que de ningún modo esté bajo duda, sino que sea evidente, porque es necesaria la mera ejecución”²².

Con lo cual añade una nota: no es mera interpretación de la ley, o una aclaración de cuál es su sentido, a quiénes obliga y en qué circunstancias, sino que hay un imperativo de la acción en un caso concreto bajo una ley

20 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario al tratado de la ley (I-II, qq90-180)*, I-II, q96, a6.

21 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario al tratado de la ley (I-II, qq90-180)*, I-II, q96, a6.

22 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario a la Secunda Secundae*, II-II, q120, a1, n4.

clara (cuyo efecto es contrario a la intención de la ley), y no es epiqueya la mera especulación teórica sobre ella.

c) En tercer lugar la epiqueya se refiere a una ley bajo la cual el sujeto está contenido. Así, en su *Comentario Vitoria* se pregunta si es epiqueya el actuar contra una ley o norma en un caso concreto en el que el sujeto parece quedar fuera de esa prescripción. Dice Vitoria: cuando “la razón de la ley [cese] [...] privadamente, con relación a un particular”²³, por ejemplo: se prohíbe el juego para evitar que los participantes blasfemen y, en este caso concreto, ni mi contrincante en el juego ni yo vamos a blasfemar; ¿podemos jugar? Este caso podría ser considerado desde dos aspectos.

Por un lado, cuando la ley falla de modo privado y negativamente, por cuanto “falla allí la intención del legislador, pero no es necesario”²⁴. En este caso Vitoria destaca dos posibilidades: la primera, que en la ley esté expresada la intención del legislador, de manera que si en el caso concreto se está fuera de esa intención, uno sería exceptuado de ella²⁵. Pero si uno es una excepción a esa ley, no puede hablarse de epiqueya. La segunda posibilidad es que tal intención no esté expresada sino que la ley se dé de modo absoluto. Sin embargo, aunque Vitoria se expresa de modo confuso, parece dejar claro también que “si se pone de manera absoluta, dado que el fin cesaría en alguno, sin embargo todos estarían obligados y no es necesario entonces usar la epiqueya. Basta que aquel fin se encuentre en la mayor parte de los casos, o en todos”²⁶. Así, aunque supiera que quien realiza la prescripción de la ley al considerar mi caso me exceptuaría, la obligatoriedad de esa ley para Vitoria está subordinada al daño que ella causa (pues si no hay un daño mayor uno estaría obligado a cumplirla)²⁷.

23 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario al tratado de la ley (I-II, qq90-180)*, I-II, q96, a6.

24 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario a la Secunda Secundae*, II-II, q120, a1, n5.

25 Continúa el texto citado: “Falla allí la intención del legislador, pero no es necesario, como es la ley que nadie porte armas. Viene uno y lleva una espada sólo por parecer bien; si es lícito entonces usar la epiqueya. Y más eminentemente esto sucede en los religiosos. Y algunas cosas son claras; sea la primera conclusión: que ha de distinguirse de qué modo es la ley lata. Si es con excepción, es muy evidente que los que son exceptuados no están obligados a la ley, de tal manera que se expresa el fin del precepto mediante la determinación de los que las prescriban. Entonces digo que obligará a no ser en aquellos en los cuales está el fin del precepto”. Y en II-II, q120, a1, n3: “la materia propia de la epiqueya es *dirigir en cuanto al caso* quienes no están exceptuados por otras leyes”.

26 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario a la Secunda Secundae*, II-II, q120, a1, n5.

27 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario a la Secunda Secundae*, II-II, q120, a1, n5.

d) Es epiqueya cuando cesa la obligación de la ley, para Francisco de Vitoria —siguiendo a Tomás— según unas concretas circunstancias²⁸ o bajo unas determinadas *condiciones*. Primero, si estamos o no en caso de necesidad; pues la necesidad lleva aneja (dice el de Aquino) la dispensa: “como, por ejemplo, si estuviéramos sitiados por los enemigos y tuviéramos pocos alimentos permitidos en la cuaresma, estaría permitido comer carne el viernes o el miércoles”²⁹.

Segundo, si hay o no urgencia o necesidad de actuar con inmediatez pues si no es necesaria una acción inmediata, *debe* recurrirse al que tiene el poder sobre la ley para que la reinterprete o la aplique correctamente: “No corresponde a cualquiera interpretar la ley, sino que hay que consultar al obispo, si hay posibilidad de recurrir a él; si no, cualquiera puede interpretarla”. O “es cierto que el legislador dispensaría si estuviera presente”³⁰.

Tercero, que conste la voluntad de que en ese caso en que de aplicarse la ley se siguiese un mal, el legislador no la aplicaría: “si se da el caso de que conste la voluntad contraria del legislador, y él mismo no quisiera que de ningún modo yo cumpliera esa ley, entonces no estaría obligado y podría obrar contra la ley sin ningún escrúpulo, como sucede, por ejemplo, en los religiosos que tienen sus reglas”³¹.

Por lo dicho hasta ahora no se trata la epiqueya de un caso de *enjuiciamiento de la ley* (como dice Tomás de Aquino)³² “sino en un caso particular en que ve que las palabras de la ley no pueden guardarse”. No se trata (quiere Vitoria advertir) de aprovechar esta posición para *ligeras y arbitrarias excepciones*³³ con las que argumentar cómo uno puede estar *exento de la ley*, pues

28 Francisco de Vitoria sigue en lo sustancial lo afirmado por Tomás de Aquino, aunque algunas de sus expresiones son ambiguas (debidas sobre todo a las condiciones de su transmisión: los apuntes de sus lecciones orales). Sobre este punto: el mayor o menor rigor en las condiciones que permitan la epiqueya, E. HAMEL (“L’usage de l’epikie”, *Studia moralia dell’accademia alfonsiana*, 1965 (3), pp. 60 ss.) advierte la modificación del Siglo de Oro español respecto a las tesis del Aquinate, en una progresiva suavización de éstas a favor del individuo, sujeto de la acción moral.

29 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario al tratado de la ley (I-II, qq90-180)*, I-II, q96, a6.

30 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario al tratado de la ley (I-II, qq90-180)*, I-II, q96, a6.

31 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario al tratado de la ley (I-II, qq90-180)*, I-II, q96, a6.

32 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I-II, q96, a6, ad1.

33 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario al tratado de la ley (I-II, qq90-180)*, I-II, q96, a6: “privadamente, con relación a un particular, como, por ejemplo, si sé que aunque yo lleve armas no habrá ningún peligro”. “Otro ejemplo: se prohíben los juegos a causa de la blasfemia: ahora bien, yo no blasfemaré en absoluto, ni tampoco mi compañero de juego. En este caso ¿es lícito que juguemos?”. “Así también, aunque se siguiera mayor contumacia de la carne por co-

se apresta a concretar: “que la epiqueya corresponda al súbdito sin el superior, se entiende con limitaciones. La primera, cuando la cosa es clara; la segunda, cuando hay peligro en el retraso, porque de otro modo habría menosprecio. En fin, por tanto, corresponde al súbdito cuando está en extrema necesidad. La tercera, cuando es evidente que daña. Pues si hay una duda igual, no le corresponde a él, sino que basta que sea claro según la evidencia moral, pero no la conjetura”³⁴.

Esta exposición negativa de lo que sea la epiqueya ha de ir acompañada de las tesis positivas de Vitoria sobre esta virtud, afirmando: en primer lugar, que “la virtud de la epiqueya corresponde a los súbditos y no sólo a los príncipes”, y por ello la aborda tanto en la cuestión de la obediencia literal a la ley como en la del juicio conforme a la literalidad de la ley³⁵.

En segundo lugar, la interpretación de la ley se hace para *un caso* concreto y circunstancial, y no respecto de la intención o fin de la misma ley propuesta. Y en ese caso concreto es donde se evidencia que se produce un fallo en la ley (para esa circunstancia y como algo colateral, no un efecto directo de la ley) no querido ni buscado por esa misma ley.

En tercer lugar que la deficiencia que manifiesta la ley no lo es respecto a su recta ordenación al fin, sino en su aplicación a algunos casos —por la particularidad de estos, derivada de su carácter contingente y circunstancial— en los que actuar conforme a la ley supone actuar conforme a la equidad o justicia pretendida por esa misma ley³⁶.

mer pescado que por comer carne, no por eso sería lícito, en absoluto, comer carne. La respuesta es que de ningún modo cuando así cesa la razón de la ley en particular”.

34 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario a la Secunda Secundae*, II-II, q120, a1, n4.

35 “Por ejemplo, ha sido impuesto bajo precepto en nuestra ciudad el que no se abran sus puertas en tal hora, bajo pena de pecado mortal. Viene alguien que matará a un hombre; entonces puedo hacerlo de manera óptima sin licencia del superior. Pero de modo diverso le corresponde al príncipe declarar la ley según el modo de un precepto, y a los peritos en el arte según el modo de la declaración, como en el caso por el que alguien no puede bautizar a los niños sin incurrir en simonía”; FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario a la Secunda Secundae*, II-II, q120, a1, n4. Vitoria afirmaría que el uso de la epiqueya se da cuando no es posible la consulta al legislador o quien hace su función. Cfr. también el artículo citado de Juan Cruz Cruz.

36 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q60, a5, ad2. En ese sentido, *equidad* y *ius* se encuentran (como señala O. Robleda en su revisión histórica del concepto de equidad: “La *aequitas* en Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás y Suárez”, *Miscelánea Comillas*, 1951 (15), pp. 241-279) no sólo en una relación en la que la ley o *ius* es la expresión de la justicia, sino con una necesaria *interpretación* del *ius* desde la equidad, como correctiva de la ley, para llevar la ley a la equidad. Por eso llega a decir Robleda que la interpretación equitativa debe ir incluso más allá de la mente del legislador hasta encontrar la conformidad a la justicia.

Siguiendo a Tomás de Aquino Vitoria indicará que la *epiqueya* actúa en los casos en que falla la ley para algún caso particular sólo cuando se da la circunstancia de que “el legislador no puede atender todos los casos singulares” y “formula la ley de acuerdo con lo que acontece de ordinario, mirando lo que es mejor para la utilidad común”; y como la materia legislada es particular, concreta, individual, contingente, surge un caso en que la aplicación de la ley es dañina para el bien común y en ese caso —dice Tomás de Aquino— la ley no se debe cumplir: “La *primera*: si se da un caso de necesidad en el que consta que observar la ley va contra la intención de la misma ley, no debe cumplirse a la letra, sino sólo intencionalmente”³⁷.

Pues se da el caso de que “las leyes que son rectamente establecidas son *deficientes* en algunos casos —por la particularidad de los casos— en los que si se observaran se iría contra el derecho natural y por eso, en tales casos, no debe juzgarse según la literalidad de la ley, sino que debe recurrirse a la *equidad* a la que tiende el legislador”³⁸.

Por tanto se considera el uso de la epiqueya como el cumplimiento de la *equidad* (o la justicia, respetando con más propiedad la ley natural)³⁹ pese a la letra de la ley en el caso particular. Y aquí hemos distinguido entre la letra de la ley y la intención de la ley. ¿Puede el súbdito juzgar o buscar la verdadera interpretación de la *ley* sin cometer *injusticia*? Según Vitoria sí puede en cuanto a la interpretación de la *ley para un caso particular* siempre que se guarden las condiciones antes descritas.

En todo caso, el sujeto de la epiqueya sabe que *la ley* le incumbe, *que debe* cumplirla, que no puede recurrir a instancias superiores para que enjuicien o apliquen de otro modo, pero que al cumplirla *comete una injusticia* o rompe la equidad o va contra el bien común cuando (según la ley) ése debería ser guardado.

Tanto en el caso del súbdito que al acatar la ley debe también velar por que con ella se guarde la equidad y la justicia, como para quien *dirige*, emite,

37 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentario al tratado de la ley (I-II, qq90-180)*, I-II, q96, a6.

38 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II-II, q60, a5, ad2.

39 Como ha expresado atinadamente J. Cruz Cruz, es una “reconducción práctica de las leyes a la ley natural” remontándose, al enjuiciar la situación con prudencia, “a los principios superiores del derecho natural” encontrando “ahí la explicación última de la legitimidad de la aplicación de la reconducción práctica” (“La reconducción práctica de las leyes a la ley natural: la epiqueya”, p. 159), en la medida en que también las leyes y los súbditos sometidos a ellas “están sometidos a las directrices de la ley natural” (p. 160).

juzga o tiene capacidad para establecer la ley⁴⁰, que en su aplicación de las leyes (de las que “puede dispensar fuera del juicio por una causa razonable” ambos (extendiendo la afirmación señalada) han de “precaerse ante la injusticia, para que todas las cosas sean *equitativas*” porque “Santo Tomás [...] dice que las leyes se dan en universal y por ello en algunos casos particulares sería injusto guardar las palabras de la ley, sin embargo ha de ser guardada la equidad”⁴¹. Puesto que junto a la existencia de la ley Vitoria, siguiendo al Aquinate señala la presencia de la *equidad* que da sentido a la ley y debe ser guardada incluso yendo más allá de las palabras de la ley. Por eso la epiqueya, más que una exención a la ley, busca su más estricto cumplimiento en su finalidad o sentido, aunque para ello deba ir más allá de las palabras con las que está expresada.

Podría decirse incluso que se enjuicia la ley *atendiendo* a una ley superior (que en cierto modo da razón de ley a la propia *ley positiva*): “Y por ello, entonces, hay una virtud de la epiqueya cuando yo juzgo mediante el derecho natural que no debe devolverse la espada al hombre furioso, como en este ejemplo: si el marqués del Gasto ahora en el círculo del emperador, matara de modo particular a un hombre; la ley es que se le dé muerte; el superior dice: que no se le mate; aquélla es epiqueya”⁴².

Con estas distinciones Vitoria, en una cuestión como la presente, desde el planteamiento de unas *excepciones* o *limitaciones* a la ley va señalando la riqueza contenida en el concepto de ley y justicia, más allá de su concreta expresión (aunque como tal sea justa), en ese sentido afirma “que la justicia legal puede tomarse de dos maneras: de una manera, por aquello que está expresado en la ley; de otra manera se toma más ampliamente a aquellas cosas que la razón natural dicta”⁴³ por lo que Vitoria propone como criterio

40 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, II-II, q60, a5: “Si siempre se ha de juzgar según las leyes escritas. Responde Santo Tomás afirmativamente. Respondo que de ningún modo puede juzgar contra las leyes, aunque en aquellas pueda dispensar. Y no es semejante. Pues el juicio no es otra cosa que una definición y declaración del derecho. Y esto no puede ser sino según leyes escritas, porque no juzga el rey para dispensar en el derecho sino para actuar conforme a las leyes. Y por eso pecaría actuando contra las leyes, porque las cosas convenientes al juicio sólo piden esto: que se defina el derecho según las leyes escritas”.

41 Guardando, para el caso de quien ha de velar por la aplicación de la ley, también unas condiciones, como el que deba constar la injusticia o iniquidad que se origine con la aplicación de la letra de la ley; *Comentarios a la Secunda Secundae*, II-II, q60, a5.

42 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, II-II, q120, a1, n3.

43 FRANCISCO DE VITORIA, *Comentarios a la Secunda Secundae*, II-II, q120, a1, n4. En Vitoria este uso de la epiqueya, aun aceptado, está sujeto a más limitaciones de las que después algunos otros autores van a proponer. O, como señala un autor en su lectura de Suárez: su misión sería “enderezar el derecho positivo o la mera legalidad, encauzando las estructuras jurí-

de justicia no sólo el cumplimiento individual de las leyes escritas o estatuidas en una determinada comunidad social sino sobre todo la capacidad para alcanzar la *virtud de la justicia*, regida por la prudencia, que supone la captación del fin y de la ordenación de los bienes de la acción que se dirigen a él, en virtud del cual puede imponerse la decisión de —la equidad y la justicia— no acatar la literalidad de la ley, para buscar un cumplimiento más maduro y fiel de su intención: la *interpretación prudente* de la ley que es el acatamiento virtuoso de las normas de justicia.

En resumen, es interesante resaltar esta cuestión de la epiqueya o equidad en la Escuela de Salamanca para hacer ver cómo según estos pensadores, si bien la justicia legal tiene un gran peso, la justicia es sobre todo una *virtud* y como tal, es la virtud de la *equidad*, por encima de la *letra* o expresión de la misma ley.

dicar conforme a la realidad, es decir, según la naturaleza político-social del hombre”; E. ELORDUY, “La epiqueya en la sociedad cambiante. Teoría de Suárez”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, 1967-68 (13), pp. 229-253; p. 233.

III

NORMATIVIDAD, VIRTUD Y CARÁCTER MORAL

NORMATIVITY, VIRTUE AND MORAL CHARACTER

DESEO RACIONAL Y ELECCIÓN DELIBERADA. LOS CONCEPTOS DE *BOÚLESIS* Y *PROAÍRESIS* COMO PRECURSORES DE LA NOCIÓN DE VOLUNTAD

Javier García-Valiño Abós
Universidad de Málaga

1. El marco teórico y el problema

El marco teórico en el que se inscribe esta comunicación es la teoría aristotélica de la acción humana, contemplada aquí como acción *voluntaria*, esto es, como aquella que tiene su origen o principio en el mismo agente humano.

El problema que quiero plantear es si se encuentra o no en Aristóteles la noción de *voluntad* o, al menos, alguna noción próxima o que sea precursora de ella. Para responder a esta cuestión, hay que revisar los conceptos aristotélicos más pertinentes: *boúlesis* y *proaíresis*, porque se trata de dos conceptos que, siendo claves para una adecuada interpretación de la *racionalidad práctica* o el *noûs praktikós*, pueden arrojar luz para resolver el problema que se ha enunciado.

En primer lugar, se plantea el problema desde una perspectiva histórica. Luego, se contemplan los deseos, en Aristóteles, como la principal fuerza motriz del agente humano. Entre los deseos (*órexis*), se analiza la *boúlesis* (el deseo de origen racional) como una forma o especie de deseo específica del ser humano, para averiguar si la traducción de *boúlesis* por “voluntad” es apropiada en algún sentido. En tercer lugar, se distinguen los sentidos de la palabra *proaíresis*: la elección (o decisión) deliberada: un elemento nuclear de la *prâxis* humana que ha sido considerado por H. Arendt como una noción precursora de la *voluntas*. Por último, como conclusión, se propone una respuesta al problema planteado.

2. Introducción histórica al problema

El problema queda planteado en los siguientes términos: *¿se puede encontrar en Aristóteles la libre voluntad o una noción equivalente a ella?* Cierta-

mente, el problema de la voluntad es un problema oscuro, que ha sido objeto de investigación y de controversia desde hace siglos. Pero ahora uso el término “voluntad” en el sentido básico que ha tenido en la tradición filosófica, es decir, en la filosofía cristiana (al menos, desde san Agustín) y en la mayoría de los pensadores modernos: cierta potencia o facultad del alma o el espíritu que constituye el principio o la fuente de las decisiones y acciones humanas, entendidas como “libres”.

La mayoría de los helenistas están de acuerdo en que el concepto de voluntad no se encuentra en la lengua ni en la filosofía de la Grecia antigua. Ya Oswald Spengler (1880-1936) señaló que no hay en la lengua griega clásica una palabra específica para designar la voluntad¹.

Hannah Arendt sostiene que, “antes del surgimiento de la cristiandad, no encontramos la noción de una facultad espiritual que se corresponda con la libertad, como la facultad del intelecto se corresponde con la verdad”². Se trata de “una extraña laguna en la lengua y el pensamiento griegos”³. Ciertamente, se puede dudar de que los griegos llegaron a tomar clara conciencia de la libertad personal en el drama de la existencia humana. Sin embargo, como ha observado con acierto el helenista Jean-Pierre Vernant, “incluso en una civilización, como la de la Grecia arcaica y clásica, que no posee en su lengua palabra alguna que corresponda a nuestro término 'voluntad', apenas dudamos en dotar a los hombres de aquel tiempo, como a pesar suyo, de esta función voluntaria que ellos, sin embargo, no nombraron. (...) Por tanto, hemos de guardarnos de proyectar sobre el hombre griego antiguo nuestro sistema actual de organización de las conductas voluntarias, las estructuras de nuestros procesos de decisión, nuestros modelos de compromiso del yo en sus actos”⁴.

Estoy de acuerdo con la tesis de Arendt de que la voluntad, como facultad espiritual, es un *descubrimiento* del pensamiento cristiano: “la facultad de la voluntad era desconocida en la Antigüedad griega, y fue *descubierta* gracias a experiencias de las que apenas se tiene noticia con anterioridad al primer siglo de la era cristiana. El problema al que se enfrentaron las centurias siguientes fue reconciliar esta facultad con los principios básicos de la filosofía

1 Cfr. O. SPENGLER, *La decadencia de Occidente. Bosquejo de una morfología de la historia universal* (trad. esp.: Manuel García Morente), Espasa Calpe, Madrid 1998, tomo I, vol. II, p. 144.

2 H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Paidós, Barcelona 2002, p. 241.

3 *Ibidem*, p. 289.

4 J.-P. VERNANT y P. VIDAL-NAQUET, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Taurus, Madrid 1987, vol. I, pp. 46-47.

griega: los pensadores (cristianos) ya no querían abandonar la filosofía”⁵. La filósofa alemana y otros autores consideran a san Agustín como el primer “filósofo de la voluntad”.

Sin embargo, en la literatura griega (sobre todo, en la tragedia) hay claros “esbozos” de la voluntad; y puede afirmarse que este descubrimiento cristiano fue *preparado* por el pensamiento griego; sobre todo, por Aristóteles. La tesis de Arendt es que, en Aristóteles, “la facultad de elegir, la *proairesis*, es la precursora de la voluntad”⁶.

Desde una perspectiva histórica, pienso, de acuerdo con Arendt, que el Estagirita es el más claro precursor griego de la libre *voluntas*. Precisamente, este trabajo versa sobre la “preparación” aristotélica del futuro concepto de voluntad, tal como ha sido entendido en la tradición filosófica, mediante una revisión de las nociones más próximas a dicho concepto: *boulesis* y *proairesis*. De hecho, en numerosas traducciones de Aristóteles, el sustantivo *boulesis* se ha traducido por “voluntad” o “volición”.

3. Los deseos (*órexis*) como fuerzas motrices del agente humano

Cuando se trata de las acciones humanas como acciones voluntarias, en la obra de Aristóteles, hay que ubicar el problema en el marco de su teoría de la acción humana. Aristóteles estudia la producción del movimiento animal y de la acción humana tanto en la investigación *Acerca del movimiento de los animales* (cfr. *De motu animalium*, 6-7) como en el tratado *Acerca del alma* (cfr. *De anima*, III, 9-13).

Considera al ser humano como un ser viviente dotado de *lógos* y, al mismo tiempo, como agente que obra o actúa en el mundo. Descubre una *analogía básica* entre el movimiento animal y la acción humana y, a la vez, *diferencias irreductibles* entre ambos.

Atendiendo a la analogía, recurre a un mismo modelo teórico para explicar ambos fenómenos. Un modelo explicativo cuya estructura formal es el “silogismo práctico”. Lo esencial de la posición aristotélica es que la producción de ambos fenómenos sólo se explica adecuadamente a partir de la conjunción o el juego mutuo de dos factores diferentes, que funcionan como co-principios: los *desiderativos* (la *órexis*: los deseos de diversos tipos) y los

5 H. ARENDT, *op. cit.*, p. 239. (El paréntesis es mío). Algunas de tales experiencias han sido magistralmente expresadas por el apóstol Pablo; sobre todo, en su *Epístola a los romanos*, redactada entre los años 54 y 58 d.C.

6 H. ARENDT, *op. cit.*, pp. 287 y 294.

cognitivos (la percepción, la imaginación y, en el caso del hombre, también la intelección: el “pensamiento práctico”)⁷. Ambos factores son condiciones necesarias, y sólo su conjunción es suficiente. El *factor desiderativo* apunta al objetivo o fin (*télos*) del movimiento o la acción, mientras que el *factor cognitivo* determina los medios necesarios o convenientes para alcanzar el fin deseado.

Aristóteles concede una cierta prioridad o primacía al factor desiderativo, a la *órexis*, porque le atribuye la posición del fin. En efecto, como bien ha observado Alejandro Vigo, “Aristóteles enfatiza que hay aquí un cierto primado del factor desiderativo, en la medida en que él es el responsable de la posición del fin y posee, con ello, una fuerza motivacional que ni la percepción ni el pensamiento pueden sustituir: la percepción y el propio pensamiento sólo adquieren una función práctico-productiva allí donde quedan enmarcados en el espacio de motivación que abre la *referencia a un fin* puesto por el deseo (cfr. *De anima*, III, 10, 433a14-17; 433b15-19)”⁸. Aristóteles lo dice expresamente en el *De anima*: “la observación muestra que el intelecto no mueve sin deseo: la *boúlesis* (deseo racional) es, desde luego, un tipo de deseo (*órexis*), y, cuando uno se mueve en virtud de un razonamiento, es que se mueve en virtud de una *boúlesis*. (...) lo que causa el movimiento es siempre el objeto deseable, que, a su vez, es lo bueno o lo que se presenta como bueno. Pero no cualquier objeto bueno, sino el bien realizable a través de la acción. (...) Es, pues, evidente que *la potencia motriz del alma es lo que se llama deseo (órexis)*”⁹.

Aristóteles distingue expresamente tres formas, especies o tipos de *órexis*¹⁰, que corresponden a los deseos de las tres “partes” del alma platónica¹¹: la *epithymía* (apetito o deseo apetitivo), el *thymós* (deseo o impulso vinculado a las reacciones emocionales) y la *boúlesis* (deseo racional). La *epithymía* y el *thymós* se dan en la vida animal y en la humana, aunque con modulaciones

7 Cfr. ARISTÓTELES, *De motu animalium*, 6, 700b17-23.

8 A. G. VIGO, *Aristóteles. Una introducción*, Instituto de Estudios de la Sociedad, Santiago de Chile 2007, p. 112.

9 ARISTÓTELES, *De anima*, libro III, cap. 10, 433a23-30.

10 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, II, 7, 1223a26-27; *Ética a Nicómaco*, III, 4, 1111b10-12; *De anima*, II, 3, 414b2.

11 Ciertamente, hay una notable correspondencia entre esas tres formas de deseo y las tres “partes” del alma definidas por Platón. Como bien ha observado Kenny, “these three forms of desire are the desires of the three parts of the Platonic tripartite soul” (A. KENNY, *Aristotle's theory of the will*, London, Duckworth 1979, p. 69). Si se asiente a esta afirmación, hay que considerar que la *boúlesis* es un deseo de origen racional: el tipo de deseo que brota (o es propio) del *noús* de la potencia intelectual del alma.

muy diversas. En cambio, la *boúlesis* es un tipo de deseo específico y exclusivo del ser humano.

4. Los deseos de origen racional: la *boúlesis*

El profesor Vigo interpreta que, con el término *boúlesis*, el Estagirita designa “los deseos de origen racional, vinculados con los fines y expectativas de largo plazo que el agente humano asume como propios, en un cierto esbozo ideal de lo que sería para él una vida buena y lograda. (...) La presencia de deseos de origen racional implica, en el caso del agente humano, la apertura a un horizonte de fines de mediano y largo plazo, en los que se expresa una cierta representación de la vida buena o feliz para el agente”¹². En efecto, los *deseos* de los agentes racionales apuntan a diversos fines; no sólo al denominado “fin último” (la felicidad), sino también a otros fines que el hombre se propone a medio o largo plazo. El objeto de la *boúlesis* puede ser un bien que esté a su alcance, pero también puede ser algo inalcanzable o que no esté en poder de uno: “el deseo puede ser de cosas imposibles; por ejemplo, de ser inmortal”¹³, de ser un dios o de reinar. Sin embargo, Aristóteles da a entender que, mediante la *phrónesis*, el agente es capaz de transformar ese tipo de fines en otros que estén a su alcance o sean asequibles para él.

La pregunta que ahora planteo es si la *boúlesis* aristotélica es la voluntad o, al menos, la prefigura de algún modo. La misma pregunta se puede reformular en estos términos: ¿hay o no en Aristóteles una idea de *boúlesis* que rebase o supere el ámbito de lo desiderativo, de lo que él denomina *órexis*?

Es verdad que algunos traductores y estudiosos de Aristóteles traducen el término *boúlesis* como “voluntad” o “volición”, según que el contexto se refiera a la potencia o al acto de la misma, respectivamente. Entre ellos está, por ejemplo, Kenny: “volition (*boúlesis*, a broad term for *intellectual wants and wishes*)”¹⁴. En general, los intérpretes pueden agruparse en dos corrientes, según subrayen el aspecto “racional” o el aspecto apetitivo, desiderativo o afectivo de la *boúlesis*. Los de la primera corriente prefieren utilizar en sus traducciones las familias léxicas de verbos como *uolo*, *wollen*, *will*; los de la segunda recurren más a verbos como *cupio*, *wünschen* y *wish*. También hay una posición ecléctica, que me parece la más acertada: la que se expresa en

12 A. G. VIGO, *op. cit.*, p. 113.

13 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1111b22-23. Cfr. también *ibidem*, 1111b19-26.

14 A. KENNY, *Aristotle's theory of the will*, London, Duckworth 1979, p. 72. Las cursivas son mías.

traducciones como *rational desire* (Wijsenbeek-Wijler), *souhait réfléchi* (J. C. Fraisse) o *voeu raisonné* (J. Voelke).

A la luz de los textos, hay que reconocer que la “voluntad” aristotélica no supera el ámbito de la *órexis*. No se trata de una potencia o facultad superior del espíritu, como es la voluntad en San Agustín, en Santo Tomás y en otros autores clásicos. Por esta razón, la traducción de *boúlesis* por “voluntad” o “volición” me parece poco apropiada o, al menos, problemática.

Sin embargo, considero que la *boúlesis* “se aproxima” a la voluntad y la prefigura en la medida en que expresa la capacidad del ser humano de anhelar y proyectar, a la luz de la razón, bienes que están más allá de su horizonte inmediato; bienes que pueden movilizar las energías del agente en orden a la realización de un proyecto de vida buena. Y tales bienes son fines que el hombre puede desear de un modo más o menos estable. Así, el sujeto de la *boúlesis* es capaz de anticipar y proyectar el futuro.

5. La facultad de elegir y decidir: la *proaíresis*

En la ética de Aristóteles, el concepto de *boúlesis* está vinculado a los de *boúleusis* (deliberación) y *proaíresis* (elección preferencial, decisión deliberada).

Aristóteles indaga la naturaleza de la *proaíresis* en la *Ética a Nicómaco* (lib. III, cap. 2, 1111b4-1112a17) y en la *Ética a Eudemo* (lib. II, cap. 10, 1225b), tras haber definido lo voluntario y lo involuntario.

A la luz de los textos, podemos interpretar la *proaíresis* como una *capacidad* o *facultad* propia y exclusiva de los agentes racionales: la facultad de elegir y decidir, de hacer una preferencia y elección deliberada. Es una facultad de la razón práctica: de la *diánoia* o la *prónesis*. Pero el término *proaíresis* también designa el acto o ejercicio de dicha facultad, que es resultado de una deliberación racional (*boúleusis*)¹⁵.

Aristóteles despliega su argumentación para definir la *proaíresis*, explicar su carácter voluntario y distinguirla claramente de las tres especies de *órexis* (del apetito, del impulso y del deseo racional) y también de la opinión (*dóxa*).

En primer lugar, “es evidente que la elección es algo voluntario”, pero el ámbito de lo voluntario es más extenso que el de la elección: “no todo lo voluntario es objeto de elección (*proairetón*)”¹⁶. Prueba de ello es que “a las

15 Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1113a2-5.

16 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1112a14-15.

acciones hechas súbitamente las llamamos ‘voluntarias’, pero no ‘elegidas’”¹⁷.

El punto de partida siempre es la *boúlesis*. Luego, el hombre delibera para determinar, en cada caso, los medios más adecuados o convenientes para la consecución de los diversos fines a los que apuntan sus deseos. Al deliberar, el agente pone en ejercicio sus facultades cognitivas. El fruto o resultado final del proceso deliberativo es un acto de *preferencia*, en el cual el agente elige una de las posibles opciones, *se decide* por ella.

Aristóteles pone de relieve *lo que no es* la elección: no es algún tipo de deseo ni es una opinión. Esta doble distinción es muy importante, porque entiendo que la *proairesis* media precisamente entre la facultad desiderativa y la cognoscitiva, entre el deseo racional y la opinión deliberada. Vamos, pues, a ver: 1º) la diferencia entre la elección y el deseo racional; y 2º) la diferencia entre la elección y la opinión.

1º) Aristóteles explica así la diferencia entre la *proairesis* y la *boúlesis*: “Tampoco son lo mismo la *boúlesis* y la *proairesis*, pues se desean algunas cosas incluso sabiendo que son imposibles, como, por ejemplo, reinar sobre todos los hombres o ser inmortales; mientras que nadie elige [una cosa] sabiendo que es imposible, ni elige tampoco, en general, lo que es posible, pero no depende de él realizarlo o no. De modo que resulta claro que lo elegido es necesariamente una de las cosas que dependen de uno mismo”¹⁸.

Pero la principal diferencia es ésta: “el deseo se refiere más bien al *fin*; la elección, a los *medios* conducentes al fin”¹⁹. Así, por ejemplo, deseamos estar sanos o ser felices, pero no podemos elegir esos fines, sino “los medios mediante los cuales podemos alcanzar la salud”²⁰ o la felicidad. En efecto, la felicidad no es algo que se pueda *elegir*, aunque sí es algo que todos *deseamos* siempre en virtud de nuestra propia naturaleza; más aún, no podríamos no desearla, puesto que es el fin último que todo hombre persigue *por naturaleza* en cada uno de sus actos. “Ciertamente, nadie delibera sobre el fin —éste está *establecido para todos*—, sino sobre los medios que tienden a él”²¹. Y en la *Ética a Eudemo* (libro II), al tratar de la elección, reitera la misma tesis: “nadie, en efecto, escoge deliberadamente un fin, sino los medios para este fin; quiero decir, por ejemplo, que nadie elige estar sano, sino caminar o

17 *Ibidem*, 1111b9-10.

18 ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, lib. II, cap. 10, 1225b.

19 *Ibidem*, 1111b26-27.

20 *Ibidem*, 1111b28.

21 *Ibidem*, 1112b9-10.

guardar reposo para estar sano; y *nadie elige ser feliz*, sino ganar dinero o arriesgarse para ser feliz (...). Pero, evidentemente, lo que uno *desea* es, en especial, el fin, y *pensamos* que debemos estar sanos y ser felices. También estas consideraciones evidencian que la elección es diferente de la opinión y del deseo; pues opinar y desear se dirigen, sobre todo, al fin, pero no así la elección”²².

2º) Aristóteles marca, pues, también claramente la diferencia entre la elección y la opinión (*dóxa*). Como ya se ha apuntado, “tampoco la elección puede ser una cierta opinión”²³. En efecto, “la opinión (...) se distingue por ser *falsa o verdadera*, no por ser *bueno o mala*, mientras que la elección, más bien, parece ser esto último”²⁴. Y añade una observación muy aguda y pertinente: “tenemos un cierto carácter por elegir lo bueno o lo malo, pero no por opinar”²⁵. El hombre prudente no es el que sostiene opiniones correctas o verdaderas, sino el que sabe *elegir bien*; el que elige, en cada caso, lo mejor. De hecho, ocurre que “algunos son capaces de formar buenas opiniones, pero, *a causa de un vicio* (como, por ejemplo, la pereza o la pusilanimidad), *no eligen lo que es debido (há deî)*”²⁶.

Considerando, además, que “elegimos lo que *sabemos muy bien* que es bueno”²⁷, esto es, lo que ha sido ya objeto de deliberación, Aristóteles concluye que “la elección va acompañada de razón (*lógos*) y reflexión (*diánoia*), y hasta su mismo nombre (*pro-háiresis*) parece sugerir que es algo elegido *antes que* otras cosas”²⁸. Pienso que la expresión “*antes que* otras cosas” ha de interpretarse en el sentido de: *en preferencia a* otras cosas, a otros medios²⁹. Este sentido “lo muestra de algún modo la palabra misma. En efecto, la elección es una *toma (háiresis)*, pero no simplemente eso, sino la toma de una cosa *con preferencia a* otra; y esto no es posible sin examen y deliberación. Por eso, *la elección procede de una opinión deliberada*”³⁰. Es impor-

22 *Ibidem*, 1226a8-10 y 13-17.

23 *Ibidem*, 1111b31.

24 *Ibidem*, 1111b31-34.

25 *Ibidem*, 1112a1-3.

26 *Ibidem*, 1112a10. El paréntesis es mío.

27 *Ibidem*, 1112a7-8.

28 *Ibidem*, 1112a15-17.

29 Éste es el sentido más claro. En efecto, el sustantivo *proáiresis* designa un tipo de *háiresis* (acto de “tomar” o “coger”): aquella en la que se toma una cosa con preferencia (pro-) a otra(s). El verbo *proairéo* es una derivación verbal (de *hairéo*: coger, agarrar) similar al verbo castellano “es-coger” (derivado de “coger”). Por eso, para recoger el significado del pro-, algunos traductores vierten *proáiresis* al castellano como “elección preferencial”.

30 ARISTÓTELES, *Ética a Eudemo*, 1112b6-8.

tante subrayar ese elemento racional, cognitivo o reflexivo que caracteriza la elección por ser ésta fruto de una deliberación.

En líneas generales, ésta es la interpretación tradicional de la *proairesis*, que se desprende fácilmente de los textos. Pero pienso que los mismos textos del Estagirita dan pie para entender que la *proairesis* tiene un alcance aún más amplio en la comprensión aristotélica de la acción humana. En efecto, no se trata sólo de la elección deliberada de ciertos medios para la consecución de un fin que se desea, sino también de la elección de un cierto género o forma de vida, que se prefiere a otros posibles: aquél que el agente considera como el mejor y más feliz. En esta línea se sitúa la interpretación de Vigo: “en muchos de sus empleos más importantes, la noción aristotélica de *proairesis* enfatiza no tanto la referencia a fines particulares en conexión con acciones particulares, sino, más bien, la referencia a aquellos fines de mediano y largo plazo que delinean una cierta representación total de la vida buena para el agente racional del caso. Dicho de otro modo, lo que está en juego en el empleo de dicha noción, al menos cuando es tomada en su sentido más enfático, no es tanto la referencia a decisiones o elecciones vinculadas con cursos particulares de acción, sino más bien la referencia a lo que se podría denominar una suerte de *decisión u opción fundamental* por un determinado modo de vida. Este aspecto conecta el empleo de la noción de *proairesis*, de modo directo, con el tema de la apertura al horizonte de futuro y de la referencia a la propia vida como una cierta totalidad de sentido, que (...) juega un papel central en la noción aristotélica de la racionalidad práctica”³¹.

Por otra parte, como la *proairesis* puede interpretarse como una facultad que media entre la facultad cognitiva y la desiderativa o apetitiva, podemos entender que, cuando se da una contradicción entre la instancia racional y la apetitiva, entre la razón y el deseo, la *proairesis* es la que resuelve esa contradicción. En efecto, hay muchas situaciones en las que la reflexión propone o recomienda una línea de acción que es contraria a (o incompatible con) la que el deseo reclama o exige (sobre todo, cuando el deseo es un apetito o un impulso). En tales situaciones, el agente experimenta una tensión interior entre dos fuerzas antagónicas, y tiene que preferir una a la otra; ha de elegir una, renunciando a secundar la otra. Pues bien, entiendo que ahí la elección juega un papel decisivo, porque es la vía de salida de la contradicción. Conectando ahora esta interpretación con el concepto amplio de *proairesis* que se ha definido anteriormente, podemos pensar que, cada vez que el agente humano tiene que resolver ese antagonismo entre razón y deseo, su elección

31 A. G. VIGO, *op. cit.*, p. 188. Las cursivas son mías.

está enmarcada y orientada por una elección previa, que es la más importante: la elección de un modo, género o “proyecto” de vida. Este *proyecto de vida buena* es el que da sentido a las sucesivas elecciones y decisiones que un hombre va tomando en el curso de su vida.

6. Conclusión

El concepto de *proairesis* es una noción central en la teoría de la acción humana y en la ética de Aristóteles. Hemos distinguido tres sentidos que se complementan entre sí:

a) en su sentido literal (el que de un modo más claro se encuentra en los textos), es la elección de los medios más convenientes para la consecución del fin (*télos*) que el agente desea;

b) en un sentido más amplio y más importante, que también se desprende de algunos textos, es la elección de un modo o género de vida buena y feliz, y sugiere la proyección hacia el futuro y la apertura de un “horizonte de sentido”;

c) como facultad intermedia entre la parte cognoscitiva y la parte apetitiva del alma, es la instancia que resuelve, en la práctica, cualquier contradicción entre los requerimientos de la razón y los del deseo.

Ateniéndonos a estos sentidos, podemos concluir que la *proairesis*, como fruto de una deliberación y asociada a la *boúlesis*, aunque no es aún la voluntad libre, la prefigura y “prepara el camino” para su futuro descubrimiento.

LA CONSTITUCIÓN DE LA MATERIA DE LOS IMPERATIVOS PRUDENCIALES

Inés Calderón
Universidad de La Sabana

La filosofía moral realista que propone Antonio Millán-Puelles es una fundamentación metafísica al servicio de la ética de la libre afirmación de nuestro ser, en la que advierte que la libertad que poseemos, auténtica y efectiva libertad, es también una dimensión de la naturaleza que nos ha sido dada, cuyo valor no se mide por el uso meramente *subjetivo*, sino de una manera *objetiva*, por su adecuación a unas exigencias que dimanen de nuestro ser natural, como *deberes* que apelan a una libertad originariamente reflexiva y que remiten necesariamente al Autor de esa misma naturaleza libre.

El núcleo de su filosofía moral consiste en la posibilidad de asumir nuestro ser tal cual es, respetando las exigencias objetivas de una naturaleza que requiere y apela a la libertad. Se trata de una ética realista que tiene, entre sus funciones imprescindibles, el esclarecimiento de los imperativos categóricos de la conducta humana tanto en su forma como en la constitución de su materia. El aporte más importante de Millán para el estudio de los imperativos morales es la distinción entre la forma y el contenido o materia de los mismos, que le llevó a plantear como tesis que, para la persona humana, el deber es absoluto por su forma y relativo por su materia o contenido¹.

A primera vista parece incompatible que hable de relatividad en el imperativo moral, cuando ha demostrado que el deber (entendido moralmente) es absoluto en sentido estricto y que tiene como último fundamento metafísico la Persona absoluta que es Dios. Millán sale al paso del posible escándalo que pueda producir tal afirmación, apoyándose en Aristóteles y en los comentarios de Santo Tomás, que aceptan que nada hay más incierto que la materia moral, entendiendo como incierto algo inseguro, no algo falso y, que se refiera a la materia y no a la forma. Para Millán, el contenido del deber, de lo

1 A. MILLÁN-PUELLES, *Ética y Realismo*, Madrid, Rialp, 1996.

que en cada caso es deber, es relativo en primer lugar al ser específico del hombre y, en segundo lugar, al ser individual del hombre mismo, a las circunstancias concretas de los distintos hombres, y en cada hombre, a las circunstancias concretas de la situación en que se encuentre².

Además, conviene advertir que no es posible confundir esta relatividad del contenido del deber con el relativismo moral, puesto que lo que varía en cada caso no es el *deber*, sino lo *debido*, no la exigencia moral de hacerlo, sino “eso” que moralmente está exigido, permaneciendo la exigencia como absoluta. Por ejemplo, el precepto que manda honrar a padre y madre, es una norma válida para toda persona humana, sin embargo, cada una debe cumplirla según unas circunstancias concretas. No es lo mismo lo que debe hacer una persona que tiene a sus padres enfermos o necesitados de apoyo económico, que aquella cuyos padres son jóvenes y solventes. En los dos casos, la obligación es la misma pero cada uno la debe cumplir según las circunstancias concretas en las que se encuentra.

De otra parte, aunque en una filosofía moral realista es necesario considerar, como lo hemos visto en el ejemplo anterior, que las circunstancias juegan un papel importante en la definición del contenido del imperativo moral, éstas no son la única fuente configuradora del mismo ya que la concreción de lo que se debe hacer depende de las circunstancias, pero también depende de la sustancia. Los actos morales —dice Santo Tomás— se especifican por su sustancia y por su circunstancia, por lo que en sí mismos son y por las circunstancias respectivas³, y la rectitud moral depende de la concordancia de nuestros actos humanos con nuestro ser natural como fundamento objetivo-normativo de nuestros actos libres.

1. La constitución de la materia de los imperativos prudenciales

Millán entiende como equivalentes los términos materia o contenido del precepto moral, es decir, lo que en concreto se manda o se prohíbe, por lo que se diferencian unos de otros e incorporan distintos niveles de relatividad: no en cuanto la materia del imperativo sino en la relatividad de esa materia, aunque por su forma sigan siendo semejantes, esto es: categóricos, absolutos, no condicionados o hipotéticos.

Los imperativos de la ley natural como leyes éticas son abstractos, universales y establecen principios absolutos que deben ser practicados en situa-

² *Ibid*, p. 72.

³ Cfr. *Ibid*, p. 75.

ciones enteramente singulares, concretas, afectadas por circunstancias personales y situacionales. Como normas universales, los preceptos de la ley natural no son realizables, como no lo es cualquier otro tipo de norma, por lo que es necesario que la razón práctica los aplique a las circunstancias particulares y concretas⁴. Los imperativos que resultan en este contexto, los denomina Millán *imperativos prudenciales*, porque para él, están estrechamente relacionados con la virtud de la prudencia. La conveniencia de llamarlos prudenciales y no meramente imperativos éticos concretos es la de recoger el nexo, esencialmente constitutivo, del sentido moral de la prudencia —entendida desde la perspectiva clásica— entre las leyes éticas universales y los dictámenes éticos plenamente concretos o singulares⁵.

El problema que se puede plantear es el de un posible círculo vicioso, puesto que si la prudencia es una virtud dianoética, que presupone las virtudes morales, el imperativo prudencial sería imposible para quien no haya alcanzado las virtudes, y si es cierto que las virtudes se consiguen con la repetición de actos, resultan imposibles los imperativos éticos concretos, a la vez que la conducta ética *in singulari*, porque los actos supondrían las virtudes y las virtudes supondrían los actos.

Santo Tomás, quien se planteó el problema, distinguió dos modos de considerar los actos virtuosos. Uno, con base en el contenido de dichos actos y otro en el modo de hacerlos⁶. Aplicando esta distinción a los actos que llamamos prudentes, podemos decir que se pueden calificar de acuerdo a lo que en ellos se hace —de los que resulta la virtud— o de acuerdo con el modo (pronto y deleitable) de hacerlos —lo que resulta de la virtud—, porque los actos que preceden a la virtud son virtuosos en cuanto a lo que se opera, o sea en tanto que el hombre realiza acciones fuertes y justas, más no en cuanto al modo de actuar puesto que aún no ha adquirido el hábito por el cual el virtuoso actúa pronta y deleitablemente. De lo que se infiere que es posible hablar de imperativos prudenciales en las dos acepciones, siendo sólo una de ellas la que requiere la prontitud y deleite que lleva consigo la práctica de la

4 Para conocer el pensamiento de Millán acerca de la irrealidad de las normas, cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Teoría del objeto puro*, Madrid, Rialp, 1990.

5 A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, Madrid, Rialp, 1994, p. 829-830.

6 TOMAS DE AQUINO, *De virtutibus in communi*, q. única, a. 9. “La virtud es engendrada por actos en cierto modo virtuosos y en cierto modo no virtuosos. Porque los actos que preceden a la virtud son, en verdad, virtuosos en cuanto a lo que se opera, o sea, en tanto que el hombre realiza acciones fuertes y justas; mas no en cuanto al modo de actuar: pues antes de adquirir el hábito de la virtud el hombre no lleva a cabo las obras de la virtud según el modo en el que el virtuoso actúa, a saber, prontamente, sin vacilación y deleitablemente, sin dificultad”.

virtud y que en las dos acepciones el imperativo prudencial es el que determina de una manera inmediata la realización de un comportamiento moralmente positivo en la plenitud de su concreción⁷.

El enlace esencial para la prudencia, de la universalidad de los principios morales y la singularidad de cada caso concreto al que ha de adaptarse para que puedan ser aplicados a la acción y no simplemente conocidos, queda manifiesta en la cita que Millán hace de Palacios cuando afirma que “La concepción moral de la prudencia, que descansa sobre una filosofía verdadera de la vida y del hombre, salva cuanto hay que salvar de permanencia y de universalidad en los principios de la acción humana, haciendo compatibles el ser fijo e inmutable de la ley moral y la índole contingente y temporal de nuestra vida”⁸. Y, más adelante, en una nueva cita de Palacios, “En cada momento debo hacer esto y no lo otro. Lo que la ley obliga desde las alturas de la sindéresis, pero adaptado aquí y ahora, acoplado a mis intransferibles circunstancias. Y para saber con seguridad lo que debo hacer en cada momento necesito que me ilustre sobre el caso, una fuerza o virtud intelectual nueva, distinta de la sindéresis y de la ciencia moral. Esta virtud que ajusta y amolda la ley moral universal a todos los casos que pueden presentarse, es lo que llamamos la prudencia”⁹.

De esta forma así como la ley universal exige como condición de posibilidad para su ejecución el ejercicio de la prudencia, ésta exige los principios universales que son los que podrá aplicar al caso particular. Más concretamente la prudencia pide y exige los principios universales de la sindéresis y las conclusiones más obvias y fáciles que se coligen de estos principios, lo que se da ya, de un modo pre-reflexivo y suficiente en el agente moral.

2. Niveles de relatividad del imperativo moral

En primer lugar, el contenido del deber, de todo deber es relativo al ser específico del hombre en tanto que hombre puesto que la moralidad se refiere al comportamiento del ser humano en sus actuaciones libres, no meramente instintivas. Según Millán, “El deber del hombre en tanto que hombre, es relativo a la índole del hombre, en tanto que hombre, al carácter humano de ese ser que llamamos hombre, o sea, al hecho de ser éste un animal racional”¹⁰.

7 Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Ibidem*, p. 517.

8 L. E. PALACIOS, *La prudencia política*, 4ª.ed., Gredos, Madrid, 1978, p. 10, citado por A. MILLÁN-PUELLES, *ob.cit.*, p. 519.

9 *Ibid.*, p. 520.

10 A. MILLÁN-PUELLES, *Ética y Realismo*, p. 75.

Como quedó dicho arriba, se trata de *deberes* que apelan a una libertad originariamente reflexiva, que el hombre puede o no asumir como afirmación del ser que es, pero que no puede cambiar, por pertenecer a la naturaleza que le fue dada.

En segundo lugar, la materia del imperativo prudencial, aunque tenga el carácter de fundamento inmediato no tiene el de fundamento general, sino que es relativo a la situación del agente moral, por lo que “la constitución de la materia del imperativo prudencial viene determinada en cada caso, *de una manera inmediata*, por la respectiva *situación del agente moral*”¹¹.

En una aproximación a lo que entiende Millán por *situación moral relevante*, conviene afirmar que esta se refiere no a cualquier situación en la que se encuentre el agente, sino a todas aquellas circunstancias que en el sujeto, a la hora de llevar a cabo una acción, tengan relevancia moral. Son pues las circunstancias las que afectan al sujeto en cuanto agente moral. Dicho de otra manera, cada yo humano se encuentra, por la naturaleza individual que sustancialmente le es propia, en una situación distinta de la de todos los otros, y *en ella y desde ella* se comporta como efectivo autor de una conducta moralmente calificable¹².

Para reconocer los demás componentes o factores que configuran la situación del agente moral, es necesario volver a la experiencia y ver en ella las circunstancias atendidas al decidir *in concreto* el contenido de los imperativos prudenciales. Tales circunstancias —entendidas como factores externos a la sustancia del acto, pero que en alguna forma lo toca o alcanza— son las que enlazadas en cada caso a un agente moral determinado individualmente, configuran la situación en la que éste dicta el imperativo ético concreto. Estas circunstancias podrían conocerse a la luz de la enumeración que ya hiciera Cicerón¹³: *quis*¹⁴, *quid*, *ubi*, *quibus auxiliis*, *cur*, *quomodo*, *quando*.

Aunque suele ser frecuente tomar como sinónimos los términos “circunstancia” y “situación”, Millán advierte la diferencia con que los usa en el con-

11 A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 532.

12 *Ibid.*, pp. 533-534. Esta aclaración es de gran importancia, pues con frecuencia se omite la naturaleza individual del propio agente moral, para determinar las circunstancias.

13 *De invent.*, lib. 1 cap. XXVI, 38. Realmente, Cicerón enumera sólo cinco: *locus*, *tempus*, *occasio*, *modus*, *facultas*.

14 Aunque el mismo agente moral, considerado según la naturaleza que le es propia, no puede ser ninguna de esas circunstancias que articuladas con él configuran la situación en la que el imperativo ético concreto es dictado, cabe llamarlo circunstancia en relación con el acto moralmente calificable, en tanto que ese acto es el asunto primordialmente atendido. Cfr. ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, III, 1, 1111 a 2-6 y TOMÁS DE AQUINO, *In Ethic.*, n. 415.

texto de la ética filosófica como “situación *del agente moral*” y “circunstancia *del acto moralmente calificable*”, y advierte que es el conjunto de todas esas circunstancias y no una sola de ellas, lo que es propiamente idéntico a la situación del agente moral. De forma que “la materia propia de los imperativos prudenciales es *enteramente* relativa a la situación del agente moral de cada uno de ellos, y sólo *parcialmente* relativa a cada una de las circunstancias integradas en esa situación”¹⁵. Por lo cual, para la calificación del acto moral, se debe tener en cuenta todas las circunstancias morales, y especialmente la circunstancia *cur*, ya que ella expresa el fin del agente, el acto interno de la voluntad¹⁶.

Tres observaciones hace Millán-Puelles para completar su análisis de la *situación* y su intervención en la constitución de la materia del imperativo prudencial: por una parte subraya que las circunstancias a las que se refiere no son las que podríamos llamar físicas, sino las moralmente relevantes; en segundo lugar, que la determinación de dicha materia deja un margen de libertad, para que entre los varios actos que permiten cumplir bien la obligación concreta, el agente moral elija uno; y por último señala que la concreción de la materia del imperativo prudencial es siempre completa en su aspecto ético, pero no lo es de manera necesaria en su aspecto físico. Por ejemplo, debo ayudar a una persona necesitada, pero lo puedo hacer dándole dinero, bienes en especie, procurándole un trabajo, etc..

Según Millán, la materia de los imperativos prudenciales puede oponerse entre sí, si las situaciones a las que deba aplicarse son opuestas entre sí, a pesar de lo cual la norma universal permanece inmutable en su valor absoluto. El hecho de encontrarme ahora en la situación *x* y no en la *y* en la que me encontraba antes, no introduce ninguna clase de modificación en los imperativos éticos universales. Precisamente porque las normas no varían, es necesario que sean los imperativos éticos prudenciales los que varían, en función de las diversas situaciones en las que me encuentre como agente moral.

3. Función propia de las virtudes morales

Preguntarse por la intervención de las virtudes morales en el contexto de la ética que presentamos, no es otra cosa que plantear si estas virtudes intervienen necesariamente en la configuración de la materia de los imperativos

15 A. MILLÁN-PUELLES, *La libre afirmación de nuestro ser*, p. 536.

16 Para la importancia de los actos internos en la calificación de la acción moral, cfr. J. DE FINANCE, *Ética General*, Gredos, Madrid, pp. 225-226.

prudenciales, y cuál sea concretamente el modo en que esa intervención tiene lugar, en el caso en que resulte necesaria para la elección de nuestros deberes particulares.

Según Millán-Puelles, tres son las posibles formas de tener nuestro propio ser: la primera es la forma estrictamente natural que compartimos con todos los demás seres incluyendo los que no son libres; la segunda es aquella en la que el yo se hace autopresente según la forma del “darse cuenta de sí”, que es propia de la conciencia; y, por último según una forma de índole práctico, cuando nuestro ser queda afirmado libremente por nuestra conducta, que requiere la con-formidad o con-veniencia de lo que libremente realizamos con lo que específicamente somos. Ese “darse cuenta” de la conciencia, asumir teóricamente lo que somos, tiene prioridad sobre la praxis, de forma que la conciencia viene a ser condición de posibilidad de los actos concretos, realizables, que engendran la virtud.

Por otra parte, el análisis de la experiencia del deber nos muestra que no vivimos el deber como algo justificado por la virtud, o por el hecho o necesidad de su ejercicio. La prioridad del deber respecto a la virtud tiene un sentido absoluto: “No cumplimos nuestros deberes para ser virtuosos o para ejercer las virtudes, sino que, a la inversa cabalmente, son nuestros deberes los que justifican, en orden a su cumplimiento, la necesidad (moral) de que poseamos las virtudes y de que las ejerzamos. Y también así puede entenderse que la adquisición de las virtudes sea un deber, porque esa adquisición está fundada, desde un punto de vista teleológico, en su carácter de medio para que los deberes sean captados de una manera práctica y para que sean cumplidos”¹⁷.

Aunque se reconozca la necesidad de las virtudes para el conocimiento y la práctica habituales de los deberes concretos, ello no impide, antes bien, presupone que esa misma necesidad instrumental tenga por fundamento la incondicional necesidad objetiva del deber y de los deberes concretos en cuanto tales. “Ni el deber en general ni cada uno de nuestros deberes concretos, sino el conocimiento y la práctica habituales de ellos, son lo que tiene como presupuesto a las virtudes, por no ser posibles sin éstas”¹⁸. Por lo que hay que afirmar que la prioridad de las virtudes no es absoluta, sino solamente relativa e instrumental, y no lo es para el deber *in genere*, ni para cada uno de los deberes concretos considerados en sí mismos, sino para el conocimiento y la práctica habitual de ellos.

17 A. MILLÁN-PUELLES, *Ibidem*, p. 546.

18 A. MILLÁN-PUELLES, *Ibidem*, p. 545.

La función propia de las virtudes morales se refiere primordialmente a la *génesis* del imperativo ético concreto en tanto que éste sigue a una elección que lo determina en su materia. Su estudio corresponde a la psicología en tanto en cuanto pertenece a ella la génesis de nuestros actos conscientes, pero también, el examen de la génesis del imperativo ético concreto es tarea que pertenece a una moral que quiere ser realista *sensu practico*, que no puede abstenerse de considerar cómo se engendra en el ánimo del hombre la *realización* —siempre mediada por un imperativo concreto— de los actos en los que damos cumplimiento a las normas de la moralidad.

Para obrar rectamente en sentido moral es preciso que la voluntad quiera el bien, esto es, que esté inclinada por él, y es aquí cuando la prudencia y las demás virtudes morales se complementan en orden a la práctica del bien. Es decir, que la prudencia alcanza de las otras virtudes el fin en que se funda y a cuyo servicio ella misma se pone. Pero a cambio de esto la prudencia confiere a las otras virtudes la posibilidad de conseguir rectamente el mismo fin, verificando ella, por su parte, la debida elección de los medios¹⁹.

Dos dificultades salen al paso de la consideración de las virtudes morales como hábitos. La primera se refiere al posible círculo vicioso que se explicó antes y para no repetir baste ahora señalar que las virtudes morales resultan imprescindibles para que sea habitual, y por ende, fácil y grato el conocimiento y la práctica de nuestros actos moralmente rectos, puesto que el sujeto carente de las virtudes corre el riesgo de dejarse llevar por sus pasiones, haciendo incluso traición a los mismos principios morales que teóricamente admite.

La otra dificultad que se puede plantear es la de que al ser hábitos, las virtudes morales bloqueen la libertad e incluso, la anulen. Lo cual no es posible porque no sólo tienen su génesis en actos libres moralmente rectos, sino que el libre albedrío es siempre necesario para cada uno de los actos que ellas hacen posible. Hacer algo con facilidad y deleite no es lo mismo que hacerlo sin libertad.

En conclusión, el término medio propio de la virtud, según la definición aristotélica, no es otra cosa que la efectiva adecuación —inexistente en los extremos viciosos— a las exigencias absolutas que nuestra naturaleza impone objetivamente mediante el uso de la razón práctica al comportamiento humano en cuanto humano. Y, el cometido propio de las virtudes morales en la determinación del contenido del imperativo prudencial consiste en sumi-

19 Cfr. *Sum. Theol.*, I-II, q.58, a.5 y A. MILLÁN-PUELLES, *La formación de la personalidad humana*, Rialp, Madrid, 1963, p. 84.

nistrar a los agentes morales una habitual inclinación a percibir y cumplir —moderando las respectivas predisposiciones de cada uno— los mandatos y las prohibiciones en que se aplican de una manera concreta las normas universales de la ley natural. Por lo que también nos cabe concluir que las virtudes morales tienen una importancia decisiva, no absoluta, en la concreción de los imperativos éticos prudenciales, que hacen recta nuestra conducta en su más humana dimensión²⁰.

20 Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Ibidem*, p. 557.

NORMATIVIDAD Y VIRTUD. LA REFLEXIÓN ÉTICA DESDE LA PERSPECTIVA DEL AGENTE: ¿UNA REINTRODUCCIÓN DEL EGOÍSMO MORAL?

Mario Šilar
Universidad de Navarra

1. La ética y la perspectiva del agente

Un modo de desarticular el paradigma consecuencialista (utilitarismo) consiste en señalar la necesidad de abordar la reflexión ética en primera persona, tal y como lo ponen de manifiesto algunas éticas de la virtud. Sin embargo, varios autores han señalado el egoísmo (parcialidad) implícito en el agente que subordina su acción exclusivamente al cultivo de las virtudes. Detrás de esta crítica subyace una comprensión errónea de la relación entre normatividad ética y virtud moral. Se pretende demostrar que la aproximación al objeto y fin de la acción en Tomás de Aquino, en el contexto de la razón práctica, permite superar la disyuntiva egoísmo-parcialidad/utilitarismo-imparcialidad en cuanto ofrece un marco adecuado para la articulación entre virtud y norma en el hombre que actúa.

* * *

Hace ya casi quince años, la Encíclica *Veritatis Splendor* recuperaba una distinción que constituye uno de los puntos fundamentales para la comprensión de la ética concebida como ciencia práctica. El texto afirmaba que “para poder aprehender el objeto de un acto, que lo especifica moralmente, hay que situarse *en la perspectiva de la persona que actúa*”¹. Al mismo tiempo, el documento advertía que “no se puede tomar como objeto de un determinado acto moral, un proceso o un evento de orden físico solamente, que se valora

1 “Proinde, ut in actu obiectum deprehendi possit, quod ei moralem proprietatem tribuat, se collocare necesse est *in prospectu personae agentis*”. JUAN PABLO II, *Veritatis Splendor* (1993), n° 78.

en cuanto origina un determinado estado de cosas en el mundo externo”². A diferencia de esta última aproximación al acto moral, propia de una perspectiva en tercera persona que sitúa la reflexión moral al modo como se observa un escenario o estado de cosas³, la ética clásica —en concreto la de Tomás de Aquino⁴— en lugar de detenerse en la descripción física de la acción se dirige a las actitudes y disposiciones que configuran a la persona que actúa⁵, es decir, se orienta al estudio de las *virtudes* y del *carácter* adecuado que permiten evaluar y juzgar rectamente, y realizar, finalmente, la buena acción (*eu-praxia*)⁶.

Planteadas estas disyuntivas, cabría suponer que la ética en primera persona o desde la perspectiva del agente sería la adecuada para inspirar una ética de la

2 “Ergo nefas est accipere, velut obiectum definiti actus moralis, processum vel eventum ordinis tantum physici, qui aestimandus sit prout gignat certum rerum statum in mundo exteriori”. *Ibid.*

3 Nagel ha caracterizado esta aproximación como la visión desde ningún lugar. Cfr. T. NAGEL, *The View from Nowhere* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

4 Desde la perspectiva de la ética contemporánea que plantea la disyuntiva entre una ética del acto (*act ethics*) o una ética del agente (*agent ethics*) y que hiciera popular John Laird (J. LAIRD, “Act-Ethics and Agent Ethics”, *Mind*, 55, (1946), 113-132.) David Horner considera que la propuesta de Tomás de Aquino es compatible con ambas perspectivas, la de la acción (*act*) y la del carácter (*agent*). Cfr. D. A. HORNER, “Is Aquinas an Act-Ethicist or an Agent-Ethicist?”, *The Thomist*, 70, n° 2 (2006), 237-265.

5 Como señala Kevin Flannery, plantear la ética *desde la perspectiva del agente* no supone apartarse de la aproximación clásica. En rigor, en la perspectiva clásica —en concreto señala la de Tomás de Aquino— el campo de la moral se aborda *desde la perspectiva del agente*. Cfr. K. L. FLANNERY, “Placing Oneself ‘in the Perspective of the Acting Person’: *Veritatis splendor* and the Nature of the Moral Act”, en *Live the Truth: The moral legacy of John Paul II in Catholic Health Care. The Twentieth NCBC Workshop for Bishops*, ed. E. J. FURTON (Philadelphia, Pennsylvania: The National Catholic Bioethics Center, 2006), 47-67.

6 “La ética clásica no estaba principalmente interesada en acciones concretas sino en actitudes, en disposiciones para la acción, esto es, en virtudes. *Virtud* es, según Aristóteles, la capacidad para, dentro de un determinado campo de acciones, dar con lo correcto en el caso particular. Y no sólo en el sentido de la facultad moral de juzgar, sino también en el sentido de una disposición a hacer lo reconocido como correcto, esto es, a juzgarlo como bueno para mí aquí y ahora. La ética filosófica es una teoría de esta facultad de juzgar, pero no su sustitutivo. Entre ella y el juicio concreto se hallan por una parte la moral, por otra, cuando se trata del hacer poético, la correspondiente *lex artis*, y finalmente el conocimiento de las circunstancias.” R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. J. F. RETENAGA y J. M. SERRA (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003), 35. Cfr. R. MCINERNY, “Ethics and Virtue Ethics”, en *Doctor Communis, Proceedings of the Pontifical Academy of St. Thomas Aquinas “Persona, legge naturale, diritti umani in una società complessa e globale / The Human Person, Natural Law, Human Rights in a Complex and Globalised World”*, ed. P. A. S. T. AQUINATIS (Vatican City: Pontificia Academia Sancti Thomae Aquinatis, 2007), 177-186.

virtud —aquí se situarían las propuestas de Philippa Foot⁷, Rosalind Hursthouse⁸ o Alasdair MacIntyre⁹, quienes expresan además claras reservas ante las aproximaciones normativistas—; mientras que la perspectiva en tercera persona se adecuaría mejor con una ética normativista (como lo pretende ser, por ejemplo, el *rule consequentialism* contemporáneo¹⁰). Sin embargo, este paralelismo resulta erróneo. La acusación de egoísmo moral que se pretende endilgar a la ética eudaimonista clásica se apoyaría sobre esta errónea disyunción. Si bien la acusación de egoísmo moral viene de larga data (*nihil est iam factum quod non factum sit prius*), ésta se ha visto fortalecida en los últimos decenios a la luz de nuevos argumentos elaborados desde aproximaciones consecuencialistas y proporcionalistas. Cabe afirmar que la ética consecuencialista juzga las acciones en cuanto forman parte de una estrategia más amplia y que la acción moral es, por ende, principalmente una acción estratégica¹¹. Este marco conceptual alienta la idea de que se podría acceder a estados de situación que impliquen la existencia de valores como la paz, el respeto y la justicia sin que supusiera la presencia de virtudes concretas en los agentes¹². A la luz de esta lógica, la formación del carácter, el cuidado de la propia persona, el cultivo de las virtudes y la consecución de la felicidad, serían diversas formas de egoísmo moral que divorciarían las acciones del agente de su relación con el mundo circundante.

En este escenario, el pensamiento consecuencialista es prolífico en ofrecer intrincados ejemplos en los cuales se pondría de manifiesto que en determi-

7 P. FOOT, “Virtues and Vices”, en *Virtue Ethics*, eds. R. CRISP y M. SLOTE (Oxford: Oxford University Press, 1997), 201-216. *Natural Goodness* (Oxford: Clarendon Press, 2001).

8 R. HURSTHOUSE, *On Virtue Ethics* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

9 A. MACINTYRE, *Dependent Rational Animals: Why Human Beings need the Virtues* (Chicago: Open Court, 1999).

10 B. HOOKER, *Ideal Code, Real World: A Rule-Consequentialist Theory of Morality* (Oxford: Oxford University Press, 2000).

11 Cfr. M. A. CARRASCO, *Consecuencialismo. Por qué no* (Pamplona: Eunsa, 1999), 388-395; M. SANTOS, “En torno al consecuencialismo”, en *Dios y el Hombre. VI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, eds. A. ARANDA, et al. (Pamplona: Eunsa, 1985), 231-241. Evidentemente, la definición precisa del consecuencialismo es una tarea compleja, entre otras cosas porque, por ejemplo, los consecuencialistas no logran ponerse de acuerdo respecto de cómo deben definirse las consecuencias: “Modern consequentialism is the view that the rightness of an action is determined by the value of its consequences. Consequentialists disagree on how to define ‘consequences’, on the exact function which links value with rightness, and they accept different views of what is valuable; but there is general agreement that the criterion of right must be understood as an impartial criterion”. D. ADAMS, “Aquinas and modern consequentialism”, *International Journal of Philosophical Studies*, 12, n° 4 (2004), 395-417, 396.

12 Cfr. R. SPAEMANN, *Ética, política y cristianismo* (Madrid: Palabra, 2007).

nadas situaciones sería más adecuado ejecutar lo que a primera vista parece una mala acción pero que, a la luz del mal mayor evitado, se convertiría finalmente en una buena acción. La relativa proximidad de estos planteos con los principios clásicos de la tolerancia y del mal menor viene a agregar más confusión al problema. Así, por ejemplo, el consecuencialismo suele afirmar que quien no salvara la vida de cien personas inocentes por el solo hecho de no eliminar a una persona inocente, en virtud de la amenaza a que obligarían los captores de turno, revelaría el modo de ser de las persona que por preocuparse sólo del cuidado de su pretendida inocencia, y del cultivo de sus propias virtudes (a esto se reduciría para el consecuencialista la decisión de no querer convertirse uno en un asesino), sería una mala persona (egoísta) ya que en verdad no hace más que contribuir a un escenario final peor. Cabe observar que esta ‘descripción de los hechos’ implica varios errores. Sin embargo, cuando se elaboran ejemplos parecidos en el aula, la posición mayoritaria suele apoyar la idea de eliminar a un inocente si con ello se salvan más vidas. La aparente razonabilidad que el consecuencialismo cree ver en este curso de acción —el de matar a un inocente si con esa acción, pretendidamente, se salvaran cien— y desde la que acusa de egoísmo moral a todo el que se niegue a actuar de ese modo se apoya en una errónea interpretación de la relación entre virtud y norma, y, además, en una errónea comprensión de los elementos constitutivos de la *acción humana*. Por ello, es necesario exponer las anomalías o inconsecuencias que subyacen en la ética consecuencialista, en concreto, a partir del análisis de la relación que existe entre la virtud y la norma de la acción.

2. La acción humana en el consecuencialismo

Para el consecuencialista las virtudes son concebidas como *la internalización de leyes o normas morales* (Schüller)¹³. Las normas serían algo así como aquello *externo-objetivo-visible* de la acción y las virtudes harían referencia al plano *interno-subjetivo-no visible* que anida en el sujeto que actúa. Se plantea así una dialéctica entre virtud y norma que conduce a una doble *aproximación* de la acción humana. El consecuencialista propone una distinción entre la idea de “lo correcto” y de “lo bueno” para expresar esta dualidad¹⁴. Mientras que lo “correcto” hace referencia al plano normativo que

13 B. SCHÜLLER, *Die Begründung sittlicher Urteile: Typen etischer Argumentation in der Moraltheologie*, 2 ed. (Düsseldorf: Patmos, 1980), 299.

14 James F. Keenan S.J. ha intentado, en mi opinión de modo erróneo, destacar que existen elementos para interpretar la teoría moral de Tomás de Aquino, en la *Summa theologiae*, a la luz de la distinción —entendida al modo consecuencialista— entre lo bueno y lo correcto. Cfr.

indica qué acción debe hacerse, lo “bueno” remite al plano intencional y actitudinal, es decir, al de las predisposiciones internas o cualidad moral del agente¹⁵. De este modo, puede ocurrir que *se haga una buena acción teniendo una mala voluntad o, que se realice una mala acción pero con buena voluntad*. Es cierto que en algún sentido, esta distinción comporta parte de verdad, sin embargo, el consecuencialismo, radicaliza la diferencia entre lo bueno y lo correcto y termina por afirmar que, en rigor, lo moralmente bueno —o malo— sólo puede ser predicado de la voluntad humana pero no de las acciones. Las acciones no permitirían juzgar la bondad o maldad volitiva del agente. Por ello, el consecuencialismo afirma que las *acciones no son objetos de elección* sino más bien “realizaciones” de bienes o males pre-morales; realizaciones de cadenas de causa-efecto que serán juzgadas como correctas o incorrectas de acuerdo con el estado de cosas que generen¹⁶.

No pretendo detenerme en una crítica exhaustiva de los agudos problemas que anidan en el consecuencialismo. Sólo deseo sintetizar algunas de las anomalías ya señaladas por importantes críticos¹⁷ y que en este marco puede resultar útil para comprender por qué, si nos situamos en la perspectiva consecuencialista, la concepción de la ética clásica es considerada egoísta.

En primer lugar, desde el consecuencialismo resulta imposible hablar de acciones que, *independientemente de cuáles sean las circunstancias*, no deban realizarse nunca. ¿Dónde se puede poner el ‘punto final’ a las consecuencias que una acción determinada puede desencadenar? Si de lo que se trata es del *estado final de cosas*, en principio, cualquier acción podría ser juzgada a la luz del previsible estado de cosas que pudiera desencadenar. Por lo tanto,

J. F. KEENAN S.J., *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's "Summa Theologiae"* (Washington: Georgetown University Press, 1992).

15 En 1930 Ross introdujo esta distinción en el contexto de la ética deontológica (W. D. ROSS, *The Right and the Good* (Oxford – New York: Clarendon Press – Oxford University Press, 2002). Asimismo, más recientemente Keenan S.J. pretendió hacerla compatible con el pensamiento de Tomás de Aquino. Cfr. J. F. KEENAN S.J., *Goodness and Rightness in Thomas Aquinas's "Summa Theologiae"* (Washington: Georgetown University Press, 1992).

16 “Consequentialist and proportionalist theories are those that look at human actions from the observer's viewpoint, from a 'view from nowhere', as Thomas Nagel has called it. This means to speak about actions as performances of a 'third person', but not as *my* actions. Actions are looked at as if they were processes enchainning causes and effects.” M. RHONHEIMER, “Norm-Ethics, Moral Rationality, and the Virtues: What's Wrong with Consequentialism?”, en *The Perspective of the Acting Person. Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, ed. W. MURPHY JR. (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), 18-36, 28.

17 Por ejemplo, B. Williams, G. E. M. Anscombe, P. Geach, R. Spaemann y M. Rhonheimer, entre otros.

aquel que se negara a intentar el mejor estado de cosas bien merecería ser censurado. En rigor, como señala Julian Nida-Rümelin, los consecuencialistas son inconsecuentes pues el consecuencialismo no puede terminar de dar cuenta de sus propias consecuencias. Si se considera la acción humana como meros eventos que desencadenan otros eventos, la noción de causalidad y responsabilidad termina por licuarse. En segundo lugar, se puede decir que el consecuencialismo *promueve la extorsión* ya que “un consecuencialista debe estar siempre preparado para cometer un homicidio si se le amenaza con que, en caso de negarse, morirían diez personas: solamente a un consecuencialista se le puede amenazar con esto. (...) Quien participa de la deforme concepción consecuencialista de responsabilidad tiene que sucumbir a la extorsión. La realidad es que, por una parte, ningún hombre puede vivir a la larga con ese concepto de responsabilidad sin corromperse moralmente y, por otra, sin sentirse permanentemente presionado”¹⁸. Finalmente, en tercer lugar, el consecuencialismo debilita la firmeza de las promesas y resta valor al compromiso que suscita la palabra dada. “La obligación de mantener un compromiso nace de la palabra dada, y se trata de un compromiso frente a aquel a quien se hizo la promesa. Para los consecuencialistas sólo existen obligaciones respecto a personas individuales de un modo indirecto. La responsabilidad directa es con el estado de cosas. El auténtico objeto de la moral sólo sería “lo mejor” tomado genéricamente. El deber de mantener un compromiso se deriva, para los consecuencialistas, del deber de la optimización. Ésta constituye una responsabilidad para el mantenimiento de la importante institución del compromiso. Pero, por ejemplo, quien se compromete a solas ante la petición de un moribundo, puede prometer lo que quiera, dada la circunstancia de estar sin testigos, sin sentirse vinculado en todo caso por la muerte del interlocutor. Promesa y ruptura de ésta quedan, pues, sin consecuencias”¹⁹.

El marco de estas tres críticas permite comprender el punto de apoyo desde el cual el consecuencialismo tilda de ‘egoísmo moral’ la puesta de límites a la prerrogativa de optimización del mundo. De este modo, el consecuencialismo termina diluyendo la distinción entre la acción y la omisión. Bernard Williams ha acuñado la expresión “responsabilidad negativa”²⁰ para identificar el marco conceptual que subyace a la *forma mentis* consecuencialista. Si lo único verdaderamente importante es el escenario final que generan los comportamientos humanos, el hombre termina por convertirse en igualmente

18 R. SPAEMANN, *Ética, política y cristianismo* (Madrid: Palabra, 2007), 237.

19 *Ibid.*, 239.

20 B. WILLIAMS, “A Critique of Utilitarianism”, en *Utilitarianism: For & Against*, eds. J. J. C. SMART y B. WILLIAMS (Cambridge: Cambridge University Press, 1973), 75-150.

responsable tanto de lo que hacen los demás como de lo que uno mismo hace. Por ello, el consecuencialista considera coherente pensar que uno es igualmente responsable de las malas consecuencias de un acto que prevé realizar otro agente, como consecuencia de la negativa de uno a realizar esa acción (si, por ejemplo, la considero intrínsecamente mala y, por tanto, imposible de realizar). En efecto, si de lo que se trata es del escenario final propiciado por la acción de los hombres, en rigor, no tiene relevancia qué agente sea el que propicie el escenario final óptimo²¹. Por ello, en el ejemplo citado: si a un ser humano se lo amenaza con tener que asesinar a una persona, pues su negativa implicaría que morirán otras diez, para el consecuencialista, la persona que no quiso cometer el asesinato termina teniendo cierta responsabilidad en el previsible asesinato de las otras diez personas. Y esto aunque no haya apretado el gatillo. La responsabilidad negativa, es decir, la idea de que el sujeto no sólo sería responsable de lo que hace sino también *de lo que no hace* termina conculcando el principio clásico —presente en el *Digesto*²²— respecto del deber incondicional de omisión: *la omisión de una acción reprobable es una obligación absoluta*. En efecto, el hombre siempre puede ser libre y salvar la bondad moral de su acción porque incluso cuando todos los cauces de acción se presentan malos, el hombre todavía puede actuar bien no haciendo nada. En un estado así de cosas la no-acción, libremente elegida es la única buena acción, y, por tanto la única que el hombre *debe seguir*. Por ello resulta posible que el hombre siempre pueda guardar la inocencia. El reemplazo del principio del “deber universal de omisión” por el de “responsabilidad negativa” es quizá la consecuencia última de la confusión entre la comprensión de la acción humana desde la perspectiva del agente o desde un escenario impersonal.

21 Se puede constatar aquí la confusión entre la primera y la tercera persona: en efecto, cabe decir que un escenario en el cual un terremoto causara la muerte de una persona es un “estado de cosas” más deseable que uno en el que el terremoto causara la muerte de diez personas. Pero, la descripción de este escenario —como más adelante se verá más claramente— no se identifica con aquél en el que la muerte sea causada porque un ser humano decidió convertirse en asesino.

22 “Todo el mundo reconoce que nadie puede ser censurado por omitir una acción que le era físicamente imposible realizar, como si, por ejemplo, no tuviera manos. El modo de pensar europeo —aunque no sólo de los europeos— siempre tuvo en cuenta que hay acciones que moralmente no es posible realizar. No existe responsabilidad alguna por lo que sucede sin poderlo evitar mediante tales acciones. (...) El viejo legislador romano tenía, para esto, la clásica fórmula: “Las acciones que contradicen las buenas costumbres han de considerarse como aquellas que nos es imposible llevar a cabo” (*Digesto XXVII*)”. R. SPAEMANN, *Ética, política y cristianismo* (Madrid: Palabra, 2007), 227.

3. La perspectiva del agente y la tercera persona

Cuando el pensamiento clásico (Demócrito²³, Platón²⁴, por citar algunos) afirma que es mejor padecer una injusticia que cometerla está, precisamente, señalando la diferencia que existe entre lo que *uno hace* y lo que *otra persona hace*; incluso si en ambos casos acaece una situación injusta. Esta diferencia sigue determinando algo importante: si la propia vida de uno se convierte en una buena o una mala vida. A primera vista puede parecer que no se trata de una diferencia relevante para definir el ‘escenario’ ya que se trata sólo de la esfera personal. Pero ello no es así; del tipo de persona que uno decida ser también depende, en buena medida, ‘el estado de cosas del mundo’. En última instancia saber qué se debe hacer es algo que se puede saber sin necesidad de cálculo consecuencialista: “cuando no hemos hecho lo que habríamos debido hacer, tenemos que saber que hemos hecho peor el mundo como un todo. [Por ello] Las acciones no son buenas o malas porque hagan mejor o peor el mundo, sino que hacen mejor o peor el mundo por ser buenas o malas”²⁵.

Además, desde la perspectiva clásica, se puede decir que, en rigor, la acción incorrecta o errónea es tal precisamente por ser una *mala* acción, es decir, una acción que revela la existencia de una voluntad libre que no actuó rectamente. El tipo de acción que se realiza es tal precisamente porque la voluntad informa el objeto intencional realizado²⁶. El consecuencialista termina

23 *The Fragments of the Presocratics*, Berlin, 1952, fragment B 45.

24 Por ejemplo, en la *Apología de Sócrates*.

25 R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. J. F. RETENAGA y J. M. SERRA (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003), 62.

26 Para una exposición respecto del debate contemporáneo en torno de la definición del objeto moral, en el contexto de la ética tomista, de la voluminosa bibliografía reciente, véanse: W. F. MURPHY JR., “Developments in Thomistic Action Theory. Progress toward a Greater Consensus”, *The National Catholic Bioethics Quarterly*, 8, n° 3 (2008), 505-528. “A Reading of Aquinas in Support of Veritatis Splendor on the Moral Object”, *Logos. A Journal of Catholic Thought and Culture*, 11, n° 1 (2008), 100-126. También, M. RHONHEIMER, “The Perspective of the Acting Person and the Nature of Practical Reason: The ‘Object of the Human Act’ in Thomistic Anthropology of Action”, en *The Perspective of the Acting Person. Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, ed. W. F. MURPHY (Washington D.V.: The Catholic University of America, 2008), 195-249. T. HOFFMANN, “Moral Action as Human Action: End and Object in Aquinas in Comparison with Abelard, Lombard, Albert, and Duns Scotus”, *The Thomist*, 67, (2003), 73-94. S. A. LONG, “A Brief Disquisition Regarding the Nature of the Object of the Moral Act According to St. Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 67, (2003), 45-71; *The Teleological Grammar of the Moral Act* (Naples, FL: Sapientia Press of Ave Maria University 2007). K. L. FLANNERY, “Placing Oneself ‘in the Perspective of the Acting Person’: Veritatis splendor and the Nature of the Moral Act”, en *Live the Truth: The moral legacy of John Paul II in Catholic Health Care. The Twentieth NCBC Workshop for Bishops*, ed. E. J.

sintiéndose obligado a afirmar que la acción, en cuanto tal, no tiene relación con la voluntad²⁷. Pero, es esta precisamente la presuposición errónea ya que toda acción humana, en cuanto humana (*actus humanus* y no mero *actus homini*) implica una voluntad cuyo contenido intencional forma parte de lo que tradicionalmente se denomina el ‘objeto del acto moral’²⁸.

En síntesis, la perspectiva ética desde el agente permite salvar la idea de que el hombre, al elegir, no sólo elige *un curso de acción* sino que también elige *qué tipo de persona quiere ser*. La tradición ética ha vinculado esta doble valencia ínsita en la acción humana a través de la conceptualización de la virtud entendida como *segunda naturaleza*. Por ello, se puede decir que elegir es —también— *elegirse*, en el sentido de que precisamente por elegir una determinada acción el hombre también se cualifica moralmente a sí mismo. Esta dualidad permite intuir que la relación del organismo de las virtudes con la normatividad, que comparece en la acción humana, es mucho más íntima de lo que a primera vista pudiera parecer. A la luz de la precaria relación entre virtud y norma que propone el consecuencialismo es oportuno ofrecer una mejor articulación entre ellas, a la luz de la ética concebida en *primera persona*.

4. El objeto moral, punto de encuentro entre virtud y normatividad

La relación entre virtud y norma puede ser mejor comprendida a la luz de la doctrina clásica del objeto moral de la acción humana. La extensa cuestión 18 de la *Prima secundae de la Summa Theologiae* analiza si toda acción humana es buena o si hay alguna mala. Se trata del *locus clásico* en el que se presentan los principios o fuentes de la moralidad: el objeto, el fin y las circunstancias del acto moral. Del denso núcleo de conceptos que integran la citada cuestión sólo me interesa detenerme en la relación entre el objeto y el fin del acto moral. Esta relación permite comprender en qué consiste, propiamente hablando, la ‘naturaleza de una acción’. La delimitación del ‘objeto de la acción’ permite responder las preguntas respecto de qué es lo que el

FURTON (Philadelphia, Pennsylvania: The National Catholic Bioethics Center, 2006), 47-67.
“The Multifarious Moral Object of Thomas Aquinas”, *The Thomist*, 67, n° 1 (2003), 95-118.

27 Así, por ejemplo, lo afirma J. FUCHS, “The Absoluteness of Moral Terms”, en *Readings in Moral Theology No. 1: Moral Norms and Catholic Tradition*, eds. C. E. CURRAN y R. MCCORMICK (New York: Paulist Press, 1979), 81-111.

28 Tomo esta idea de Rhonheimer. Cfr. M. RHONHEIMER, “Norm-Ethics, Moral Rationality, and the Virtues: What's Wrong with Consequentialism?”, en *The Perspective of the Acting Person. Essays in the Renewal of Thomistic Moral Philosophy*, ed. W. MURPHY JR. (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2008), 18-36, 29-30.

hombre está haciendo en un determinado momento. “El objeto de la acción es un *contenido significativo intencional de naturaleza teleológica*. Toda acción versa directamente sobre algo que por regla general es distinto de aquello por lo que se efectúa la acción, esto es, del ‘motivo’. Ese contenido directo que define la acción se distingue del ‘aquello por razón (mor) de lo cual’, esto es, del motivo, no sólo en virtud de su mayor o menor cercanía, sino también cualitativamente”²⁹.

Es evidente que las virtudes son una pieza fundamental para ser capaces de formular buenas-verdaderas razones y desarrollar un deseo recto para la realización de la buena acción, es decir, para la elección del objeto moral bueno³⁰. Pero, suele ser más difícil ver cuál es el papel que juega en este punto la normatividad. Para ver su función es preciso entender que las normas morales —como por ejemplo la de no dañar a un inocente— refieren a acciones descritas como *acciones intencionales*. Las normas no son siempre, ni básicamente, la expresión de una previa ponderación de bienes y males pre-morales. Esto es así, principalmente, porque la mayoría de las acciones humanas no son resultado de la ponderación de bienes y de sus previsibles consecuencias. La inocencia de una persona no es consecuencia de la evaluación de los bienes o males que se seguirían de dejarla seguir viviendo o de eliminarla. Este orden de prelación también se aplica, en general, todos los casos en los que el hombre actúa. Por ejemplo, que dos personas decidan casarse no es, estrictamente hablando, sólo el resultado de una simple evaluación respecto de la conveniencia, o no, de vivir en matrimonio.

29 R. SPAEMANN, *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar*, trad. J. F. RETENAGA y J. M. SERRA (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2003), 63-64.

30 Don Adams afirma que para la ética tomista, en rigor, el modo de obrar que propugna el pensamiento consecuencialista constituiría una forma de imprudencia: “A morally well-developed human character is one which is well suited to living a completely fulfilled life as a human being, and so the standard for judging the moral success (virtue) or failure (vice) of a particular person is their own life; how well the lives of others go as a result of one’s choices is a secondary consideration. From the perspective of Thomism, therefore, consequentialism is a moral mistake, a result of vice. Specifically, consequentialism is a kind of imprudence. (...) He would, then, consider it to be an extreme kind of imprudence, something akin to madness, to think not merely that there truly is a daemonic providence, but that each and every human being should act as if they possessed it. Hence, a consequentialism which requires us to consider the good of every human being (and, in some forms of consequentialism, the good of every sentient being) who might be affected by our actions would be a colossal moral mistake”. D. ADAMS, “Aquinas and Modern Consequentialism”, *International Journal of Philosophical Studies*, 12, n° 4 (2004), 395-417, 396-397.

5. Intersubjetividad y justicia

Finalmente, la consideración de la justicia permite dilucidar con mayor precisión la relación entre normatividad y virtud. En efecto, en el contexto de la ética tomista existe un modo de comprender la justicia que permite ordenar el amplio espectro de relaciones sociales. Por ello, Tomás de Aquino —en línea con Aristóteles— reconoce la justicia como ‘virtud general’, “en cuanto ordena el acto de otras virtudes a su fin, lo cual es mover por mandato todas las otras virtudes”³¹. De este modo, la justicia legal puede llamarse virtud general en cuanto ordena el acto de todas las virtudes al bien común.

Cabe decir que la virtud de la justicia es básicamente una perfección de la voluntad del agente con respecto a otras personas³². La acción humana siempre se realiza en un plano de relaciones interpersonales. Las distintas relaciones existentes pautan distintos niveles de justicia: lo que actualmente *debemos* a otra persona se relaciona con el tipo de relación interpersonal que se presenta. Así, los deberes específicos pautan las relaciones familiares (filial, paternal, sponsal), entre iguales, entre superiores, subalternos, amigos, desconocidos, y demás. Así, también existe lo que se denomina acción justa en las relaciones contractuales, pero también existe la justicia implicada en el ejercicio de las promesas o en el de decir la verdad. Por ello, la virtud de la justicia resulta ser *particularmente* normativa por cuanto vela no sólo por el bien del sujeto que actúa sino también por el de las relaciones interpersonales que se establecen entre los distintos agentes. Por ello, si retomamos el ejemplo del asesinato de un inocente para evitar consecuencias peores, se debe decir que, visto desde la perspectiva del agente, el sujeto que actúa no puede dejar de considerar su acción bajo el orden de la justicia. Puestos en el lugar del agente —que actúa—, se puede comprender que la decisión de no actuar, cuando todas las opciones posibles son malas, no constituye en verdad un gesto de egoísmo moral sino la expresión de una genuina elección en la que el respeto al deber de justicia (plano de la normatividad) implicado en esa acción buena (plano de la virtud) permite comprenderla en su verdadero sentido.

En cuanto la acción humana nunca se realiza en un contexto absolutamente aislado, la consideración de los distintos planos relacionales —de

31 *ST*, II-II, q. 58, a. 6 c. S. T. AQUINATIS, “<http://www.corpusthomicum.org/>, Pampilonae, Universitatis Studiorum Navarrensis, 2000. In taenias magneticas a Roberto Busa SJ. denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.” (2000).

32 Cfr. M. LUTZ-BACHMANN, “The Discovery of a Normative Theory of Justice in Medieval Philosophy: On the Reception and Further Development of Aristotle's Theory of Justice by St. Thomas Aquinas”, *Medieval Philosophy and Theology*, 9, n° 1 (2000), 1-14.

mayor o menor proximidad— es uno de los elementos que no se pueden erradicar de la reflexión ética. El orden moral que se expresa en la recta articulación de los distintos planos de los deberes de justicia respecto de los otros hombres se sostiene, en última instancia, en el adecuado respeto hacia uno mismo³³. Por otra parte, el desarrollo del ser humano supone el progresivo enriquecimiento y aumento en las relaciones y en los roles sociales, en donde cabe la aparición de conflictos entre unos y otros roles o relaciones. Puesto que el hombre es un ser racional una parte ineludible de la tarea moral consistirá en ser capaz de organizar y articular racionalmente el núcleo de relaciones intersubjetivas en el que cada ser humano se encuentra situado³⁴.

33 En el contexto anglosajón, el debate entre parcialidad e imparcialidad ha reincorporado la importancia de considerar los distintos planos de preferencias y deberes morales que surgen en las relaciones humanas. Cfr. D. S. ODERBERG, “Self-love, Love of Neighbour, and Impartiality”, en *The Moral Life: Essays in Honour of John Cottingham*, eds. N. ATHANASSOULIS y S. VICE (London: Palgrave Macmillan, 2008), 58-86. También puede consultarse D. M. GALLAGHER, “Thomas Aquinas on Self-Love as the Basis for Love of Others”, *Acta Philosophica*, 8, n° 1 (1999), 23-44; A. MILLÁN PUELLES, “La moralidad y el amor de sí mismo”, en *La libre afirmación de nuestro ser. Una fundamentación de la ética realista* (Madrid: Rialp, 1994), 241-254. Debo esta última referencia a Orlando Poblete. Para una perspectiva histórica, véase T. M. OSBORNE JR., *Love of Self and Love of God in Thirteenth-Century Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2005). Hace algunos años, a raíz del debate respecto de los fundamentos metaéticos de la moral cristiana (*Divine Command Metaethics*), varios autores resaltaron la relevancia de la ética de Tomás de Aquino en cuanto postula un adecuado egoísmo racional que la libera de las aporías del *divine command* (Cfr. S. MACDONALD, “Egoistic Rationalism: Aquinas’s Basis for Christian Morality”, en *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, ed. M. D. BEATY (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), 327-354. J. LANGAN S.J., “Egoism and Morality in the Theological Teleology of Thomas Aquinas”, *Journal of Philosophical Research*, 16, (1991), 411-426. “Morality, Egoism and Punishment in Thomas Aquinas”, *The Heythrop Journal*, (1981), 373-339.). A mi juicio, las propuestas de Oderberg y Gallagher resultan más apropiadas por cuanto despejan la idea de un ‘egoísmo adecuado’ apelando a la noción más precisa de ‘amor de sí mismo’ (*self-love*) como base de amor hacia los otros (*love of others*). Para una crítica a la idea de que la ética tomista es egoísta, cfr. C. TONER, “Was Aquinas an Egoist?”, *The Thomist*, 71, n° 4 (2008), 577-608. “The Self-Centredness Objection to Virtue Ethics”, *Philosophy*, 81, (2006), 595-617.

34 “We develop customs, traditions and laws in order to harmonize our social roles with one another so as to protect and promote flourishing human lives. In other words, the virtues aim at what Aquinas calls the *bonum commune*, the ‘common good’ (*ST*, I-II, q. 92, a. 1 c). So while it is perfectly proper and right for me to care preferentially for my own children, it would be an unnatural perversion for me to do so in such a way that I benefit one of my children at the cost of destroying another (we have laws against destroying one’s own children), or at the cost of destroying my relationship with my wife (we have customs and religious traditions against destroying one’s own marriage), or at the cost of becoming so concerned with my child’s safety that I stop going to work and watch over my child all day long (we have customs regarding the place of work in the life of the family, and laws regarding the financial

En síntesis, a la luz de lo visto se puede concluir que, en realidad, la negativa de un hombre a realizar una acción intrínsecamente mala no puede ser interpretada como expresión de una exclusiva preocupación egoísta por mantener sus “manos limpias”. En efecto, a la luz de lo expuesto es posible comprender que el sujeto que actúa bien puede interpretar su agencia (su obrar) como un deber de justicia en el que normatividad y virtud hallan su punto de encuentro siendo que, además, no interpreta su acción como una mónada aislada respecto del estado de cosas del mundo (*state of affaire of the world*). En la incomprensión de esta singular relación que la justicia permite establecer entre virtud y normatividad se revela, también, el sesgo individualista que habita en la propuesta consecuencialista. En efecto, el consecuencialismo se muestra incapaz de comprender la vinculación entre el plano personal de la acción y su relación con el mundo que se pone de manifiesto, con singular belleza, en la acción del hombre justo.

responsibility of raising children.” D. ADAMS, “Aquinas and Modern Consequentialism”, *International Journal of Philosophical Studies*, 12, n° 4 (2004), 395-417, 398.

IV

RAZÓN PRÁCTICA, INTENCIONALIDAD Y SUBJETIVIDAD

PRACTICAL REASON, INTENTIONALITY AND SUBJECTIVITY

LOS FUNDAMENTOS DE LA INTENCIONALIDAD EMOTIVA EN EL PENSAMIENTO DE EDMUND HUSSERL

Mariano Crespo
Pontificia Universidad Católica de Chile

El estudio de la naturaleza de los actos emotivos o del sentimiento (*Gemütsakte*) en el pensamiento de Edmund Husserl es, a mi juicio, especialmente relevante por tres razones: en primer lugar, por el interés mismo de la cuestión; en segundo lugar, por la no muy profusa atención que hasta ahora ha recibido este tema dentro de las investigaciones sobre dicho autor¹ y, en tercer lugar, porque manuscritos inéditos del fundador del movimiento fenomenológico ponen de manifiesto el interés que este tipo de cuestiones despertó en éste desde un momento muy temprano de su actividad filosófica. En este orden de cosas, en su introducción editorial a las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* (1908-1914) Ulrich Melle señala que ya en otoño de 1909 Husserl se ocupaba en diversos manuscritos intencionalmente con la diferencia entre actos intelectivos y actos del sentimiento². Dichos manuscritos se enmarcan dentro del ámbito más amplio de los extensos análisis fenomenológicos de este último tipo de actos y de los actos de la voluntad así como de las relaciones entre intelecto y afecto. Estos análisis pertenecen, a su vez, a las más amplias investigaciones de los años 1908-1914 en las cuales Husserl intenta describir la conciencia toda en sus diferentes tipos de actos, de relaciones de fundación así como sus diferentes correlatos. Ludwig Landgrebe transcribió y ordenó gran parte de estos manuscritos de Husserl. Sin embargo, nunca llegaron a publicarse. En la actualidad Ulrich Melle y Thomas Vongehr, investigadores del Archivo Husserl de Lovaina, preparan la edición de estos manuscritos. Éstos constituirían el primer de tres volúmenes titulado

1 Una excepción a esta afirmación es la constituida por las investigaciones de Urbano Ferrer, especialmente su último libro *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, Eunsa, Pamplona 2008.

2 También se refiere a este punto en su artículo “Objektivierende und nicht objektivierende Akte”.

Studien zur Struktur des Bewusstseins, los cuales verán la luz en la serie *Husserliana*.

Por razones obvias, la presente comunicación no pretende ser un análisis sistemático y pormenorizado del análisis que el filósofo germano ofrece de ese tipo de actos. Como el título de la misma indica, de lo que se trata es de ofrecer un esbozo de dicha consideración. A tal fin, partiré mencionando —en términos muy generales— el marco teórico de este análisis para, en un segundo momento, referirme —deteniéndome en el primero— a los, al menos, tres capítulos que, a al entender de Husserl, la fenomenología de la conciencia emotiva ha de considerar.

Por lo que se refiere al primer aspecto, el marco teórico de los análisis husserlianos de los actos del sentimiento no es sino el de la fundamentación de una crítica de la razón práctica y axiológica. El hilo conductor de este esfuerzo fundamentador es el paralelismo que Husserl creía ver entre la Lógica y la Ética. Como es sabido, la analogía entre estas dos disciplinas constituye uno de los aspectos centrales de los escritos de naturaleza ética elaborados por Husserl con anterioridad a la Primera Guerra Mundial como, por ejemplo, las lecciones de ética impartidas en 1902, 1908/09, 1911 y 1914. El espíritu que animaba este paralelismo era la superación del subjetivismo y del relativismo que del mismo modo que existía en la Lógica —recuérdese la vigorosa crítica del psicologismo lógico que se encuentra en los *Prolegómenos*— acaecería también en la Ética. De este modo —y en clara conexión con la filosofía moral de su maestro, Franz Brentano - Husserl intenta reconciliar la validez objetiva de la Ética con el papel central desempeñado por las emociones en la fundación de la misma. Así, el fundador del método fenomenológico retoma el reto que el propio Brentano se había planteado a sí mismo en el prólogo de *El origen del conocimiento moral*, a saber, el de un análisis del papel desempeñado por las emociones en la Ética sin por ello caer en el subjetivismo.

La mencionada fundamentación está, por su parte, en estrecha conexión con la consideración husserliana de la filosofía como ciencia racional. Ésta no puede limitarse a la dimensión puramente teórica, sino que debe extenderse también al ámbito práctico, entendiendo por práctico todo aquello que no puede ser adscrito a la esfera lógico-cognoscitiva, esto es, lo que tiene que ver con la vida afectiva, emocional, volitiva, del sujeto, con lo que Husserl denomina *Gemüt*. Así, frente a la esfera del *intelecto puro*, - constituido por

“la suma de los posibles actos de pensamiento (tomando el término en un sentido amplio) que se refieren a objetos libres de valor, o, mejor, que se

refieren a objetos de manera no valorativa; es decir, se refieren a objetos de modo que éstos no son mentados como valores”³.

nos encontraríamos con la esfera de los *Gemütsakte*⁴, la cual incluye actos como el agrado y el desagrado, el alegrarse, el entristecerse, el apetecer, el querer, el esperar, el temer, el decidirse, el actuar, etc⁵.

En la *Vorlesung* impartida en el semestre de verano de 1920, repetida en 1924, y publicada en 2004 como *Einleitung in die Ethik (Husserliana XXXVII)* afirma Husserl que una Ética filosófica y una teoría científica del valor como su fundamento requieren una fenomenología apriórica “des zu ihr in Korrelationsbeziehung stehenden Bewusstseins, also der fühlenden, begehrenden, wollenden in all seinen mannigfaltigen, aber immer *a priori* vorgezeichneten Abwandlungen” (*Einleitung in die Ethik*, p. 77).

El primer capítulo de esta fenomenología de la conciencia emotiva o del sentimiento es el estudio de sus actos. En este orden de cosas, el hilo conductor de los análisis husserlianos acerca de los actos emotivos es doble: por un lado, el esfuerzo por mostrar la distinción entre éstos y los actos intelectivos y, por otro lado, la referencia al hecho de que —a pesar de su diferencia— los actos del sentimiento están fundados en actos intelectivos. Con respecto a lo primero Husserl insiste en que son en actos del sentimiento —y no en actos intelectivos— en los que se dan los valores. Según Husserl, estos actos del sentimiento no necesitan de la intervención de la conciencia intelectual para configurar sus correlatos intencionales, los valores, y por tanto, para manifestarse como vivencias intencionales. Es más, el modo en el que los valores se dan a los actos que los captan, esto es, a los actos del sentimiento es radicalmente diferente a la manera en que los correlatos intencionales de los actos intelectivos se ofrecen a éstos. Mientras que estos últimos se dan como objetos, los valores no. El modo en el que se me da la belleza de la catedral

3 E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, hrs. Von Ullrich Melle, Husserliana (Hua) Bd. XXVIII /Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1988), p. 249.

4 „Der Klasse der Erkenntnisakte steht gegenüber als eine wesentlich neue Klasse die Klasse der Gemütsakte, der Akte des Fühlens, des Begehrens und des Wollens, die offenbar selbst wider in nahe zusammenhängende Gattungen zerfällt. Hier treten neue Grundarten von Stellungnahmen auf, neue Arten des Vermeinens, des Dafürhaltens” (*Hua XXVIII*, 59ss.).

5 Cf. *Ideen I*, *Hua III/1*, § 28, 58: §95 (220 / 231); „Die Gemütssphäre enthalten mehrfache Schichtungen. Analoge Ausführungen gelten dann, wie man sich leicht überzeugt, für die Gemüts- und Willenssphäre, für Erlebnisse des Gefallens und Mißfallens, des Wertens in jedem Sinne, des Wünschens, sich Entschließen, Handelns; das alles sind Erlebnisse, die mehrfache und oft vielfache intentionale Schichtungen enthalten, noetische und dementsprechend auch noematische. (*Ideen I*, *Hua III/1*, §95 (220 / 231).

de Toledo cuando me gozo en ella es muy diferente, piensa Husserl, a la forma en la que se me da su altura en un acto de percepción sensible. Dicho en términos husserlianos, los actos intelectivos son objetivantes, los actos del sentimiento, no.

Ahora bien, sería un error pensar que lo que acabamos de decir equivale a sostener que los actos del sentimiento no necesitan de la intervención de los actos intelectivos para que puedan presentárenos las cualidades de valor como propiedades objetivas de las cosas. Husserl insiste en que los *Gemütsakte* no pueden brotar en la conciencia si no es asentándose en actos pertenecientes a la esfera intelectual. Sin la intervención de estos últimos no tendría lugar el proceso de objetivación del valor.

En un representativo texto de las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* afirma:

“(...) los actos del sentimiento parecen ser según su esencia actos fundados, y fundados, en efecto, en actos intelectivos. Todo acto del sentimiento se funda —y necesariamente— sobre algún objeto representado o puesto como existente, sobre algún estado de cosas, asunciones o certezas, suposiciones, etc. Un agrado, el más sencillo que pueda pensarse, es agrado por algo, y este “por” expresa una intencionalidad. Pero lo agradable debe ser representable de alguna forma; aparece o bien como imagen, o bien como objeto de fantasía, proceso de la fantasía, etc., o ello es representado de modo totalmente oscuro en una representar vacío. Pero de alguna forma debe ser representado. El representar no es un acto del sentimiento. Se lo cuenta en general del lado de la esfera intelectual”⁶.

Este y otros textos dejan claro que los actos del sentimiento están referidos a actos objetivantes en un doble respecto. Por un lado, se refieren a actos representativos en la forma de percepciones y re-presentaciones y, por otro, se refieren a actos judicativos. Dicho más sencillamente, antes de poder referirme valorativamente a un objeto o a un estado de cosas, uno u otro han de serme dados en una representación o en un juicio. En cualquier caso, Husserl sostiene que las cualidades de valor no se nos dan en un conocimiento teórico. Siguiendo nuestro ejemplo, no es lo mismo, pues, el acto del sentimiento de gozarse de la belleza de la catedral de Toledo que los actos intelectivos que están en la base de este gozo y que los juicios que se pueden enunciar acerca del valor estético de esta obra de arte. En este orden de cosas, sólo

6 *Hua* XXVIII, p. 252.

después de que hemos descubierto valores mediante actos del sentimiento podemos reflexionar teóricamente acerca de ellos.

Permítaseme insistir en que del hecho de que los actos emotivos no sean actos objetivantes no se sigue en modo alguno el que no se trate de vivencias intencionales. Husserl es consciente de este aspecto ya en *Ideas I* (§117). Allí se afirma inequívocamente que este tipo de actos pertenecen al complejo de “las múltiples y cambiantes espontaneidades de mi conciencia” que se refieren “al mundo en que me encuentro y que es a la vez mi mundo circundante (*Ideas I*, § 28). Husserl no pierde de vista la diferencia entre *Gemütsakte* y *Verstandesakte*, su diverso modo de referirse a sus objetos, pero, al mismo tiempo, insiste en el carácter intencional del primer tipo de actos hasta el punto de señalar una objetividad axiológica que constituye el referente objetivo propio del *Gemüt*. Nos encontramos, pues, ante una intencionalidad emotiva (no objetivante), diferente a la de los actos intelectivos, pero fundada en la intencionalidad intelectual (lógico-cognoscitiva).

Lo característico de la intencionalidad específica de los actos del sentimiento es, como ha señalado muy acertadamente M. Deodati, ser una intencionalidad “fruitiva”. No se trata de la intencionalidad “neutral” característica de los actos dóxicos, sino de un tipo peculiar de intencionalidad en la que el sujeto se ve, por así decir, especialmente “involucrado” con su correlato. En la conciencia emotiva el sujeto se refiere a la objetividad axiológica en un modo “fruitivo” como no sucede en la intencionalidad estrictamente teórica.

El segundo de los capítulos centrales de la fenomenología de la conciencia emotiva —en el cual no puedo entrar aquí con el detenimiento que merece— es el constituido por la elaboración de una “tipología” de los actos del sentimiento. En este orden de cosas, en los manuscritos inéditos a los que me he referido anteriormente Husserl presta especial atención a un sentimiento intencional peculiar, a saber, la alegría. Ésta constituye una reacción afectiva al objeto valioso de un agrado. Se trata de un “entusiasmo” o “encanto” (*Entzücken*) suscitado por un objeto y, por consiguiente, diferente de cualquier otro sentimiento no intencional como, por ejemplo, el placer sensible. No solamente se refiere la alegría a un objeto intencional, piensa el fundador de la fenomenología, sino que éste, al mismo tiempo, ha de ser un objeto valioso real. Es, por tanto, muy dudoso que un objeto ficticio o el objeto de una mera representación puede suscitar el sentimiento intencional de alegría.

Por último, el tercer capítulo de este análisis fenomenológico de la intencionalidad emotiva, sería, según Husserl, el constituido por la consideración de dos tipos especiales de actos, a saber, entre los actos de desear (*wünschen*)

y los actos apetecer (*begehren*). En este punto, Husserl es deudor de su maestro Brentano, el cual como saben ustedes, situaba estos actos dentro de los fenómenos psíquicos de la tercera clase que él distingue. El fundador del método fenomenológico pone de relieve cómo estos actos están fundados sobre actos emotivos del agrado (*Gefallen*) referidos a valores. Así, el deseo, a diferencia, por ejemplo, del instinto, se refiere a un objeto o estado de cosas. Se trata, por consiguiente, de una vivencia claramente intencional. En conexión con lo anterior, Husserl destaca el componente emotivo que tanto los actos del desear como del apetecer presentan. Así, todo deseo no consiste simplemente en la mera representación de un estado de cosas futuro, el cual todavía no existe, sino que se da también una cierta anticipación emotiva de ese estado de cosas. A este componente afectivo del deseo Husserl lo denomina “alegría no saturada”, esto es, una experiencia de ausencia referida a un futuro cumplimiento mediante un estado de cosas valioso.

Son muchos los aspectos aquí no abordados. Mi intención era tan sólo elaborar una “hoja de ruta” que permita desenvolverse en el estudio de la intencionalidad emotiva llevado a cabo por un autor del cual parece difícil pensar que haya concedido tanta importancia al ámbito de lo emocional. Sólo espero que su reacción emotiva a mis palabras no sea excesivamente negativa.

EL FUTURO Y LA RACIONALIDAD DE LAS PROMESAS: ELIZABETH ANSCOMBE Y PHILIPPA FOOT

Juan Andrés Mercado
Università della Santa Croce

1. Introducción

En *Intention*, Elizabeth Anscombe revisa las bases del lenguaje que usamos para referirnos a nuestras actividades y, sobre todo, al *porqué* las hacemos. A partir de ese análisis, la Filósofa británica desarrolla sólidas explicaciones para poner en evidencia el peso de la razón en los proyectos humanos. La teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein es aprovechada por Anscombe para mostrar que las normas más elementales de la convivencia están permeadas de racionalidad. Philippa Foot continúa las investigaciones de Anscombe en su reflexión sobre la necesidad de anclar el lenguaje a la observación del modo de ser de las especies. El ser humano presenta una fuerte discontinuidad con los demás vivientes en su “manejo” del futuro, y una pieza fundamental de esa gestión es la capacidad de vincular su voluntad a través de las promesas.

* * *

La célebre fórmula de origen humeano sobre la imposibilidad de pasar de la descripción de las cosas al deber moral¹ se ha demostrado un lastre para la reflexión sobre el obrar humano.

Ante los límites injustificadamente impuestos por tal prejuicio empirista, ha habido distintas reacciones en las últimas décadas, y sus desarrollos forman parte hoy de la renovación del debate ético en distintos ámbitos de la filosofía.

¹ D. HUME, *Tratado sobre la naturaleza humana*, L.A. Selby-Bigge (ed.), Clarendon Press, Oxford 1973, 3.1.1, 28/28, pp. 469-470.

Una de las reacciones más conocidas contra la “infalibilidad” del aserto humeano es la de Elizabeth Anscombe, iniciada al final de la década de los cincuenta del siglo pasado². Como ha mostrado recientemente David Solomon, a pesar de las fructíferas provocaciones de Anscombe, las propuestas de la filósofa británica distan mucho de haber llegado a conclusiones satisfactorias en distintos campos. En estas líneas pretendo esbozar una de las vías que Anscombe reabrió con escritos sucesivos a “Modern Moral Philosophy”, y destacar el partido que le ha sacado Philippa Foot en sus últimos escritos. Obviamente, considero que se trata de cuestiones fundamentales que, reinsertadas en la discusión filosófica, pueden dar mucho de sí. La revalidación de la racionalidad de las expresiones sobre las disposiciones personales hacia el futuro constituye el núcleo de estos breves apuntes. Dicho más concisamente, se trata de entebder el valor cognoscitivo y moral de la gestión del propio futuro.

2. ¿Hechos o relaciones?

Las críticas de Anscombe a Hume son difíciles de abordar por distintos motivos, uno de los cuales es la concesión frecuente de derechos a las devastantes críticas del filósofo escocés, ante las cuales uno suele encontrarse con sometimientos o rechazos completos. Es sabido que la filósofa oxoniense distaba mucho de ser “salomónica” por un espíritu conciliador o de corrección política, y que consideraba numerosas argumentaciones de Hume como sofisticadas³. Sin embargo, reconocía que en no pocas de sus críticas, el escocés ponía el dedo en la llaga de cuestiones irrenunciables, y que era necesario responder al problema si se quería continuar el propio discurso.

Anscombe afronta directamente la cuestión de los “hechos brutos”, es decir, de las cuestiones de hecho que podemos describir, a partir de las cuales, según la tradición humeana, es imposible derivar consecuencias racionales de tipo ético⁴.

Una conclusión que se puede obtener de la cerrada discusión de la filósofa de Oxford es que no es posible aislar la descripción de los hechos, de distintas relaciones: en las actuaciones humanas, los “hechos” carecen de sentido si se aíslan. En el caso citado por Anscombe, que una persona lleve a casa de otra

2 E. ANSCOMBE, “Modern Moral Philosophy”, en *Collected Philosophical Papers* (de ahora en adelante, abreviado en *CP*), Basil Blackwell, Oxford 1981, v. 3, pp. 26-42, donde se recoge el breve escrito “On Brute Facts”.

3 E. ANSCOMBE, “Modern Moral Philosophy”, p. 28.

4 E. ANSCOMBE, “On Brute Facts”, *CP*, v. 3, pp. 22-25.

un saco de patatas no se explica si no se ha estipulado un intercambio, el cual a su vez depende de la institución de un sistema monetario, etc.

Anscombe no emprende una crítica basada sobre la imposibilidad de definir “el hecho”, lo cual en buena lógica —abstracta— se podría hacer: ¿en qué consiste “el hecho”? La descripción de lo observado o conocido se podría fraccionar infinitamente⁵. Da en cambio por sentado que la entrega de unos productos a domicilio es una acción coherente con el compromiso de pagar algo a cambio. Es decir, aunque el contrato no sea “visible”⁶, la acción solo se entiende en términos de esa relación, y carece de sentido hablar de “hechos brutos” en sentido absoluto.

3. La racionalidad de las reglas

En escritos sucesivos, Anscombe aprovecha observaciones del Wittgenstein de la madurez para profundizar en la respuesta sobre el sentido de las relaciones y los fenómenos.

En resumidas cuentas, puede afirmarse que en las actividades humanas nos encontramos más ante relaciones complejas que ante hechos: entrar en un juego lingüístico supone conocer la propia posición dentro de una trama de intercambios y, sobre todo, conocer unas reglas que determinan esos contactos⁷. De dónde surge cada cuerpo normativo es otro asunto, sobre el cual volveremos más adelante.

Para Anscombe, estas reglas dan un *logos* a las acciones⁸, las consituyen en algo ordenado, con sentido. Ahora bien, ese “otorgamiento de sentido” no es un añadido, sino que es la forma misma de las acciones, su ordenamiento⁹. Bastaría afirmar que, sin las reglas, esas acciones no se habrían dado, y sería imposible determinar su mayor o menor ajuste o validez si faltaran aquéllas¹⁰.

5 Anscombe afronta esta posibilidad en *Intention*, Harvard Univ. Press, Cambridge (Mass.) 2000, §§42-43. Ante un rigorismo abstracto de este tipo, la filósofa sostiene que normalmente somos capaces de distinguir los elementos significativos de las acciones complejas, y basar nuestro juicio sobre ellos en la relevancia que tienen.

6 Un límite importante del empirismo es la incapacidad de entender lo que no es visible o plásticamente imaginable, pictórico. Cfr. M. PÉREZ DE LABORDA, *Introduzione alla filosofia analitica*, Edusc, Roma 2007, pp. 237-244.

7 E. ANSCOMBE, “On Promising and its Justice and Whether it Need be Respected in *Foro Interno*”, in *CP*, v. 3, p. 16, “Rules, Rights and Promises”, *CP*, v. 3, p. 100.

8 Rules, Rights and Promises, p. 101.

9 Esta formulación no es de Anscombe.

10 Hume pretende reducir al absurdo la racionalidad de la determinación de la justicia de las acciones alegando que, para poder hacerlo, deberíamos conocer de antemano todas las reglas

La capacidad de reconocer las normas y el momento de aplicarlas determina que sepamos cuándo usamos un cierto tipo de lenguaje para comprometernos, o si solo lo estamos empleando para fingir, como puede ser el caso de la representación teatral de una ceremonia de matrimonio. El agente sabe qué está expresando y con qué finalidad, y puede declararlo ante un tribunal, si es necesario.

Quien escucha el discurso o es interlocutor, debe entender, obviamente, tanto los significados de las expresiones como el uso que se les está dando en un caso y otro. En distintas obras, sobre todo en *Intention*, Anscombe demuestra que la descripción de los “hechos humanos” es indisociable de un marco de sentido de este tipo.

4. Las promesas y el futuro. Auto-determinarse

Dentro de las prácticas lingüísticas destacan las que se refieren a las intenciones de futuro, a las expresiones que implican un compromiso, o por lo menos una predicción sobre los “estados de cosas” que conciernen a quien las emite.

El hábito taxonómico compartido por amplios sectores de la filosofía analítica, carece de elementos para encuadrar las afirmaciones que se refieren a algo que no existe “empíricamente”, y cuyo sentido es accesible solo al sujeto. La tara del “pictoricismo” empirista impide entender las proyecciones en las que el ser humano vive por adelantado y la continuidad de sus acciones. El carácter futurizo del hombre, para usar una expresión de Julián Marías¹¹, requiere una comprensión del lenguaje que se refiere a ese no-ser-todavía que condiciona efectivamente nuestras acciones, y sin el cual no se entiende el actuar voluntario e intencional.

Anscombe no atiende a las raíces antropológicas de esta realidad. Al parecer las da por supuestas y emprende una breve exploración de los distintos tipos de asunción de compromisos, responsabilidades u obligaciones. Para eso, como ya he indicado, se refiere a las fórmulas de celebración de matrimonio, así como al establecimiento de contratos. Sin entrar en demasiados detalles, la filósofa enfoca el discurso sobre una fina distinción aristotélica:

posibles, para poder así afrontar los casos singulares. El sentimiento, insiste, reacciona automáticamente —sin la razón— y establece los principios morales como reacción natural.

11 Antropología metafísica. La estructura empírica de la vida humana, Revista de Occidente, Madrid, 1970; Breve tratado de la ilusión, Alianza, Madrid 1984, passim.

«se llama *necesario* aquello sin lo cual [...] no es posible que exista o se genere el bien, ni desechar el mal o librarse de él (por ejemplo, beber la medicina es necesario para no estar enfermo, y navegar hacia Egina, para recibir el dinero)»¹².

Es decir, hay elementos en nuestro lenguaje para significar el establecimiento de un tipo de *necesidades* que no corresponden a los mecanismos de la naturaleza, aunque dependan en buena medida de ellos. Nadie está obligado a beber un medicamento, pero deberá beberlo *si quiere* sanar. Análogamente, quien quiere obtener u otorgar un bien tiene que imponerse una necesidad —un deber— y respetar esa imposición. Para Anscombe es un presupuesto que tanto los contratos como las promesas son en vistas a la consecución de un bien.

No es difícil entender que aquí se aplican todas las observaciones sobre la inteligibilidad de los juegos del lenguaje. Vale la pena observar que este último elemento, el que se refiere a la imposición de necesidades, es una novedad con respecto a la perspectiva wittgenstaineana: el origen de las reglas no está en el juego mismo, sino en una raíz cualitativamente distinta.

Anscombe ha ido más allá de lo que el análisis lingüístico permite, es decir, la introducción de la noción de bien. La “trasgresión” es necesaria si se pretende superar una idea de neutralidad del juego: lo único importante sería constatar la comprensión de las reglas, sin conceder valor a lo que se busca en las diferentes prácticas lingüísticas, como puede ser la organización social, la vida familiar, la liturgia religiosa, etc. La estrategia de Wittgenstein es un buen instrumento, pero no es suficiente.

Proponer la cuestión del bien, más que resolver los problemas, abre el panorama del discurso de la acción humana. Anscombe desbroza el inicio de un camino que se muestra amplio y variado, sin la posibilidad de explorar todas las posibilidades recién abiertas. La observación de Solomon citada al principio de este trabajo puede entenderse también desde aquí: la reapertura de las sendas del bien y la acción son demasiado amplias para cubrirlas en una sola generación y desde un solo método de pensamiento.

12 ARISTÓTELES, *Metafísica* 5.5 1015 a 20-26. Cfr. P. FOOT, *Moral Dilemmas*, Oxford Univ. Press, Oxford 2002, pp. 198-199. A partir de ahora abrevio este título con las iniciales “MD”. El primer tipo necesidad individuado por Aristóteles es el que está ligado a la supervivencia de los seres: la respiración y el alimento son algo necesario para los vivientes. Sin citar a Aristóteles, Anscombe hace referencia a la posible conversión de “ser” a “necesitar”, como alternativa a la cerrazón del planteamiento del “ser-deber ser”: “Modern Moral Philosophy”, p. 31.

Baste por el momento con subrayar una conclusión: las promesas, los contratos y otros instrumentos verbales, manifiestan la voluntad de asumir una necesidad en vistas a obtener algo bueno para o con otros, lo cual condiciona el propio actuar y nos hace responsables de las consecuencias¹³. De esta manera, se incorpora al discurso racional la gestión compartida del futuro, sin problematizar innecesariamente el hecho de que vivimos en sociedad¹⁴.

Llegados a este punto, vale la pena subrayar algunas de las conexiones de los instrumentos intelectuales hasta ahora citados con la constatación de su importancia en el comercio humano.

5. Sociedad y forma de vida

Anscombe apunta que el valor moral de algunas acciones depende de un condicional, es decir, de “si se quiere algo”: si se desea obtener el fruto de una planta, hay que cultivar el vegetal, regarlo, etc., respetando ciertos “deberes” que no dependen de nosotros¹⁵: el carácter “mostrenco” de los hechos empieza a resultar menos determinante, y los condicionamientos naturales adquieren un sentido¹⁶. La ligazón de la voluntad, que puede establecer necesidades no previamente determinadas, entra en “diálogo” con las determinaciones naturales.

Un paso más en la propuesta de Anscombe consiste en afirmar que las apariencias dan muestras claras de que la conformación de los seres “tiene algo que ver” con su modo de ser, y que no es fruto de nuestra imaginación asociar esto a una cierta idea de perfección o estado normal, de los distintos tipos de seres. Anscombe cita el número de piezas dentales del humano adulto como un hecho que indica algo sobre la forma de ser de una especie¹⁷. Esas manifestaciones regulares determinan nuestros juicios sobre los individuos de

13 Es importante la concesión que Anscombe hace a Hume sobre la “artificialidad” de estos fenómenos, pero no interesa para los fines de este trabajo. Cfr. D. HUME, *Tratado sobre la naturaleza humana*, cit., 3.1.2, 10-11/11, pp. 475-476 y 3.2.5, 1-2/15, p. 516. Como contrapunto del mismo Hume, véanse 3.2.1, 19/19, p. 484 e 3.3.6, 4/6, pp. 619-620. De Anscombe: “On Promising and its Justice...” cit., sobre todo p. 13, y “Rules, Rights and Promises”, cit., especialmente las pp. 100 y 103.

14 Sobre la naturalidad de la vida social en los seres humanos, cfr. R. SPAEMANN, *Natura e ragione. Saggi di antropologia*, Edusc, Roma 2007, pp. 110-114.

15 Cfr. nota 12.

16 Cfr. P. FOOT, *MD*, pp. 199-201.

17 E. ANSCOMBE, “Modern Moral Philosophy”, cit., p. 38. Cfr. P. FOOT, *Natural Goodness*, Oxford Univ. Press, Oxford 2001, p. 35 y *MD* pp. 165-166 sobre afirmaciones similares de Peter Geach. De ahora en adelante abrevio *Natural Goodness* como “NG”.

esa especie (completos, defectuosos...), y, sobre todo, en su conducta y la consecución de ciertos fines.

En resumen, lo que pretendemos y lo que la naturaleza determina crea un entramado indisociable que condiciona nuestro actuar, y del cual podemos tener un conocimiento cada vez más coherente.

Philippa Foot hace de la propuesta de Anscombe, apoyada en los estudios de Michael Thompson, un caballo de batalla en sus últimas obras: los hechos muestran que los seres se desarrollan en formas de vida que suponen perfecciones y, en el caso de los seres humanos, exigen estructuras —normas— que faciliten su consecución¹⁸. Foot considera que, si se aceptan estos hechos, es imposible evitar una noción de orden y de finalidad natural, los cuales ya no se nos imponen como dogmas de una tradición —obsesión humeana—, sino como elementos mínimos de una reflexión para salvar las apariencias¹⁹. En este caso, las apariencias no son objeto de mera contemplación, sino los ejes de la vida social.

Como resumen de este nuevo escalón antropológico sirven las líneas conclusivas de la obra más conocida de Foot: «que la bondad en el ejercicio de tales o cuales actividades debe estar relacionado con el tipo de vida y el bien de nuestra propia especie»²⁰.

Foot, quizá debido a su larga experiencia humeana, afirma con mayor desenvoltura que Anscombe que el mismo principio que nos lleva a juzgar como defecto una carencia física en los distintos tipos de seres, nos ayuda a entender la bondad y la maldad de las acciones humanas: algunas son acordes al bien humano y otras no. Los vicios son males con respecto a la naturaleza e implican defectos en el conocimiento²¹.

Foot no emprende una explicación de la naturaleza de las virtudes²², y enfoca su reflexión a la evaluación de las actividades humanas virtuosas o

18 Es la tesis fundamental de *NG*, resumida de nuevo en “Rationality and Goodness”, *Philosophy*, Suppl. 54 (2004), pp. 1-13.

19 Sobre el aristotelismo como método para “salvar las apariencias”, contra la inveterada tradición de verlo como una imposición de esquemas mentales, cfr. L. POLO, *Introducción a la filosofía*, Eunsa, Pamplona 1995, pp. 189-193; *Nominalismo, idealismo, realismo*, Eunsa, Pamplona 1997, pp. 32-34.

20 P. FOOT, *NG*, p. 40. También habla de la necesidad de las actuaciones “en común” y el aprendizaje para cazar, etc. Una exposición similar se encuentra en *MD*, pp. 163-166; 198-199.

21 Cfr. P. FOOT, *NG* pp. 13-14, 27, 63.

22 En “Rationality and Goodnes”, pp. 1-2 afirma explícitamente que su teoría no es lo que ahora se llama una “ética de la virtud”, y que su punto de partida son las actividades.

viciosas en función de lo que puede ser el bien humano, y el modo como cada individuo se lo apropia.

Dentro de este marco incorpora las tesis de Anscombe sobre las promesas, enfatizando la capacidad humana de crear sistemas de prácticas de una enorme diversidad: el lenguaje, el canto, el baile, como fenómenos auténticamente humanos, todos ellos racionales y reconducibles a la búsqueda de un bien según un modo de ser²³. En otros términos, podría decirse que el hombre crea naturalmente estructuras culturales²⁴.

Dentro de estas creaciones, algunas poseen un carácter fundante:

«los hombres y las mujeres tienen que ser industriosos y tenaces en lo que se proponen, pero no solamente en la consecución de fines humanos relacionados con el amor y la amistad. Requieren de habilidades para forjar vínculos familiares, amistades y relaciones peculiares de vecindad. También necesitan códigos de conducta. ¿Y cómo podrán obtenerlas si no es con virtudes tales como la lealtad, la justicia, la amabilidad (*kindness*), y en algunos casos la obediencia?»²⁵.

En este sentido se demuestran útiles las reflexiones de Anscombe sobre la necesidad de ser fieles a las promesas²⁶: grandes bienes dependen de la capacidad de vincular la voluntad de otro, haciéndose prometer algo. Toda la estructura social, y los bienes derivados de ella están asentados en esta posibilidad²⁷.

La capacidad de reconocer los bienes implicados en las propias acciones se convierte en *necesidad*, en el sentido que se ha explicado anteriormente: nuestra estructura natural exige ciertas cualidades para poder ejercitar determinadas acciones.

Anscombe y Foot reconocen en el *ergon* aristotélico su modelo para interpretar la perfección o actividad más propia de un tipo de seres²⁸, base también de la noción contemporánea de florecimiento (*flourishing*), un desarrollo “normal” entendido como plenificación.

23 Cfr. P. FOOT, *NG* pp. 43-44, y el paralelo en *MD*, pp. 165-166.

24 Ni Anscombe ni Foot afrontan la provocación de Rousseau sobre el origen de las ciencias y las artes y, en definitiva, de la vida social.

25 P. FOOT, *NG*, pp. 44-45.

26 Cfr. P. FOOT, *NG*, p. 15.

27 Cfr. P. FOOT, *MD*, pp. 168-169 y *NG*, 45-46.

28 Cfr. J. M. TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico según G.E.M. Anscombe*, Eunsa, Pamplona 2005, pp. 178-181.

El ser humano asume los niveles de desarrollo de los demás vivientes, y además tiene una esfera propia: para él, la actuación racional es tan natural como para el animal la determinación instintiva²⁹. Si esto se conecta con la percepción de la racionalidad de las prácticas lingüísticas, se puede entrever el papel que las promesas tienen en ese proceso de perfeccionamiento, que depende ahora en buena medida de la asimilación, por parte del sujeto, de las normas que promueven su propia perfección: el elemento subjetivo es importante, pero no neutral. He aquí un esbozo de la respuesta de las dos filósofas a la cuestión del bien, que cualifica las funciones del lenguaje y la actividad humana.

6. Encontrar razones para las propias elecciones

Foot advierte la importancia del reconocimiento de las razones para actuar justa o caritativamente³⁰, así como de darse cuenta de que hay acciones que destruyen al mismo sujeto que las ejercita³¹.

Está convencida, además, de que sin estos elementos no se puede dar una respuesta de fondo a la devastante crítica de Calicles sobre el valor de la ley, considerada como un instrumento de los débiles para someter a los fuertes³². La autora no se resigna a que el héroe y el mártir sean simplemente los casos más tristes de la esterilización de la fuerza humana, y emprende la tarea de racionalizar testimonios que le han causado profundas y duraderas impresiones, todas ligadas a la aceptación de la muerte por defender las propias convicciones³³: ¿cómo es posible que un joven campesino de los Sudetes prefiera la muerte segura a ser enrolado en las SS?

La posición del muchacho es realmente poco “razonable”: ¿de dónde se deduce un *deber* en tales situaciones tan contrarias al deseo y al propio interés?³⁴

29 “Rationality and Goodness”, p. 12.

30 Cfr. P. FOOT, *MD*, p. 170; *Natural Goodness*, 65.

31 P. FOOT, *MD*, p. 171.

32 PLATÓN, *Gorgias* 482d-483a. Foot cita a Calicles, Trasímaco (*República*) y Nietzsche: “Rationality and Goodness”, p. 1.

33 Se trata de los testimonios de la correspondencia recogida en el volumen *Dying we live: the final messages and records of some Germans who defied Hitler*, H. Gollwitzer, K. Kuhn y R. Schneider (eds), Harvill Press, Londres 1956. Cfr. *NG*, pp. 93-97 y todo “Rationality and Goodness”.

34 Elementos fundamentales de distintas corrientes éticas, por lo menos desde la sofística hasta nuestros días, como se afirma atinadamente al principio de “Rationality and Goodness”.

Foot no considera satisfactoria la apelación a los principios, al peso de los valores asumidos³⁵, como última justificación del heroísmo³⁶. No es que los principios no cuenten, sino que debe ser posible justificarlos racionalmente. Esto es importante para adelantarse a la posible objeción de la equipolencia de principios opuestos: si no hay convicciones racionalmente mejores, la decisión extrema es tan plausible como cualquiera otra. La integridad, que siempre ha resultado edificante, debería su fuerza, en todo caso, a tradiciones culturales más o menos estables.

Foot ha preparado el camino para poder afirmar que, en estas circunstancias, hay que reconocer la capacidad de referir la propia decisión a las relaciones de justicia. Por ejemplo, a considerar que uno no debe aceptar una propuesta que, en el futuro, lo podría llevar a asesinar inocentes. Esto, independientemente de las previsibles dificultades y de la consideración de la propia flaqueza de ánimo.

Haber aceptado las distintas relaciones de justicia, como la expresión de las promesas, es un autodeterminarse reglado por la razón.

El ejemplo dramático del joven de los Sudetes encuentra aplicación en la vida de todos los días:

«Importa que en una comunidad humana la gente pueda fiarse de sus congéneres, e importa todavía más que a un nivel más elemental, los seres humanos se tengan un respeto mutuo. Importa, no solamente lo que la gente hace, sino lo que se es»³⁷.

La conclusión del texto —"lo que se es"— raya en lo inefable, pero esta percepción de los límites argumentativos está precedida de una noción de bien y de la verificación de su comprensibilidad. Modelar la propia personalidad —lo que, al final, uno es, y de lo cual dependen sus acciones— supone bases biológicas, educación y esfuerzo personal. Esta tarea debe llevarse a cabo con la guía de la razón, en continuidad con las indicaciones de la naturaleza.

35 Aquí podríamos copiar el esquema de la racionalidad de los juegos del lenguaje, y dar como válida la aceptación de "verbal packages" como contratos de largo alcance: "Rationality and Goodness", pp. 8-9.

36 Quizá la instancia de los valores podría ser criticada, siguiendo a Anscombe, como la noción de obligación moral de tipo legalista: si no se entiende la ley, se puede de todas maneras obedecer al Legislador, si uno cree en él. Ahora bien, si no cree, su uso de las leyes esconde una premisa falsa y apuesta a la fuerza de una tradición, no de la comprensión del bien y del mal.

37 *NG*, p. 48. Cfr. E. ANSCOMBE, *Intention* §41.

Aunque al planteamiento sobre la racionalidad del actuar humano de Foot le faltan elementos antropológicos importantes, hay que destacar la importancia del redescubrimiento que hace, de la mano de Anscombe, de las vías de la racionalidad ética. Partir de las tendencias a la comprensión de la teleología, y plantear su inserción en el actuar racional, a través del lenguaje, ofrece elementos básicos que pueden mejorar las propuestas éticas o poner en evidencia algunos de sus límites.

LA TRIPLE DIMENSIÓN DISCURSIVA DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA ARISTOTÉLICA, DESPUÉS DE MARGARET ANSCOMBE

Carlos Ortiz de Landázuri
Universidad de Navarra

1. Introducción

G. E. M. Anscombe en 1957 en *Intention*¹ localizó el peculiar tipo de racionalidad *discursiva* que caracteriza al *silogismo práctico* aristotélico cuando logra demostrar la *subsunción interactiva* que se establece entre la descripción *intencional* de un *hecho* y la previa fijación de una *norma* o *ley universal*, que a su vez se justifica en virtud de una *reflexión* práctica *autovalorativa* que este mismo proceso genera. Por su parte Karl-Otto Apel reconstruyó la presencia efectiva de esta tesis de Anscombe sobre el *silogismo práctico* de tipo *aristotélico* en el modo como numerosos filósofos analíticos trataron de abordar numerosos problemas metodológicos irresolubles, que mientras tanto se habían hecho presentes en el *neopositivismo* o *empirismo lógico* del primer Wittgenstein². La comunicación analiza a este respecto el uso *heurístico* que las más importantes corrientes de pensamiento analítico posteriores a Wittgenstein hicieron de las propuestas de Anscombe, como de hecho acabó sucediendo en el llamado “*nuevo dualismo*” *analítico* de Hempel y Oppenheim, en el modelo *nomológico-subsuntivo* de P. Winch, en el modelo *comunitarista-multiculturalista* de Ch. Taylor, en el modelo *explicativo-multicomprendivo* de von Wright, o en el modelo *instrumental-multiteleológico* propuesto por MacIntyre. De todos modos Apel terminó alejándose de Anscombe, renunciando a un posible paso de Aristóteles a Kant, para quedarse solamente con un paso entre Kant y Peirce, reprochando a la filosofía analítica el que siguiera haciendo un uso preferentemente heurístico y *decisionista* del *silogismo práctico* aristotélico, con olvido de otros presupuestos

1 Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Intention*, Blackwell, London, 1957.

2 Cf. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘La autodestrucción de la crítica del sentido en Wittgenstein y Heidegger. (A través de Karl-Otto Apel)’, *Anuario Filosófico*, 2000/3, pp. 833-859.

éticos o estrictamente *poéticos*, a pesar de lo erróneo de estas acusaciones, como recientemente ha hecho notar José María Torralba³.

2. Anscombe, 1957; Apel, 1978: la triple dimensión del silogismo práctico aristotélico

En 1957 G. E. Margaret Anscombe publica, *Intention*, tratando de analizar cada una por separado las tres posibles dimensiones *discursivas* del *silogismo práctico* de tipo aristotélico⁴, a saber: a) la descripción *intencional* de un *hecho* mediante una pluralidad de valores y normas posibles, cuya validez universal para ese caso concreto todavía no está comprobada, como ahora sucede con la llamada premisa menor del silogismo práctico; b) la pluralidad de *normas*, leyes o fines universales posibles que a su vez determinan el peculiar *significado* en cada caso otorgado a un hecho de la experiencia, en el caso de hacer efectiva una *acción autoevaluativa* capaz de confirmarlo, como ahora sucede con la premisa mayor del silogismo práctico⁵; y, finalmente, c) la *reflexión*, o *acción autoevaluativa* característica de la *conclusión* del *silogismo práctico*, que transforma en *virtuoso* el anterior *círculo vicioso* que ahora se establece entre aquellas dos dimensiones discursivas previas del razonamiento *práctico*, demostrando así la permanente interacción existente entre las múltiples descripciones intencionales de aquellos *hechos* y la previa fijación de aquellas *normas*, *leyes* o *fines*, que a su vez los hacen posible⁶. A este respecto en 1978, en *El debate explicación/comprensión desde un punto de vista pragmático-transcendental* —EVKTPS⁷—, Apel reconoció el impacto tan directo que G. E. M. Anscombe ejerció en los desarrollos de la filosofía analítica posteriores a la muerte de Wittgenstein en 1951, analizando sus aportaciones a las nuevas corrientes que entonces aparecieron. Por eso afirma: “En 1957 aparece la investigación de G. E. M. Anscombe sobre la *Intención*. Aquí aparece la distinción fundamental entre la *descripción* de un acontecimiento natural, la acciones presupuestas y la multiplicidad de varian-

3 Cf. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘De Wittgenstein a Kant, 200 años después. (El retorno analítico hacia el noumeno kantiano, según Karl Otto Apel), Contrastes, Málaga, 2008, sin publicar.

4 Cf. C. S. LUTZ, *Tradition in the Ethics of Alasdair Macintyre: Relativism, Thomism, and Philosophy*, Lexington, Lanham (MD), 2004.

5 Cf. G. E. M. ANSCOMBE, *Human Life, Action and Ethics*; Geach, M.; Gormally, L., St. Andrews University, Exeter, 2005.

6 Cf. T. IRWIN, *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume I: From Socrates to the Reformation*, Oxford University, Oxford, 2007.

7 K. O. APEL, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendental-pragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988.

tes descriptivas de las correspondientes acciones reelaboradas, a través de la siempre sobreentendida comprensión de las intenciones; así como, mediante la vuelta a Aristóteles, la posibilidad de una explicación de las acciones intencionales a la luz de una “conclusión práctica”⁸.

3. Apel, 1973: Anscombe en la génesis del ‘Nuevo dualismo’ post-Wittgenstein

A este respecto, en una obra anterior de 1973, *Transformación de la filosofía* —TF⁹— Apel ya había analizado el profundo impacto que la rehabilitación del *silogismo práctico* aristotélico llevada a cabo por Anscombe acabaría teniendo dentro de las nuevas corrientes del pensamiento analítico, especialmente en el ‘nuevo dualismo’ metodológico post-Wittgensteiniano y en el modelo *nomológico-subsuntivo* de P. Winch. A este respecto la permanente presencia de Anscombe en la aparición de estas nuevas tendencias es indiscutible: “Las *Philosophische Untersuchungen* fueron por primera vez publicadas en 1953 (dos años después de la muerte de Wittgenstein) por G. E. M. Anscombe y R. Rhdees en edición bilingüe alemana-inglesa (Oxford). Basada en esa edición apareció en 1960, en la editorial Suhrkamp, una edición alemana”¹⁰.

Por su parte la rehabilitación del *silogismo práctico* aristotélico llevada a cabo por Anscombe se vio como una oportunidad de superar la antigua dicotomía empirista-lógica heredada por la *ciencia natural y social* desde la época de Bertrand Russell y del *Tractatus* de Wittgenstein, para dar entrada a una teoría de los *juegos del lenguaje* ahora entendidos como unas auténticas *formas de vida* aristotélicas¹¹. “En el último Wittgenstein los juegos del lenguaje son a la vez “formas de vida” o “instituciones”¹². Mediante este pecu-

8 EVKTPS, p. 55. Cf. G. LANDINI, *Wittgenstein's Apprenticeship with Russell*, Cambridge University, Cambridge, 2007.

9 K. O. APEL, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, 1973; *La transformación de la Filosofía*, Taurus, Madrid, 1982.

10 TF, I, p. 338. Cf. H-J. GLOCK, *What is Analytic Philosophy?*, Cambridge University, Cambridge, 2008.

11 Cf. A. RICHARDSON, Uebel, T. (eds.); *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*, Cambridge University, Cambridge, 2007.

12 TF, I, p. 300. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘El destino del análisis filosófico, según el ‘Nuevo dualismo’: ¿Decisionismo metodológico o análisis crítico de presupuestos? (La génesis del modelo de cuasi-complementariedad entre la ciencia experimental y el mundo social, a través de Karl-Otto Apel)’, I. MURILLO (ed); *Fronteras de la filosofía de cara al siglo XXI*, Diálogo Filosófico, Madrid, 2000, pp.199-217.

liar tipo de argumentación se introdujeron unos criterios más *estrictos* para demarcar lo *analítico* y lo *sintético*, lo formal y lo fáctico, o entre lo ‘a priori’ y lo ‘a posteriori’, dejando siempre abierta la posibilidad de una revisión crítica de sus respectivos presupuestos, sin dar lugar a la aparición de “nuevas” aporías y contradicciones¹³. Además, Apel comprobó como los posteriores desarrollos de la filosofía analítica se seguirían polarizando a través de dos problemas, que analizó separadamente:

A este respecto en el capítulo, ‘*De Kant a Peirce. La transformación semiótica de la lógica trascendental*’¹⁴, Apel comprobó en primer lugar las paradójicas semejanzas existentes entre el hallazgo del *silogismo práctico* de tipo aristotélico rehabilitado por entonces por Anscombe y el método de *abducción de hipótesis* propuesto por Peirce. A este respecto se firma: “Sobre todo resultó fructífero para la “lógica” pragmática “de la investigación” de Peirce el descubrimiento (entendido como interpretación de Aristóteles) de la *abducción* o *hipótesis*, en la cual inferimos la premisa contingente de un silogismo partiendo del resultado dado a una posible deducción y con ayuda de una premisa universal que suponemos”¹⁵. Se comprende así que las nuevas corrientes analíticas posteriores a Wittgenstein reconocieran como la descripción *intencional* de un hecho natural y social siempre debe presuponer la previa realización compartida de una *acción normativa* que a su vez determina los *finés* que en cada caso se han de perseguir.

Por su parte, en otro capítulo, ‘*El desarrollo de la ‘filosofía analítica’ del lenguaje y el problema de las ‘ciencias del espíritu*’¹⁶, Apel localizó estas nuevas corrientes de pensamiento analítico que recurrieron al silogismo práctico de tipo aristotélico para dar respuesta a algunos problemas irresolubles que se hicieron presentes en Wittgenstein o antes en Russell. A este respecto el “*nuevo dualismo*” analítico de Hempel, Oppenheim, Abel, Dray, P. Winch y de otros seguidores de Wittgenstein, comprobaron la imposibilidad de alcanzar una *explicación causal* o *experimental humeana* sin la previa *comprensión* de los *actos de habla normativos* mediante los que a su vez se expresan los fines que aquellas explicaciones persiguen, siguiendo el cono-

13 Cf. G. RUSSELL, *Truth in Virtue of Meaning. A defence of the Analytic/Synthetic Distinction*, Oxford University, Oxford, 2008.

14 *TF*, II, 149-169 pp. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘De Kant a Peirce, 100 años después. (A través de Karl-Otto Apel)’, *Anuario Filosófico*, 29, 1996, 3, 1185-1211 pp.

15 *TF*, II, p. 163. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘La autotranscendencia de la crítica del sentido en Wittgenstein’, *Anuario Filosófico*, XXXVI/3, 2003, 607-692 pp.

16 *TF*, II, 27-91 pp. Cf. S. BARRENA, *La razón creativa. Crecimiento y finalidad del ser humano*, según C. S. Peirce, Rialp, Madrid, 2007.

cido esquema aristotélico, objeto, medios, fin. Hasta el punto que ahora se tuvo que revisar la anterior *dicotomía tan estricta* (la navaja de Ockham y de Hume) entre lo fáctico y lo normativo, o entre lo sintético y lo analítico, o entre lo material y lo formal, o entre la experimentación y el lenguaje, dado que sin uno tampoco puede darse su contrario¹⁷.

4. Apel, 1973: Anscombe y el modelo nomológico-subsuntivo de P. Winch

Por otro lado, en “*El concepto hermenéutico transcendental del lenguaje*”¹⁸ Apel también comprobó en segundo lugar como la aplicación a la teoría de la ciencia del modo de argumentar propio del silogismo práctico aristotélico exigía remitirse a unos *finés últimos*, que siempre deberían estar sobreentendidos tras la separación más estricta que ahora se establece entre los hechos observados y los fines normativos propuestos, o entre las descripciones propuestas y las normas o regulaciones sobreentendidas que a su vez las hacen posibles, al modo señalado inicialmente por Anscombe y más tarde por P. Winch. Es decir, todo ello exigía proyectar sobre el silogismo aristotélico un tipo de exigencias transcendentales, que serían más propias de una *filosofía primera* aristotélica, sin poderse ya quedar en el habitual uso semiótico que Aristóteles, Anscombe o el propio P. Winch hicieron de este tipo de discurso. Por eso se afirma: “Todavía nos resulta extraordinariamente difícil cuestionar la concepción del lenguaje fundamentada por Aristóteles y propia del sentido común, que lo reduce a una función convencional de designación; es decir, resulta difícil sacar a luz las funciones “hermenéutico-transcendentales” del lenguaje (encubiertas en aquella), en las que se diferencia el “logos común” de la comunidad humana”¹⁹.

De todos modos en otro capítulo, ‘*La comunidad de comunicación como presupuesto transcendental de las ciencias sociales*’²⁰, Apel también com-

17 Cf. H. FRIELD, *Saving Truth from Paradox*, Oxford University, Oxford, 2008.

18 TF, II, 315-340 pp. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘La sociedad civil ante la ciencia. El giro comunitarista de P. Winch hacia el mundo de la vida. (A través de Karl Otto Apel)’. R. ALVIRA, *La sociedad civil: La democracia y su destino*, Eunsa, Pamplona, 1999, 225-254 págs.

19 Tf, II, 321 pp. A. W. PRICE, *Contextuality in Practical Reason*, Clarendon, Oxford University, Oxford, 2008.

20 TF, II, 209-251 pp. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘El destino de la divulgación científica, 40 años después: ¿Estrategia mediática o fin en sí?’, AA.VV. *Divulgar la ciencia. Actas de las XIV Jornadas Internacionales de la Comunicación*, Universidad de Navarra, Facultad de Comunicación, 2000, pp. 63-79.

probó como este tipo de reflexiones trascendentalistas dieron lugar a un posterior *giro heurístico* en el análisis de los presupuestos cada vez más profundos que terminó localizando el “nuevo dualismo” analítico, especialmente a partir de P. Winch, a pesar de que al final el mismo se acabara desdiciendo de sus propuestas iniciales. En efecto, P. Winch concibió los *juegos del lenguaje* al modo de una nueva *forma de vida* aristotélica, exigiéndoles postular a su vez la necesidad de un *juego transcendental del lenguaje* del que participaran todos los posibles juegos por igual, de igual modo que Aristóteles tuvo que postular la existencia un *fin último, la felicidad*, que todas las *formas de vida* procurarían por igual. De todos modos Apel siempre consideró insuficientes las propuestas de tipo aristotélico, siendo necesario dar un doble paso más, desde Aristóteles a Kant, y desde Kant a Peirce. Sólo así sería posible atribuir al fin último o meta suprema del “consenso” un carácter en sí mismo *incondicionado*, ya no sólo en virtud de una exigencia de tipo práctico, sino en virtud de una exigencia *pragmático-transcendental* que esta sobreentendida en cualquier forma de acción, ya sea teórica o práctica²¹.

5. Apel, 1978: Anscombe y el uso del silogismo práctico en Taylor y Wright

Por su parte en 1978, en *El debate explicación/compreñsion desde un punto de vista pragmático-transcendental*²², Apel reconstruyó el uso que hicieron del silogismo practico aristotélico por parte de algunos seguidores de Wittgenstein, para justificar así un *modelo heurístico discursivo* común a las ciencias naturales y sociales o históricas. A este respecto primero se resaltó el influjo que Anscombe ejerció en algunas de las propuestas revisionistas del denominado “nuevo dualismo” analítico de R. S. Peter y P. Winch. En ambos casos se hizo notar como la descripción intencional de un hecho no exige necesariamente una *explicación causal*, sino que es compatible con la posesión de una pluralidad de lenguajes *incommensurables* entre sí y capaces de describirlo, siempre que a cada uno le corresponda una finalidad intencional propia de la respectiva *forma de vida* en que está inserto. A este respecto ahora se afirma: “En 1958 aparece *La concepción de la motivación* de R. S. Peters, con una nueva explicación intencional-anticausal de los conceptos fundamentales psicoanalíticos de la *(meta)psicología filosófica*, y la *Idea de la Ciencia*

21 Cf. G. LEBRUN, Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la ‘Crítica del Juicio’, Escolar y Mayo, 2008.

22 EVKTPS, 1-356 pp. Cf. T. SORELL, G. A. J. ROGERS, *Analytic Philosophy and History of Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2005.

social de P. Winch. En el libro de Winch encontré por primera vez una interpretación quasi-hermenéutica de Wittgenstein y la propuesta de un posible fundamentación de la sociología, no a partir de un concepto de la acción intencional (en general), sino más bien respecto del pluralismo de unas reglas convencionales últimas en sí mismas “inconmensurables” y el tema de las correspondientes formas de vida social”²³.

De todos modos ahora también se reconstruye el impacto de Anscombe ejerció en uso que Ch. Taylor y G. H. von Wright hicieron del *silogismo practico* aristotélico, con dos importantes novedades de tipo *heurístico discursivo*, a saber: a) el reconocimiento de la profunda *interacción* existente entre los hechos y la pluralidad de normas o leyes universales que a su vez permiten su descripción, como ahora se comprueba en el nuevo concepto de *explicación teleológica*, o justificación de la descripción intencional de un hecho en razón de los distintos fines en cada caso perseguidos²⁴; b) la *complementariedad* existente entre la tradición humeana de la *explicaciones causales* a partir de hechos efectivamente comprobados y la tradición kantiana (y ahora también aristotélica), de modo que en realidad se trata de *explicaciones causales* y a la vez *teleológicas*, dada la necesaria mediación de determinados *fines* tendencia con vista a los cuales se ha llevado a cabo la previa selección de los hechos así descritos. Precisamente esta mutua *interacción* y *complementariedad* que ahora se establece entre los hechos descritos y la pluralidad de normas y fines que los hacen posibles explica la defensa que Charles Taylor llevó a cabo de un *comunitarismo multiculturalista* cada vez más abierto, o que von Wright hizo de una *deóntica de normas explicativa-multicomprendiva*, que cada vez estarían más interaccionadas con la multiplicidad de *formas de vida* en las que se insertan²⁵.

A este respecto ahora se afirma: “(Más tarde) en 1964 aparecería la investigación *La explicación de la conducta* de Ch. Taylor, tratando de unir el punto de vista wittgensteniano con las propuestas fenomenológicas de Merleau-Ponty, tomando la noción de “explicación teleológica” como fundamento de la conducta y de las ciencias de la acción. En 1971, finalmente, en una serie de libros sobre las relaciones entre las acciones y las normas, aparece publicado el libro de G. H. von Wright, *Explicación y comprensión*, que

23 EVKTPS, p. 56. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘El debate explicación/compreñión entre Popper y Wittgenstein. La génesis del ‘Nuevo dualismo analítico’, A. RIVADULLA (ed); *Hipótesis y verdad en ciencia. Ensayos sobre la filosofía de Karl R. Popper*, Facultad de Filosofía, Universidad Complutense, Madrid, 2004, 339-350.

24 Cf. C. TAYLOR, *Philosophical Arguments*, Harvard University, Cambridge (Mass), 1995.

25 Cf. C. TAYLOR, *La libertad de los modernos*; Lara, P. (ed); Amorrrortu, Madrid, 2005.

a su vez hace un doble uso de la dicotomía wittgensteniana de los juegos del lenguaje; por un lado los toma como punto de partida de una reconstrucción del debate científico-teórico sobre la explicación y la comprensión (en el sentido de una contraposición entre la tradición gelileana y kantiana al respecto); por otro lado, como punto de partida de una teoría de la “causalidad” y de la “explicación teleológica” en el sentido que de ellas se hace en las ciencias sociales²⁶.

6. Apel, 1978: Anscombe y el modelo explicación/comprensión de Wright

Apel considera que la aportación más original de estos seguidores de Wittgenstein y de Anscombe fue la justificación de este nuevo *modelo nomológico-subsuntivo, complementario-interactivo* y a la vez *teleológico-explicativo*, que a su vez debería permitir justificar la creciente dependencia existente entre las distintas dimensiones de la ciencia social y natural, como sucedió en el modelo *comunitarista-multiculturalista* de Ch. Taylor o en el modelo *explicativo-multicomprensivo* de von Wright, respectivamente. A este respecto se señalan dos novedades²⁷:

a) la aceptación de un *modelo nomológico-subsuntivo, complementario-interactivo* y a la vez *teleológico-explicativo* exige reconocer la profunda *interacción* existente entre los *hechos*, las *normas* o *leyes* universales y los *finés* que a su vez se persiguen, de modo que se debería poder postular una posible reducción de las explicaciones *causales* a las *explicaciones teleológicas*, y viceversa, sin por ello cuestionar la autonomía específica que le corresponde a cada nivel de conocimiento discursivo, prolongando a este respecto algunas propuestas de Anscombe respecto del *silogismo práctico* de tipo aristotélico²⁸.

b) La justificación de un modelo *teleológico-explicativo* supone dar un paso más hacia un modelo *explicativo-multicomprensivo*, que permita postular, como una multiplicidad de telos o metas finales, donde sería posible lograr una progresiva reducción de las explicaciones causales a meras explicaciones teleológicas, y viceversa, a fin de unificar y dar sentido a los múltiples *finés instrumentales* que en cada caso la realización de una acción se pueda proponer, prolongando a este respecto algunas sugerencias de Anscombe res-

26 EVKTPS, p. 56. Cf. R. ABBEY (ed); *Charles Taylor*, Cambridge University, Cambridge, 2004.

27 Cf. D. D. HUTTO, *Wittgenstein and the End of Philosophy*, Palgrave, Hampshire, 2004.

28 Cf. P. A. SCHILPP; L.E. HANN (eds.), *The Philosophy of Georg Henrik von Wright*, Open Court, La Salle III, 1989.

pecto del uso heurístico que sería posible dar al silogismo práctico aristotélico²⁹.

Por eso ahora Apel afirma: “Von Wright localizó un nuevo modelo *teleológico-explicativo* que amplió aún más las aplicaciones teórico-científicas del punto de vista neowittgensteniano, dando lugar, según mi parecer, a una estrategia de argumentación múltiple, que según sus críticos ha supuesto una rehabilitación del modelo *teórico-subsuntivo* tendiente a una unificación entre la explicación (causal) y el relevante modelo alternativo de las explicaciones *teleológicas* propias de las ciencias sociales. Esta doble ambigüedad compartida (de ambos métodos) es consecuencia, como pronto se comprobará en esta introducción programática de las pretensiones de recurrir con von Wright a la *deducción práctica* (a la “inferencia práctica” o a la reconstrucción propuesta por Anscombe de la figura central del *silogismo práctico* aristotélico como fundamento del modelo de explicación teleológica”³⁰.

7. Apel, 1988: Dificultades del silogismo práctico en MacIntyre y Anscombe

En 1988, en *Discurso y responsabilidad* —DUV³¹— Apel también hizo notar algunas dificultades insuperables que se hicieron presentes en el modo como MacIntyre concibió el silogismo práctico aristotélico. En efecto, en *After Virtue* MacIntyre también concibió el *silogismo práctico* como la única respuesta posible a las graves acusaciones formuladas por Max Weber a las *éticas deontológicas del deber* de raíz kantiana, fomentando en su lugar una aplicación aún más estricta del anterior modelo *nomológico-subsuntivo, complementario-interactivo y teleológico-explicativo* del *silogismo práctico*, dando lugar a una situación insostenible. Sin pretenderlo, se habría generado así una progresiva *naturalización* de la teoría de la *virtud*, que se habría transformado en un saber técnico cada vez más conformado por sus posteriores aplicaciones al ámbito de la experiencia, sin poder evitar un proceso de progresiva desnaturalización donde la noción de *virtud* pronto se habría visto despojada de sus antiguos atributos de saber *teleológico* o simplemente *heu-*

29 G. H. VON WRIGHT, *Explanation and understanding*, Cornell University, Ithaca, 1977; *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1982.

30 EVKTPS, p. 164. Cf. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘Dos melioristas: ¿Lógica de la justificación o ética de las creencias?’, J. NUBIOLA (ed); *Peirce y Popper. La ética y la lógica de la ciencia*, Anuario Filosófico, XXXIV/1, 2001, enero, pp. 75-100.

31 K. O. APEL, *Diskurs un Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur einer postkonventionellen Moral*, Shurkamp, Frankfurt, 1988.

domonista, para sustituirla por la búsqueda de un *éxito* inmediato³². Hasta el punto que para poder otorgar una orientación *teleológica* a sus respectivas explicaciones *causales* debería recurrir a un proceso *decisionista* de fijación de metas y objetivos que, según Apel, reincidiría en los mismos defectos del modelo *instrumental-multidireccional* que se trata de superar. De este modo el tratamiento dado por MacIntyre al *silogismo práctico* aristotélico guardaría muchas semejanzas con las estrategias reforzadas utilizadas por Nietzsche para *probar* a través de sus consecuencias una posible *transvaloración* o *transmutación* de los valores en un ámbito determinado de la experiencia, salvo que directamente se fundamente este tipo de leyes en la voluntad divina³³.

Por eso Apel afirma: “Evidentemente aquí se presupone la “realidad” de la *razón práctica* y esto significa: la unidad de la libertad en cuanto autonomía y sometimiento a una la ley moral - sólo afirmada en cuanto constituye un evidente “hecho de la razón”. Precisamente la evidencia de este hecho en los primeros momentos de la filosofía analítica siempre se puso en cuestión. A este respecto Alasdair MacIntyre en concordancia con Elizabeth Anscombe (y con Nietzsche) afirma: el sometimiento de la voluntad bajo una ley moral universalmente válida carece totalmente de sentido, salvo que se presuponga la existencia de un legislador divino”³⁴. A este respecto Apel reprocha a MacIntyre y por extensión a Anscombe el rechazo de una tercera posibilidad que habría sido desarrollada por el pragmatismo de Peirce, a saber: la “posibilidad de una diferenciación y simultánea complementariedad entre la funciones de una ética deontológica de principios y una ética de la vida buena, que a su vez requiere la práctica individual de la virtud”³⁵.

32 Cf. J. GONZÁLEZ PÉREZ, *Una biografía intelectual de Alasdair MacIntyre*, Universidad de Navarra, Pamplona, 2006.

33 Cf. M. N. FORSTER, *Kant and Scepticism*, Princeton University, Princeton, 2008.

34 DUV, p. 173 pp. Cf. R. TEICHMANN, *The Philosophy of Elizabeth Anscombe*, Oxford University, Oxford, 2008.

35 DUV, p. 347 pp. Cf. J. WERNECKE, *Handeln und Bedeutung*. L. Wittgenstein, Ch. S. Peirce und M. Heidegger zu einer Propädeutik einer hermeneutischen Pragmatik, Duncker und Humblot, Berlin, 2008.

8. Apel, 1998: ¿El uso irracionalista del discurso ético en MacIntyre y Anscombe?

De todos modos, posteriormente, en 1998, en *Discrepancias a favor de unas prolongaciones pragmático-transcendentales* —AETPA³⁶—, Apel ha seguido haciendo notar las paradójica similitudes existentes entre uso decisionista del *silogismo práctico* aristotélico por parte de MacIntyre y el uso voluntarista que el *postmodernismo filosófico*, o antes Nietzsche, hicieron de los imperativos categóricos kantianos, llegando a una situación insostenible, donde tanto uno como otro necesitan aducir un tipo de evidencia de la que carecen. Por eso Apel afirma, como preámbulo de las críticas que va a formular a MacIntyre y al uso que los analíticos hacen del silogismo práctico aristotélico: “En continuidad con los planteamientos de David Hume Y de G. E. Moore, ... la metaética analítica del siglo XX dirige la crítica de la llamada falacia naturalista no solo al salto radical que se daría en la justificación de las normas éticas con ayuda de las descripciones empírico-descriptivas de la ciencia social, sino también contra la deducción metafísica aristotélica de las normas éticas a partir de la naturaleza humana, así como contra la fundamentación kantiana de los “imperativos categóricos” a través de un “hecho metafísico de la razón”. Por eso para la fundamentación de normas y valores se exige el postulado de una evidencia apodíctica, de una especial intuición de los valores³⁷.”

En este contexto metodológico la justificación de las normas o valores éticos se suele reducir a una “autoconfirmación reflexiva de una forma de vida históricamente contingente”³⁸, sin referencia a unas “normas universalmente válidas o a una ideas regulativas ya obsoletas, como paradójicamente coinciden en afirmar Gadamer, Rorty y MacIntyre!”³⁹. Los tres autores, en el mejor de los casos, justificaron las normas y valores éticos en virtud de “las distintas tradiciones culturales donde se sitúan sus respectivas posiciones

36 K. O. APEL, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transcendental-pragmatischen Ansatzes*, Shurkamp, Frankfurt, 1998.

37 AETPA, p. 326. Cf. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘El giro analítico hacia la arquitectónica trascendental kantiana, 200 años después. (A través de Karl-Otto Apel); A. M. ANDALUZ ROMANILLOS (ed.); *Kant. Razón y experiencia*. II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano, Universidad Pontificia, Salamanca, X-2004, 159-166 pp.

38 AETPA, p. 502. Cf. P. HADOT, *Wittgenstein y los límites del lenguaje*, Pre-textos, Valencia, 2007.

39 AETPA, p. 597. Cf. D. MOYAL-SHARROCK (ed); *Perspicuous Presentations. Essays on Wittgenstein’s Philosophy of Psychology*, Palgrave, Hampshire, 2007.

filosóficas”⁴⁰, sin poder ya fundamentar la existencia de la ley moral en virtud de la “la específica autonomía que ahora se debería seguir atribuyendo a la racionalidad práctica para formular un imperativo categórico con pretensiones de una efectiva universalidad”⁴¹.

9. Conclusión: ¿Articuló Anscombe de un modo irracionalista las tres dimensiones discursivas del silogismo práctico aristotélico?

Evidentemente Apel intentó reconstruir el posible hilo conductor existente entre el *silogismo práctico aristotélico*, la explicación causal humeana, la normatividad deontológica kantiana, la abducción de hipótesis peirceana y la explicación teleológica post-wittgensteiniana, aunque al final tuvo que reconocer su fracaso. Si bien en un primer momento parece admitir una posible convergencia entre estas interpretaciones del silogismo práctico, sin embargo a partir de 1988 rechazará con gran energía una posible convergencia entre estas distintas tradiciones. Especialmente cuando denuncia el uso *heurístico* y meramente *técnico* que MacIntyre, y aún antes por Anscombe, habrían hecho del *silogismo práctico* aristotélico, fomentando un *decisionismo irracionalista* bastante similar al que simultáneamente también se hizo presente en Nietzsche y en el *postmodernismo filosófico*. De ahí que en este último periodo Apel considere que la integración entre la triple dimensión *heurística*, *ética* y *poética* o estrictamente *lingüística* del *silogismo práctico* solo se podrá alcanzar a través de una lectura *hipotético-abductiva* de los *imperativos categóricos* kantianos, mediante una reconstrucción del ya mencionado paso de Kant a Peirce, sin que ya sea posible postular una lectura *deontológica* de normatividad *prudencial* aristotélica, como ahora exigiría la aceptación de un posible paso entre Aristóteles y Kant⁴².

De todos modos recientemente José María Torralba ha hecho notar como la rehabilitación del *silogismo práctico* aristotélico en el caso de Anscombe también está abierta a otros muchos usos distintos del meramente heurístico o técnico, los únicos en el que preferentemente se fijaron los anteriores filó-

40 AETPA, p. 600. Cf. A. HATTIANGADI, *Oughts and Thoughts. Rule-Following and the Normativity of Content*, Clarendon, Oxford University, Oxford, 2007.

41 AETPA, p. 630. Cf. C. S. PEIRCE, *La lógica considerada como semiótica. El índice del pensamiento peirceano*; Barrena, S. (ed.); Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.

42 Cf. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘El retorno hermenéutico hacia la subjetividad trascendental kantiana, 200 años después. (A través de Karl-Otto Apel)’, J. M. TORRALBA (ed.); *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant*, Serie Universitaria 174, Cuaderno de Anuario Filosófico, Universidad de Navarra, 2005, 85-97 pp.

sofos analíticos. En este sentido algunas de las valoraciones que Apel formula de las anteriores corrientes del análisis filosófico pueden resultar razonables, siempre que no se extralimiten para descalificar el uso que en general se hizo del *silogismo práctico* aristotélico, al menos en el caso de Anscombe. Sin embargo Torralba resalta como es posible hacer una lectura *deontológica* de la normatividad *prudencial* aristotélica, siempre que la segunda se refiera a los *hechos* intencionales ahora juzgados mientras que la primera se refiera a la universalidad normativa del “deber” que permite juzgarlos, previa captación *intuitiva* de ciertos valores, al modo indicado por Sidgwick y Moore⁴³, o más recientemente por Taylor. De todos modos simultáneamente Torralba también hace notar como Anscombe fundamentó el *silogismo práctico* aristotélico en una previa *filosofía primera* o *teoría de la acción*, donde se establece una clara separación entre la *intencionalidad* con que se describen los hechos, la universalidad *normativa* que a su vez la hace posible y la *reflexión* práctica *autovalorativa* que este mismo proceso genera⁴⁴. En este sentido Anscombe estableció una clara separación entre la triple dimensión *heurística* o incluso *metafísica* del *silogismo práctico* respecto de sus otros usos *éticos* o meramente *poéticos* o *lingüísticos*, estableciendo a su vez una subsiguientes articulación interna entre el saber teórico y práctico, así como entre los distintos *sentidos* del término *ser*. De todos modos analizar estas futuras virtualidades que aún le quedan por ofrecer al *razonamiento práctico* aristotélico, siguiendo a Anscombe o a Spaemann, es un problema muy complejo que tendrá que ser analizado en otro lugar⁴⁵.

43 Cf. S. NUCCETELLI; G. SEAY (eds.); *Themes from G. E. Moore. New Essays in Epistemology and Ethics*, Cambridge University, Cambridge, 2007.

44 Cf. J. M. TORRALBA, *Acción intencional y razonamiento práctico*, según G. E. M. Anscombe, Eunsa, Pamplona, 2005.

45 Cf. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, ‘El debate postmoderno sobre la posibilidad de una ciencia y una ética sin ley natural (1981-1996)’, *Congreso ‘La ciencia y el hombre’*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, octubre, 2007, sin publicar.

PROPUESTAS DE SOLUCIÓN A ALGUNOS PROBLEMAS ACTUALES EN TORNO A LA RAZÓN PRÁCTICA

Juan Fernando Sellés
Universidad de Navarra

1. Introducción

El primer problema —y tal vez el más agudo— que hoy se plantea en este ámbito noético, aunque de modo indirecto, es si la razón práctica es el único modo de conocer razonablemente o, de no ser el único, si es el superior, incluso a la clásicamente llamada *razón teórica*, sencillamente porque en la actualidad los métodos usuales de las corrientes filosóficas más conocidas parecen cifrarse en razón práctica. Esta dificultad se puede resolver simplemente rehabilitando la razón teórica, fin para el que puede ser útil recordar qué niveles cognoscitivos se comprenden bajo las denominaciones clásicas de “razón teórica” y “razón práctica”, asunto que se lleva a cabo en los dos primeros epígrafes de este trabajo.

También se puede aludir a otros problemas menores, tales como los que se enumeran a continuación: si se conocen a sí mismos los actos y hábitos de la razón práctica o qué instancias cognoscitivas los conocen; quién propone los bienes a la voluntad; si los actos y hábitos de la razón práctica iluminan los actos y las virtudes de la voluntad; en qué radica la peculiaridad del juicio práctico; etc. A las precedentes dificultades se proponen soluciones en el tercer y último epígrafe de este trabajo. Como se puede apreciar, este enfoque se encuadra dentro de la *teoría del conocimiento*.

2. Un golpe de vista histórico

El descubrimiento de los dos usos racionales, *razón teórica* y *razón práctica*, en buena medida indistintos para Platón¹, es netamente aristotélico². En

1 Platón intentó fundir ambos usos, al menos en uno de sus diálogos de madurez: *República*, I. V. Recuérdese que la misión que otorga a los filósofos es la de gobierno.

el medievo esa distinción estuvo presente, al menos, en las obras de autores tan relevantes como Agustín de Hipona³, Alejandro de Hales⁴, San Alberto Magno⁵, San Buenaventura⁶, Tomás de Aquino⁷ y Escoto⁸. Posteriormente, se recogió en los escritos de diversos comentadores tomistas de diversas tendencias y épocas: Durando⁹, Capreolo¹⁰, Cayetano¹¹, Silvestre de Ferrara¹², Báñez¹³, Juan de Sto. Tomás¹⁴, Suárez¹⁵, Ramírez¹⁶, etc.

Asimismo, ambos usos racionales los tuvieron en cuenta algunos representantes de la filosofía moderna: Hobbes¹⁷, Kant¹⁸, etc. Sin embargo, en esa

-
- 2 Cfr. *De Anima*, l. III, cap. 10, (BK 433 b); *Metafísica*, l. II, cap.1, (BK 993 b 20). Cfr. al respecto: L. RUGGIU, *Teoria e prassi in Aristotele*, Napoli, Morano, 1973.
- 3 Cfr. *Contra Faustum*, l. XXII, cap. 27, (PL MG 42, 418).
- 4 Cfr. *Summa Theologiae*, Pars III, Inq. II, Tract. I, cap. II, (vol. IV., 1100 a); *Ibid.*, (vol. IV, 1070); *Ibid.*, (vol. II, 166 b); *Ibid.*, (vol III, 358 ab).
- 5 Cfr. *Super Ethica*, 493, 52; *Ibid.*, 90, 88; etc.
- 6 Cfr. *In II Sententiarum*, d. 24, 1, a. 2, q. 1, 2 arg. (vol. 2, 558-561); *Ibid.*, (vol. 2, 899); *Ibid.*, (vol. 3, 475); etc.
- 7 Cfr. *In III Sent.*, d. 35, q. 1, aa. 1-4; *S. Theol.*, I, q. 79, a. 11; *De Ver.*, q. 3, a. 3; *De Vir.*, q. 1, aa. 6 y 7; *In De Anima*, l. III, lc. 12; etc.
- 8 Cfr. *Opera Omnia*, París, Vivès, ed. Nova, vol. V, 1891-1895. Cfr. sobre este tema: I. MIRALBELL, *El diamicismo voluntarista de Duns Escoto*, Pamplona, Eunsa, 1994.
- 9 Cfr. *In II Sententiarum*, d. XXXIV, q. I, en *In IV Sententiarum*, Lugduni, 1569.
- 10 Cfr. *Defensiones Theologiae Thomae Aquinatis*, *In IV Sententiarum*, *Opera Omnia*, Frankfurt-Main, Alfred Cattier, Minerva GmbH, 1967, vol. I, Prologi, Q. II, Ad argumenta Gregorii, ad 2m y ad 3m.
- 11 Cfr. *Commentaria In Summa Theologicae Sancti Thomae*, Roma, ed. Leonina, vols. IV-XII, 1888-1906, *In I Partem*, q. XIV, a. 16, VII; *In I-IIae*, q. 57, a. 5, II; *In II-IIae*, q. LX, a. 4, I; *In II-IIae*, q. LX, a. 4, IV.
- 12 Cfr. *Commentaria In Summa Contra Gentes*, Roma, ed. Leonina, vols. XIII-XIV, 1918-1926, l. II, cap. 60, VI, 2.
- 13 Cfr. I. JERICÓ BERMEJO, “Especulativa y práctica: Enseñanza de Domingo Báñez sobre la fe (1584)”. *Studium*, 43 (2003) 325-342.
- 14 Cfr. *Cursus Philosophicus Thomisticus*, Turín, Marietti, 1948-1949, vols. I-III; *Philosophia Naturalis*, I P., q. XI, a. III, vol. II, 247; vol. IV, q. 10, a. 6; *In III De Anima*, 342-343; *Cursus Theologicus*, París, Vivès, vols. 16, 1883-1886, *Primae Partis*, q. I, d. II, a. X, IV, vol. 1, p. 506; q. I, d. II, a. X, XIII y XIX, vol. 1, 511.
- 15 Cfr. *Opera Omnia*, París, Vivès, ed. Nova, Bibliopolam Editorem, 1856-1978, vol. 7, 367, 14; *Disputaciones Metafísicas*, Madrid, Gredos, 1964, D. XLIV, Sec. XIII, vol. VI, 509-510.
- 16 *Opera Omnia*, Madrid, Instituto de Filosofía Luis Vives, 1970-1974. vol. IV, *De actibus*, 106.
- 17 Cfr. M. L. LUKAC DE STIER, “Theoretical and practical knowledge in Hobbes and Thomas Aquinas”, *New Scholasticism*, 61 (1987), 1-12.
- 18 Cfr. J. M. TORRALBA (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, 174, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2005.

época ciertos filósofos se ciñeron casi en exclusiva al uso de la razón teórica: Spinoza, Galileo, Newton o Leibniz. Posteriormente, Hegel intentó una fusión entre ambas vías racionales. Tras él, bastantes pensadores olvidaron en buena medida el uso teórico de la razón y atendieron fundamentalmente al práctico: durante el s. XIX Comte, Stuart Mill, Peirce, Kierkegaard, Marx, Nietzsche¹⁹, etc., en el s. XX, el neomarxismo, la *Escuela de Frankfurt*, Durkheim, Weber, Simmel, Parsons, Luhmann, Watson, Skinner, Ricoeur, Gadamer²⁰, Habermas²¹, etc. En nuestros días también predomina el uso de la razón práctica: Putnam²², Rescher²³, McIntyre²⁴, Taylor²⁵, etc. La razón práctica ha tenido un valor en alza en la investigación filosófica de las últimas décadas. Esto es debido al reciente auge del estudio del lenguaje, del trabajo, de la cultura, de la técnica, etc., pues todas esas facetas humanas requieren de la razón práctica para su confección, es más, son el cauce de dicha racionalidad. Por otra parte, la unión de la razón teórica —en su versión matemática y física— con la razón práctica ha dado lugar modernamente a la tecnología, cuyos desarrollos en la actualidad son admirables.

En primer lugar, conviene resumir la doctrina clásica respecto de las referencias temáticas de ambos usos racionales. En apretada síntesis, se puede decir que —siguiendo el planteamiento medieval— la *razón práctica* versa sobre *medios*. Ahora bien, no podemos dirimir la calidad de los medios si no los ponemos en correlación con el *fin*. Pero éste no es tema propio de la razón práctica, sino de la *teórica*. El tema de la teórica lo constituyen las realidades

19 “Kierkegaard, Marx y Nietzsche. Los tres coinciden en la descalificación de la razón teórica. Kierkegaard es el más radical”, L. POLO, *Ética: hacia una versión moderna de temas clásicos*, Madrid, Aedos, 1996, 126.

20 “Tampoco la hermenéutica de Gadamer es razón teórica, sino razón práctica”, L. POLO, *Nominalismo, idealismo y realismo*, Pamplona, Eunsa, 2001, 169.

21 Cfr. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Pamplona, Eunsa, 1985; M. BERCIANO, *El problema de la ontología en Habermas*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie universitaria, nº 25, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1995.

22 Cfr. H. PUTNAM, *Pragmatism and realism*, London, New York, Routledge, 2002; *Ethics without ontology*, Cambridge, Harvard University Press, 2004; *Racionalidad y metafísica*, Madrid, Revista Teorema, 1985.

23 Cfr. *La racionalidad*, Madrid, Tecnos, 1993.

24 Cfr. E. TIAMBENG, *Macintyre's moral philosophy and the social doctrine of the Church*, Romae, Pontificia Universitas Sanctae Crucis, 2005.

25 Cfr. Chr. KIRWAN, *The role of the person in society*, Romae, Pontificia Univesitas Lateranensis, 2001; A. SCHLATTER, *El liberalismo político de Charles Taylor*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 97, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2000.

necesarias, cuyo conocimiento son verdades sin vuelta de hoja, las más altas, aquéllas que implican más neurálgicamente a la persona²⁶. El fin de la práctica, en cambio, son las realidades *contingentes*, factibles por nosotros²⁷, las que admiten un más y un menos de racionalidad, es decir, las *verosímiles*²⁸.

En cuanto a la vinculación de ambas vías racionales con la *voluntad*, cabe recordar asimismo que —también según dicha tradición— la *razón práctica* presenta pluralidad de *bienes* a ésta facultad, entre los cuales, a fin de cuentas la voluntad debe elegir (*voluntas ut ratio*). A su vez, el bien propio la razón práctica es adquirir una *conciencia recta*²⁹. La *razón teórica*, en cambio, sólo presenta a la voluntad el *fin último*, el *bien supremo*, respecto del cual el apetito intelectual no elige, sino que simplemente se inclina o tiende inexorablemente (*voluntas ut natura*)³⁰. Según esta tradición filosófica, la razón práctica es la que posibilita la *moral* humana³¹. Se añade, además, que la *ética* tiene la raíz de su fundamentación en que tanto la razón práctica como la voluntad son activadas por el *hábito innato* de la *sindéresis*³², del cual se dice que no puede errar³³.

Los dos usos racionales son excelentes, porque responden a la naturaleza cognoscitiva de la razón humana y sirven para conocer diversos ámbitos de la realidad. En efecto, sin el uso de la razón teórica el hombre compromete su

26 Cfr. F. CANALS, “Teoría y praxis en la perspectiva de la dignidad del ser personal”, *Teoria e prassi*, Acti del VI congresso internazionale (Genova-Barcellona, 8-15 settembre 1976), Centro Internazionale di Studi e di Relazioni Culturali, Fondazione Balmesiana di Barcellona in collaborazione con Unione Mondiale delle Società Cattoliche di Filosofia; a cura di Benedetto D’Amore e Agostino Giordano, Napoli, Edizioni Domenicane Italiane, 1979, vol. I, 109-116.

27 Cfr. H. N. CASTAÑEDA, “Practical reason, reasons for doing and intentional action”, *Teoria*, 2 (1986-87), 69-96.

28 Cfr. D. M. ALBISU, “La verdad en la vida moral, IV. La verdad práctica”, *Moenia*, VI (1980), 65-66.

29 Cfr. J. ALONSO, “Bonum intellectus practici. Retracción de un texto tomista”, *STh.*, I-II, 57, 5, ad 3”, *Claretianum*, 9 (1969), 397; V. BOURKE, “Right reason as the basis for moral action”, *Tommaso d’Aquino nel suo VII Centenario*, V, 122-127; W. KLUXEN, *Recta ratio according to St. Thomas*, St. Louis University Dissertation, 1950.

30 Cfr. T. ALVIRA, *Naturaleza y libertad. Un estudio de la voluntas ut natura y la voluntas ut ratio en Santo Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 1985; G. MONTANARI, “Distinzione tra *voluntas ut natura* e *voluntas ut ratio* nella doctrina tomista Della libertà”, *Aquinas*, 5 (1962), 58-100.

31 Cfr. A. FARGOTHEY, *Right and reason. Ethics in Theory and Practice*, St. Louis, Mosby, 6ª ed., 1976.

32 Cfr. mi trabajo: “La sindéresis o razón natural como la apertura cognoscitiva de la persona humana a su propia naturaleza. Una propuesta desde Tomás de Aquino”, *Revista Española de Filosofía Medieval*, 10 (2003), 321-333.

33 Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Theol.*, I-II, q. 90, a. 2, ad 3; *In II Sent.*, d. 7, q. 1, a. 2, co.

propio sentido y felicidad personal, pues éstos sólo comparecen cuando el hombre indaga acerca de su *origen* y su *destino*. Sin el uso de su razón práctica el hombre compromete su viabilidad en el mundo. Las dos son buenas, pero es tradicional sostener que una, la que da lugar a la *vida contemplativa* es mejor que la otra, la que posibilita la *vida activa*. Por ejemplo, es más felicitario descubrir la inmortalidad del alma que el uso de la electricidad, pues es mejor la *verdad* que lo *útil*. La vida práctica está sujeta a *necesidades*; la teórica, en cambio, es el ámbito de la *libertad*. La práctica es *cambiante*; la teórica, *permanente*. La primera atiende al *tiempo*; la segunda mira a la *eternidad*. La verdad práctica es la verdad en el tiempo; la teórica está al margen de él. La primera afecta al *estar* del hombre; la segunda, a su *ser*. La teórica pone *orden* a la práctica, no a la inversa. La práctica *sirve* a la teórica, no al revés. El fin de la teórica es, en último término, Dios; por eso, el practicismo es, en el fondo, ateísmo.

Hasta aquí el breve resumen sobre la doctrina de la distinción entre razón teórica y práctica. Pero como el legado clásico no parece estar vigente en la actualidad, veamos si su olvido o tergiversación da lugar a ciertos desajustes entre ambos usos cognoscitivos. El peor desarreglo acaece cuando se pretende independizar la razón práctica de la teórica, volverse autónoma, o reclamar para sí la primacía. Esta anomalía no ha sido extraña a partir la filosofía moderna, pues la hegemonía de la razón teórica sobre la práctica es tesis propia de la filosofía clásica griega y medieval. En efecto, esa posición es neta, por ejemplo, en Aristóteles³⁴ y en su mejor comentador medieval, Tomás de Aquino³⁵. Son abundantes los estudios recientes sobre este tema, siguiendo la doctrina de Estagirita³⁶ y, sobre todo, la del Aquinate³⁷. Por el

34 Para Aristóteles es claro que los hábitos cognoscitivos teóricos son superiores a los prácticos. Cfr. *Ética a Nicómaco*, l. X, cap. 11.

35 Cfr. mi trabajo: "Si todo es razón práctica o todavía se puede hablar de razón teórica. ¿Qué responder desde el *corpus* tomista", *Aquinate*, Año IV, n° 6, Jan.-Jun. 2008.

36 Cfr. V. GAUCHY, "A propos de *nous poietikos*. Aristote el Thomas d'Aquin", *Proc. World Congr. Aristote*, II, 276-280; A. TAKATURA, *Aristothe's theory of practical cognition*, Sakyō, 1958; etc.

37 Cfr. J. T. ALCORTA, "La spontanéité de la connaissance théorique et pratique selon Saint Thomas", *Giornale di Metafisica*, 13 (1958), 761-765; M. C. DONADIO MAGI, "Contemplación y acción", *Doctor Communis*, 42 (1988), 34-46; J. GARCÍA LÓPEZ, "Interacción de teoría, praxis y poiesis", *Teoria y prassi*, I, 274; A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, "Dimensión filosófica de la teoría y de la praxis", *Teoria e prassi*, ed. cit., I, 89-96; M. M. GORCE, "Le jugement pratique", *R. des S. Phil. et Theol.*, 17 (1928), 5-37; G. GRIZEZ, "The structures of practical reason", *Thomist*, 52 (1988), 269-291; B. V. JOHNSTONE, "The structures of practical reason", *Thomist*, (50), 1986; 417-446; W. KLUXEN, "Metaphysik und praktische Vernunft", *Thomas von Aquin*, 1976, 73-96; M. LABOURDETTE, "Savoir spéculatif et savoir pratique",

contrario, la superioridad de la razón práctica sobre la teórica es tesis más bien moderna y se suele apuntar a Kant como prototipo de esta actitud³⁸, aunque cinco siglos antes ya había sido formulada por Escoto³⁹.

En otros lugares he tenido la oportunidad de estudiar la naturaleza ambas vías operativas de la razón⁴⁰, sus distintos actos u operaciones inmanentes⁴¹ y sus respectivos hábitos⁴². De modo que en este trabajo se puede centrar la atención en algunos puntos de esta doctrina que todavía quedan oscuros, tales como los que siguen.

3 ¿Qué niveles cognoscitivos se comprenden bajo las denominaciones de “razón teórica” y “razón práctica”?

Para la tradición medieval, la denominación de “razón teórica” incluye no sólo el uso teórico de la razón, entendida ésta como *facultad* y, asimismo, los

Revue Thomiste, 44 (1938), 564-568; “Connaissance pratique et savoir moral”, *Revue Thomiste*, 48 (1948), 142-180; J. R. MONCHO, *La doctrina de la razón práctica según Sto. Tomás*, Tesis Doctoral, Universidad de Valencia, 1975; J. E. NAUS, *The nature of the practical intellect according to St. Thomas Aquinas*, Roma, P.U. Gregoriana, 1959; J. A. OESTERLE, “Theoretical and practical knowledge”, *Thomist*, 21 (1958), 146-161; J. PETRIN, *Connaissance speculative et connaissance pratique*, U. de Ottawa, 1948; “Intellectus speculativus per extensiones fit practicus”, *Revue de la U. de Ottawa*, 16 (1946), 174-184; H. PICHETTE, “Considérations sur quelques principes fondamentaux de la doctrine du spéculatif et du pratique”, *Laval Th. Et Ph.*, 1 (1941), 52-70; L. SIEMER, Das aktive und das kontemplative Leben nach der lehre des hl. Thomas von Aquin”, *Divus Thomas*, 3 (1925), 171-184; Y. SIMON, “Réflexions sur la connaissance pratique”, *Revue de Philosophie*, (1932), 447-273; 531-555; “Introduction to the study of practical wisdom”, *The New Scholasticism*, 35 (1961), 1-40; A. STAGNITA, “La ragione pratica”, *Metafisica e science*, 350-371; A. SPINNENWEBER, *Practical knowledge in the thought of St. Thomas*, Pittsburg, D.U.D., 1972; L. THIRY, “Speculativum-practicum secundum S. Thomas”, *Studia Anselmiana*, 9 (1939), 8-70; J. WELL, *Über das Verhältniss des intellectus speculativus und des intellectus practicus sueinander bei Thomas von Aquin*, Bonn, Theol., Dissertation, 1933.

38 Cfr. Crítica de la razón pura, B 661; B 823 ss. Cfr. M. BASTONS, Conocimiento y libertad. la teoría kantiana de la acción, Pamplona, Eunsa, 1989; C. INNERARITY, La teoría kantiana de la acción. La fundamentación trascendental de la moralidad, Pamplona, Eunsa, 1995.

39 Cfr. R. P. GARDEIL, “Les ressources de la raison pratique” *Revue Thomiste*, 8 (1900), 377-399.

40 Cfr. mi trabajo: *Razón teórica y razón práctica según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 101, Pamplona Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999.

41 Cfr. mi trabajo: Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino, Pamplona, Eunsa, 2ª ed., 2000, cap. IV.

42 Cfr. mis trabajos: *La virtud de la prudencia según Tomás de Aquino*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 90, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1999; *Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2008.

usos formales de esta potencia, sino también el *hábito de los primeros principios* y el *hábito de sabiduría*. Estos dos hábitos se encuadraban dentro de lo que se denominaba —desde San Agustín— “razón superior”, mientras que aquellos otros usos se incluían en la llamada “razón inferior”. A continuación se explican sintéticamente estos niveles humanos de conocimiento.

El uso *racional teórico de la razón* como facultad es el que permite conformar la *física* clásicamente considerada, es decir, la *filosofía de la naturaleza*. Esta disciplina es *teórica*, pues descubre una necesidad en el cosmos: la tetracausalidad física. Tal conocimiento se logra con dos actos —el *concepto* y el *juicio*— de ese uso de la razón, al que en la Edad Media se llamó “vía de abstracción total”. Estos actos se han tenido más en cuenta que otros por la usual gnoseología, pero han sido confundidos bastantes veces con sus expresiones lógicas y lingüísticas. Sobre los actos de esta vía versan hábitos adquiridos —el del concepto y el judicativo o de ciencia—.

Por su parte, los usos *formales de la razón* permiten conformar la *lógica* y las *matemáticas*. Estas disciplinas son *teóricas*, y se constituyen mediante unos actos adquiridos de la razón muy peculiares, distintos de los precedentes, y que responden a una vía operativa racional distinta de la anterior, a la que en el medievo se llamó “vía de abstracción formal”. Sus actos no son sólo dos, sino innumerables. A su vez, sobre esos actos versan múltiples hábitos adquiridos propios de esa vía.

Por otro lado, a la clásicamente denominada “razón práctica” se le adjudicaban en la tradición aristotélico-tomista una serie de actos —el consejo o deliberación, el juicio práctico y el precepto, imperio o mandato—. A esos tres actos siguen hábitos adquiridos —la ebulia, la synesis-gnome, la prudencia y el arte o saber hacer—. Se decía que lo propio de este modo de conocer es arrojar luz sobre nuestras acciones humanas y posibilitar nuestros productos culturales. Este modo de conocer permite lo que se llaman *ciencias prácticas*.

Si la denominada “razón teórica” comprendiese sólo los usos de la razón hasta aquí aludidos (vías de abstracción formal y total), la *razón práctica* sería superior a la teórica, pues la práctica versa sobre realidades *humanas* que son ontológicamente más importantes que las realidades físicas y que los objetos mentales que conocen las vías aludidas. Además, si sólo se diesen los usos racionales teórico y práctico de la razón como *potencia*, ambos usos serían inferiores a la *voluntad*, porque es claro que las virtudes superiores de la voluntad —*justicia, amistad*— no versan sobre medios, sino sobre *personas*, que en modo alguno son medios. En cambio, aquello sobre lo que ver-

san la física teórica, la lógica, las matemáticas y el hábito adquirido superior de la razón práctica, la prudencia, son medios.

En suma, si sólo dispusiéramos de los aludidos niveles racionales, Kant tendría razón al subordinar la razón teórica a la práctica y ésta a los intereses de la voluntad. Sin embargo, además de los niveles cognoscitivos precedentes que pertenecen a la razón como *facultad*, disponemos de otras instancias cognoscitivas superiores a las de la *potencia* racional, olvidadas por la filosofía moderna, el inferior de los cuales pertenece a la clásicamente llamada “razón práctica” y los dos más altos a la “razón teórica”.

En efecto, disponemos de un *hábito innato* superior a la razón —en sus dos usos— y a la voluntad, al que la tradición medieval llamaba *sindéresis*, y que se incluye dentro de la “razón práctica”, ampliamente considerada. Este hábito permite conocer tanto a la razón en sus dos usos como a la voluntad, a sus respectivos hábitos y virtudes. Al mirar los usos teórico y formal de la razón, la *sindéresis* configura una disciplina *teórica*, que es la *teoría del conocimiento*. Al mirar al uso práctico de la razón y a la voluntad posibilita la *ética*, que es una disciplina *práctica*. Este segundo conocimiento es superior al precedente, porque el hábito requiere arrojar más luz sobre lo que no es claro —la voluntad— y sobre lo que no lo es enteramente —el uso práctico de la razón— que sobre lo que lo es —uso teórico de la razón—. En consecuencia, la razón práctica no es un derivado de la razón teórica, sino una extensión de la *sindéresis* en la medida en que ésta tiene en cuenta a la voluntad.

Superior a la *sindéresis* es el *hábito innato de los primeros principios*, que pertenece a la llamada “razón teórica” —tomado el término “razón” en sentido amplio—; hábito que posibilita un saber *teórico* superior a los precedentes: la *metafísica*⁴³. Esta ciencia versa sobre lo necesario, estable, permanente; sobre los primeros principios reales, es decir, los fundamentos de lo real. De manera que si este hábito se incluye en la tradicional “razón teórica”, de ninguna manera se puede decir que la razón práctica sea un conocer superior a éste. Si Kant dudó del estatuto la metafísica como ciencia, fue porque la rebajó de nivel y la equiparó a las otras ciencias de índole *racional*. Pero la metafísica no es racional, sino *intelectual*, pues no requiere ni abstraer, ni juzgar, ni razonar, sino separarse de lo abstracto y advertir intuitivamente los primeros principios.

Más alto que el nivel cognoscitivo precedente es el propio del *hábito de sabiduría*, que se encuadra asimismo dentro de la llamada “razón teórica” —

43 “Cuando el hombre dirige su atención a la realidad de las cosas, hace teoría, metafísica, y la metafísica es teórica”. L. POLO, *Quién es el hombre*, Madrid, Rialp, 6ª ed., 2007, 176.

longe accepta—. La tradición griega y medieval consideró que este hábito tenía varios temas. Pero se puede justificar que por medio de este hábito se conforma una disciplina asimismo *teórica*, la *antropología personal*, puesto que este hábito alcanza al *acto de ser personal humano*⁴⁴. Desde luego, este saber teórico no ha sido suficientemente conformado por la filosofía moderna —que desconoce en buena medida los hábitos—, pero tampoco por la clásica griega y medieval, porque su configuración es reciente⁴⁵.

Superior a los precedentes niveles cognoscitivos, la aludida tradición hablaba del *entendimiento agente*, un conocer al que se asignaba diversos cometidos (algunos muy elementales, como abstraer), pero al que consideró raíz de todo conocer intelectual humano. Esta instancia cognoscitiva humana —olvidada por la filosofía moderna— se caracteriza porque su conocer es también *teórico*. De modo que ni éste ni los otros niveles superiores del conocer humano ya mencionados son prácticos. Por eso, sólo se puede defender la hegemonía del conocer práctico sobre el teórico si se desconocen, olvidan o tergiversan estos niveles superiores del conocer humano.

Con lo que precede —que no es sino rehabilitar el descubrimiento tradicional de la índole de ambos usos cognoscitivos del hombre, que, sin duda, habría que proseguir— sorteamos el primer y más grave escollo que la actualidad filosófica suele ofrecer en este ámbito noético, a saber, el de terminar por reducir nuestro entero conocer a su vertiente práctica tras haber olvidado la *teórica*, o haber aceptado injustificadamente su superioridad sobre ésta. Dicho esto, a continuación tal vez sea pertinente obviar otras dificultades menores que afectan al seno de la razón práctica.

4. Propuestas de solución a algunas dificultades recientes en torno a la razón práctica

Las dificultades que en la actualidad ofrecen algunos estudios en el ámbito de la razón práctica son múltiples. Vamos a atender sucintamente a algunos de ellos, e intentar ofrecer una breve propuesta de solución. Se tendrán en cuenta únicamente éstos: el de la supuesta reflexividad de sus actos; el de la

44 “Considero que la antropología puede ser considerada también como una *ciencia teórica*, y como tal tiene un carácter de ciencia primera; no sólo la metafísica es primera, sino que también es primera la antropología”. L. POLO, *El conocimiento racional de lo real*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Serie Universitaria, nº 169, Pamplona, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004, 87.

45 Cfr. mi trabajo introductorio: “Un descubrimiento trascendental: la antropología trascendental de Leonardo Polo”, *Antropologías del s. XX*, II, Pamplona, Eunsa, 329-352.

instancia cognoscitiva que presenta los bienes a la voluntad; cómo se conocen los actos y virtudes de la voluntad; en qué radica la peculiaridad del juicio práctico y si este acto es el más distintivo de la razón práctica.

a) *¿Los actos de la razón práctica son reflexivos? ¿Cómo se conocen los actos y hábitos de la razón práctica?* Es sabido que la doctrina de la dimensión reflexiva del conocer humano tiene muchos adeptos en nuestros días. En efecto, no pocos pensadores defienden que son los propios actos racionales de conocer los que se conocen a sí mismos a la par que conocen sus objetos o temas propios. Algunos de estos pensadores han extendido tal postulado a los actos de la razón práctica⁴⁶. Ahora bien, la hipótesis de la reflexividad presenta varias aporías. Tomemos en consideración algunas de ellas para contribuir, en la medida de lo posible, a reconducir hacia el realismo la opinión gnoseológica de los filósofos que la sostienen.

Una paradoja no pequeña de esa opinión es la siguiente: si se dice que todo acto de conocer es "autointencional", entonces, se está considerando que lo intencional en el conocer es el propio *acto*, no el *objeto* por él conocido. Pero esto es interpretar los actos del conocer como si de los actos de la voluntad se tratase, pues es claro que en la voluntad lo intencional son los propios *actos*, ya que es manifiesto que los actos volitivos no forman ningún objeto intencional. En rigor, se trata, pues, de una interpretación *voluntarista* del conocer humano.

Téngase en cuenta también que si un acto conociera un objeto pensado a la par que se conociera a sí mismo, se produciría una equivocidad, o sea, el acto no sería capaz de discernir entre un *objeto* pensado y un *acto* de pensar, pero es claro que un objeto pensado es ideal (por *intencional*), mientras que un acto de pensar es *real* (por no intencional). Además, lo que se conoce según objetos pensados son realidades *materiales*, pero el acto de conocer es *inmaterial*. Unos se conocen abstrayendo; el otro, no se puede abstraer⁴⁷.

Por otra parte, postular que el acto se autoconoce implica, en rigor, negar la distinción entre *método* cognoscitivo (el "verdadar", verbo) y el *tema* conocido (lo "verdadero", nombre) a cualquier nivel, pues según esa hipótesis

46 "La reflexión de que ordinariamente se habla... al tratar del conocimiento intelectual de lo singular, no debe considerarse una reflexión de naturaleza especial, sino que es la que acompaña ordinariamente (*in actu exercito*) a todo acto de entender". C. FABRO, *Percepción y pensamiento*, Pamplona, Eunsa, 1978, 338.

47 Si el acto de abstraer fuera reflexivo, se conocería a sí mismo a la par y de la misma manera que conoce los abstractos. Pero es claro que un acto de conocer no se puede abstraer, sencillamente porque no es sensible. Además, no se puede conocer a modo de abstracto, porque es real y concreto, no intencional y universal.

ambos serían una única realidad: el acto sería lo cognoscente y lo conocido. Como se ve, este postulado niega implícitamente la *distinción real*, es decir, la *dualidad* —en este caso en el conocimiento— que caracteriza a toda criatura, pues *idéntico* sólo es Dios. Asimismo, esta opinión abre la puerta al *idealismo*, porque si el acto de conocer es remitente respecto de sí, se puede sostener que la verdad se autofunda, es decir, que no es segunda respecto de la realidad.

Añádase que si un acto de conocer se conociera a sí mismo, no requeriría de otra instancia cognoscitiva para dar razón de sí, es decir, sobraría la *conciencia* racional de nuestros actos, asunto que —de seguro— pocos defensores de esa tesis aceptarían. Tal vez se dijese que la conciencia son los mismos actos de conocer, pero de ordinario tales pensadores sostienen que la conciencia es más amplia que el mero tener noticia en exclusiva de los actos de pensar cuando estos se ejercen, pues se tiene conciencia de que se pueden ejercer o no tales actos, y ello indica, obviamente, que la conciencia no equivale a los mismos actos. Además, es precisamente esta conciencia la que nos permite saber si un acto de conocer ha conocido según verdad o según error. De manera que sin ella, o sea, sólo con la "autointencionalidad" de un acto sobre sí, seríamos incapaces de darnos cuenta de que nos hemos equivocado y no podríamos salir del error y rectificarlo.

Por otro lado, si el acto de conocer tuviese una doble intencionalidad, una respecto del objeto pensado y otra respecto de sí, entonces habría que cuestionar ¿por qué hay dos intencionalidades, si hay un sólo acto? Y también, ¿cómo es posible que el objeto conocido sea intencional, si lo intencional se dice que es el acto de conocer? Y de admitir que el objeto también es intencional y, por tanto, que hay dos intencionalidades —la del acto y la del objeto—, cabe preguntar ¿en qué se distingue la índole de ambas intencionalidades?

Además, si todo acto de conocer se autoconoce, como "conocer" en *teoría del conocimiento* significa "activar", se puede preguntar si acaso tal acto se activa a sí mismo al autoconocerse, es decir, ¿es espontáneo?, o sea, ¿si él se activa a sí, cómo nace? Es obvio que no puede nacer del no conocer, porque de la ignorancia no puede surgir el saber. Pero si previo a él no se admite nada más cognoscitivo que él (pues sólo existe la facultad como pura potencia "tabula rasa"), ¿cómo aparece lo más (el acto) de lo menos (la potencia)?

Téngase en cuenta también que si el acto conociese el objeto a la vez que se conoce a sí mismo, cabría preguntar: ¿conoce ambos temas "por igual", o conoce más uno que otro? Si se responde "por igual", se conculca la *jerar-*

quía del conocer humano, y a partir de este momento hay que decir que todo lo conocido vale lo mismo y está en el mismo plano (lo cual equivale a la sentencia hegeliana de que por la noche todos los gatos son pardos). Si se contesta que tal acto conoce más a uno que al otro, se respetará la jerarquía cognoscitiva, pero la pregunta inminente es: ¿cómo es ello posible si usa para ambos la misma intensidad cognoscitiva, el mismo acto? A partir de aquí se acumulan las cuestiones: ¿conoce más al objeto o se conoce más a sí mismo? Y para ambas alternativas ¿por qué?

Por lo demás, si se admite que la intencionalidad del acto es doble, ¿se debe aceptar, por una parte, que el acto forma un objeto pensado (una idea) para conocer, por ejemplo, lo real físico y, por otra, que el acto forma otro objeto pensado para conocerse a sí? Si se responde afirmativamente, hay que observar lo siguiente: el objeto pensado formado para conocer la realidad física es universal, inmaterial, abstracto. Si el objeto formado por el acto para conocerse a sí mismo es de esa índole, ¿cómo es posible que algo ideal, universal, abstracto, pueda conocer una realidad *inmaterial, concreta*, como es un acto de pensar? Pero si no es así, hay que preguntar: ¿forma un objeto concreto para conocerse a sí como acto concreto, o no forma objeto? En el primer caso, habría que dar razón de ese curioso *objeto*. En el segundo caso, si no requiere de un segundo objeto para conocerse a sí, entonces, ¿cómo es posible que conozca a la vez objetiva e intuitivamente cosas distintas?

Otra aporía que ofrece esa opinión reside en el escaso papel que otorga a los *hábitos* cognoscitivos. En efecto, como para sus defensores, lo más cognoscitivo son los *actos*, entendidos éstos como *operaciones inmanentes*, tienden a interpretar los *hábitos cognoscitivos* como menos cognoscitivos o más potenciales que tales actos. En ese sentido, los *hábitos adquiridos* estarían a medio camino entre la *facultad* y los *actos*. Pero si la potencia sin actualizar no conoce, y los actos son lo cognoscitivo, ¿qué puede significar *noéticamente* un hábito que ni es potencial (porque activa, perfecciona a la potencia) ni conoce como un acto? A modo de pregunta más concreta: ¿un hábito conoce o no conoce? Si se responde que no conoce, gnoseológicamente está de más. Ahora bien, *natura nihil fecit frustra*. Pero si se dice que conoce, la pregunta inmediata dice así: ¿qué conoce? Si se responde que lo mismo que la operación inmanente pero de modo desvaído, el hábito sobra, y hay que insistir en que la naturaleza (también la intelectual) nada hace en vano. En efecto, ¿para qué sirve tener hábitos si se conoce más con los actos? De nuevo: *vana natura*. Aún cabría otra respuesta: el hábito conoce muchos objetos, y no sólo uno —como el acto—, pero desvaídos —no como el acto—.

Pero de ser así, ¿cómo es posible mantener que el acto sea superior al hábito, si el hábito conoce más? Si se respondiese que conoce más objetos en extensión, pero que conoce menos intensivamente, y que la intensidad es mejor que la extensión, todavía cabe preguntar cómo es posible que lo que conoce más objetos sea conognoscitivamente menos intenso que lo que conoce sólo uno. Estas aporías, no solucionadas y ni siquiera planteadas, llevan a pensar que no es de extrañar que los pensadores que defienden la “autointencionalidad” de las operaciones inmanentes no se suelen ocupar de los hábitos cognoscitivos.

Otra observación: si se dice que también es propio de los actos de la razón práctica el ser reflexivos, tendríamos lo siguiente: que el acto del consejo o deliberación delibera sobre sí; que el del juicio práctico se juzga o destaca a sí mismo y que, en fin, lo propio del acto del imperio, cumbre operativa de la razón práctica, es imperarse a sí mismo, lo cual, sencillamente y en todos los actos, carece de sentido. Las anteriores cuestiones no están resueltas —ni siquiera formuladas— por los defensores de la “teoría reflexiva”, lo cual lleva a preguntar: ¿no será acaso que no se pueden resolver, porque están mal planteadas? Pero si ni siquiera están planteadas, no será seguramente porque estamos ante un desliz?

Para solucionar esa cuestión se propone apelar a dos niveles cognoscitivos distintos: uno, los actos u operaciones inmanentes se conocen por medio de los hábitos adquiridos de la razón⁴⁸; otro, los hábitos adquiridos de la razón se conocen por medio de la sindéresis. Ya se ha dicho que la sindéresis no es unitaria, pues una cosa es iluminar la razón y otra arrojar luz sobre la voluntad. Si se admite esa dualidad de funciones (la sindéresis no es simple), es posible entender la distinción entre la razón teórica y la razón práctica, es decir, entre los dos usos racionales de una misma facultad. La razón teórica es la luz que arroja directamente la sindéresis sobre el uso teórico de la razón. En cambio, la razón práctica es la luz de la sindéresis sobre la razón en la medida en que la sindéresis ilumina previamente la voluntad. Tenemos, pues, dos modos de iluminar: uno, directamente a la razón; otro, directamente a la voluntad y por redundancia a la razón. El segundo es superior al primero. Por eso la razón práctica es superior a la teórica, si se consideran ambos usos — como ya se ha dicho— enmarcados dentro de la potencia racional, no si con esa denominación se alude también a hábitos innatos superiores a la razón.

b) *¿Quién presenta los bienes a la voluntad? ¿Cómo se conocen los actos y virtudes de la voluntad?* Por un lado, es usual sostener que es la razón práctica la que conoce los bienes mediales y el bien último. No obstante, ninguna

48 Cfr. mi trabajo: Los hábitos intelectuales según Tomás de Aquino, ed. cit

de las dos facetas de los bienes es el tema propio y directo de la razón práctica. Efectivamente, quien conoce que la voluntad está orientada nativamente (*voluntas ut natura*) al *bien último* no es la razón práctica, sino la *sindéresis*, porque la razón práctica conoce medios, pero no el fin último ni tampoco la voluntad. Asimismo, quien presenta los *bienes mediales* a la voluntad (*voluntas ut ratio*) es la *razón práctica*, pero en la medida en que este uso racional es iluminado por la *sindéresis* tras que ésta arroje luz sobre la voluntad. Como los bienes mediales y el bien último conforman todo el espectro de los bienes, hay que decir que es la *sindéresis*, no la razón práctica, la que conoce el *bien* como *trascendental*.

Por otro lado, también es usual decir que la razón conoce a la voluntad, a sus actos y a sus virtudes. Sin embargo, esta tesis también ofrece aporías, pues si la razón parte conociendo por abstracción de lo sensible, ¿cómo puede conocer abstractivamente los actos, las virtudes y la propia facultad de la voluntad, si ninguna de estas realidades es sensible? Se podría objetar asimismo: ¿cómo es posible que una potencia sea susceptible de conocer a otra potencia, pues si conocer indica activar, es decir, cómo es posible que la inteligencia active a la voluntad? Además, para que la inteligencia conozca a la voluntad debería ser superior a ésta, pero ya se ha indicado que más bien acaece lo contrario, que la voluntad es superior a los usos teórico y práctico de la razón, entendida ésta como *facultad*. Los *actos* y las *virtudes* de la voluntad en modo alguno los conoce ni la propia voluntad ni la facultad de razón en cualquiera de sus usos, sino la *sindéresis*. La razón práctica conoce bienes mediales, pero no actos y virtudes, pues los actos y las virtudes no son bienes mediales, sino fines de la *esencia* humana. A temas distintos, niveles cognoscitivos distintos. Quien conoce los actos y virtudes de la voluntad es la *sindéresis*; más aún, la dimensión superior de éste habito innato.

c) *¿En qué radica la peculiaridad del juicio práctico? ¿Es el juicio práctico lo más distintivo de la razón práctica?* En primer lugar hay que tener en cuenta que para entender el juicio práctico los diversos autores lo suelen asimilar al juicio teórico. A su vez, el juicio teórico lo asimilan a su expresión lingüística, la enunciación o proposición, y a su expresión lógica, la predicación. Sin embargo, el acto del *juicio teórico* no es ni un *enunciado* o *proposición*, ni un predicado, pues éstas son sus expresiones lingüística y lógica. Tampoco el *raciocinio* es un silogismo o una concatenación de proposiciones. En segundo lugar, hay que reparar en que “el juicio práctico no es la estructura lógica sujeto-predicado, sino la de la *transacción*; los medios son intercambiables tanto en la producción como en el comercio... A su vez, el

silogismo práctico por antonomasia no es la estructura lógica premisas-conclusión: no es conclusivo, sino determinativo o ponderante, esto es, una concreción mirada desde otra; por eso la cuestión de la universalidad del término medio le es ajena⁴⁹. Esto es así porque mientras que el juicio teórico concluye de modo necesario, el juicio práctico no concluye de modo inexorable.

Por otra parte, el conocer *operativo* superior de la razón práctica no es el juicio práctico, sino el *precepto* imperio o mandato. Por eso, el hábito daquirido superior de la razón práctica, no es la *synesis* o sensatez, es decir, el saber juzgar bien en cada caso, incluso en casos excepcionales (*gnome*), hábito que versa sobre los actos de juzgar prácticos, sino la *prudencia*, hábito que versa sobre los actos de imperar. Por lo demás, los actos de imperio, propios del hábito de la prudencia, no son —como actos— suficientemente distintos de los actos de imperio del hábito de arte o saber hacer. Por tanto, hay que cuestionar si el hábito de arte es suficientemente distinto del hábito de prudencia. Con una pregunta precisa: ¿cabe hábito de prudencia sin saber hacer ninguna actividad transitiva que transforme culturalmente la realidad física? Y viceversa: ¿cabe saber hacer en lo práctico sin ser mínimamente prudente?

49 L. POLO, *Antropología trascendental*, II, Pamplona, Eunsa, 2003, 161.

CUADERNOS DE ANUARIO FILOSÓFICO
SERIE UNIVERSITARIA

(Los números que no aparecen están agotados)

- Nº 2 Angel Luis González, *El absoluto como “causa sui” en Spinoza* (1992), (1996, 2ª ed.), (2000, 3ª ed.)
- Nº 3 Rafael Corazón, *Fundamentos y límites de la voluntad. El libre arbitrio frente a la voluntad absoluta* (1992), (1999, 2ª ed. corregida)
- Nº 12 Blanca Castilla, *Las coordenadas de la estructuración del yo. Compromiso y Fidelidad según Gabriel Marcel* (1994), (1999, 2ª ed.)
- Nº 18 Rafael Corazón, *Las claves del pensamiento de Gassendi* (1995)
- Nº 22 René Descartes, *Dios: su existencia*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (2001, 2ª ed.)
- Nº 27 Tomás de Aquino, *El bien*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de Jesús García López (1996)
- Nº 29 Alfredo Rodríguez Sedano, *El argumento ontológico en Fénelon* (1996)
- Nº 34 Charles S. Peirce, *Un argumento olvidado en favor de la realidad de Dios*. Introducción, traducción y notas de Sara F. Barrena (1996); Versión on-line: www.unav.es/gep/Barrena/cua34.html
- Nº 35 Descartes, *Dios. Su naturaleza*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández Rodríguez (1996) (2001, 2ª ed.)
- Nº 41 Alfredo Rodríguez, *La prueba de Dios por las ideas en Fénelon* (1997)
- Nº 45 Gonzalo Génova, Charles S. Peirce: *La lógica del descubrimiento* (1997); Versión on-line: www.unav.es/gep/Genova/cua45.html
- Nº 46 Fernando Haya, *La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a “Ser finito y ser eterno”* (1997)
- Nº 48 Ricardo Yepes, *La persona y su intimidad*, edición a cargo de Javier Aranguren (1997), (1998, 2ª ed.)
- Nº 52 Ignasi Miralbell, *Duns Escoto: la concepción voluntarista de la subjetividad* (1998)

- Nº 55 David Hume, *Dios*. Selección de textos, introducción, traducción y notas de José Luis Fernández-Rodríguez (1998) (2001, 2ª ed.)
- Nº 58 Mercedes Rubio, *Los límites del conocimiento de Dios según Alberto Magno* (1998)
- Nº 60 Leonardo Polo, *La voluntad y sus actos (II)* (1998)
- Nº 64 Nicolás de Cusa, *Diálogos del idiota*. Introducción y traducción de Angel Luis González (1998) (2000, 2ª ed.)
- Nº 68 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VI de la Metafísica de Aristóteles. De qué manera la metafísica debe estudiar el ente*. Traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 69 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VII de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 70 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro VIII de la Metafísica de Aristóteles. Los principios de las substancias sensibles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 71 Ignacio Falgueras Salinas, *Perplejidad y Filosofía Trascendental en Kant* (1999)
- Nº 75 Ana Marta González, *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral* (1999)
- Nº 79 George Berkeley, *Dios*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández-Rodríguez (1999)
- Nº 82 Francisco Molina, *La sindéresis* (1999)
- Nº 87 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 15. Acerca de la razón superior e inferior*. Introducción, traducción y notas de Ana Marta González (1999)
- Nº 88 Jesús García López, *Fe y Razón* (1999)
- Nº 91 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 19. Sobre el conocimiento del alma tras la muerte*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (1999)
- Nº 92 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro IV de la Metafísica de Aristóteles*. Prólogo, traducción y edición de Jorge Morán (1999)
- Nº 94 Jesús García López, *Elementos de metodología de las ciencias* (1999)
- Nº 95 Mª Elvira Martínez Acuña, *Teoría y práctica política en Kant. Una propuesta de encaminamiento hacia la paz y sus límites* (2000)

- Nº 96 Tomás Melendo Granados, *Esbozo de una metafísica de la belleza* (2000)
- Nº 97 Antonio Schlatter Navarro, *El liberalismo político de Charles Taylor* (2000)
- Nº 98 Miguel Ángel Balibrea, *La realidad del máximo pensable. La crítica de Leonardo Polo al argumento de San Anselmo* (2000)
- Nº 99 Nicolás de Cusa, *El don del Padre de las luces*. Introducción, traducción y notas de Miguel García González (2000)
- Nº 100 Juan José Padial, *La antropología del tener según Leonardo Polo* (2000)
- Nº 101 Juan Fernando Sellés, *Razón Teórica y Razón Práctica según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 102 Miguel Acosta López, *Dimensiones del conocimiento afectivo. Una aproximación desde Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 103 Paloma Pérez Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad, Bien y Belleza. Cuando los filósofos hablan de valores* (2000)
- Nº 104 Valle Labrada, *Funciones del Estado en el pensamiento iusnaturalista de Johannes Messner* (2000)
- Nº 105 Patricia Moya, *La intencionalidad como elemento clave en la gnosología del Aquinate* (2000)
- Nº 106 Miguel Ángel Balibrea, *El argumento ontológico de Descartes. Análisis de la crítica de Leonardo Polo a la prueba cartesiana* (2000)
- Nº 107 Eduardo Sánchez, *La esencia del Hábito según Tomás de Aquino y Aristóteles* (2000)
- Nº 108 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 2. La ciencia de Dios*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 109 Rafael Mies Moreno, *La inteligibilidad de la acción en Peter F. Drucker* (2000)
- Nº 110 Jorge Mittelman, *Pensamiento y lenguaje. El Cours de Saussure y su recepción crítica en Jakobson y Derrida* (2000)
- Nº 111 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 26. Las pasiones del alma*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 112 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro V de la Metafísica de Aristóteles*. Introducción, traducción y edición de Jorge Morán (2000)

- Nº 113 María Elton, *La is-ought question. La crítica de T. Reid a la filosofía moral de D. Hume* (2000)
- Nº 115 Tomás de Aquino, *Sobre la naturaleza de la materia y sus dimensiones indeterminadas*. Introducción, texto bilingüe y notas de Paulo Faitanin (2000)
- Nº 116 Roberto J. Brie, *Vida, psicología comprensiva y hermenéutica. Una revisión de categorías diltheyanas* (2000)
- Nº 117 Jaume Navarro Vives, *En contacto con la realidad. El realismo crítico en la filosofía de Karl Popper* (2000)
- Nº 118 Juan Fernando Sellés, *Los hábitos adquiridos. Las virtudes de la inteligencia y la voluntad según Tomás de Aquino* (2000)
- Nº 119 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 6. La predestinación*. Traducción de Ángel Luis González (2000)
- Nº 120 Consuelo Martínez Priego, *Las formulaciones del argumento ontológico de Leibniz*. Recopilación, traducción, comentario y notas de Consuelo Martínez Priego (2000)
- Nº 121 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 25. Acerca de la sensualidad*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2001)
- Nº 122 Jorge Martínez Barrera, *La política en Aristóteles y Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 123 Héctor Velázquez Fernández, *El uno: sus modos y sentidos en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 124 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestiones 1 y 2. La potencia de Dios considerada en sí misma. La potencia generativa en la divinidad*. Introducción, traducción y notas de Enrique Moros y Luis Ballesteros (2001)
- Nº 125 Juan Carlos Ossandón, *Felicidad y política. El fin último de la polis en Aristóteles* (2001)
- Nº 126 Andrés Fuertes, *La contingencia en Leibniz* (2001)
- Nº 127 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 4. Acerca del Verbo*. Introducción y traducción de M^a Jesús Soto Bruna (2001)
- Nº 128 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, cuestión 3. La creación*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Enrique Moros (2001)

- Nº 129 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 12. Sobre la profecía*. Traducción y notas de Ezequiel Téllez (2001)
- Nº 130 Paulo Faitanin, *Introducción al “problema de la individuación” en Aristóteles* (2001)
- Nº 131 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 22. El apetito del bien*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2000)
- Nº 132 Héctor Velázquez Fernández, *Lo uno y lo mucho en la Metafísica de Aristóteles* (2001)
- Nº 133 Luz Imelda Acedo Moreno, *La actividad divina inmanente* (2001)
- Nº 134 Luz González Umeres, *La experiencia del tiempo humano. De Bergson a Polo* (2001)
- Nº 135 Paulo Faitanin, *Ontología de la materia en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 136 Ricardo Oscar Díez, *¿Si hay Dios, quién es? Una cuestión planteada por San Anselmo de Cantorbery en el Proslogion* (2001)
- Nº 137 Julia Urabayen, *Las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser. La filosofía concreta de Gabriel Marcel* (2001)
- Nº 138 Paulo Sergio Faitanin, *El individuo en Tomás de Aquino* (2001)
- Nº 139 Genara Castillo, *La actividad vital humana temporal* (2001)
- Nº 140 Juan A. García González, *Introducción a la filosofía de Emmanuel Levinas* (2001)
- Nº 141 Rosario Athié, *El asentimiento en J. H. Newman* (2001)
- Nº 142 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 10. La mente*. Traducción de Ángel Luis González (2001)
- Nº 143 Francisca R. Quiroga, *La dimensión afectiva de la vida* (2001)
- Nº 144 Eduardo Michelena Huarte, *El confín de la representación. El alcance del arte en A. Schopenhauer I* (2001)
- Nº 145 Eduardo Michelena Huarte, *El mundo como representación artística. El alcance del arte en A. Schopenhauer II* (2001)
- Nº 146 Raúl Madrid, *Sujeto, sociedad y derecho en la teoría de la cultura de Jean Baudrillard* (2001)
- Nº 147 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 14. La fe*. Introducción, traducción y notas de Santiago Gelonch y Santiago Argüello (2001)

- Nº 148 Tomás de Aquino, *De Veritate, cuestión 23. Sobre la voluntad de Dios*. Introducción, traducción y notas de M^a Socorro Fernández (2002)
- Nº 149 Paula Lizarraga y Raquel Lázaro (eds.), *Nihilismo y pragmatismo. Claves para la comprensión de la sociedad actual* (2002)
- Nº 150 Mauricio Beuchot, *Estudios sobre Peirce y la escolástica* (2002)
- Nº 151 Andrés Fuertes, *Prometeo: de Hesíodo a Camus* (2002)
- Nº 152 Héctor Zagal, *Horismós, syllogismós, asápheia. El problema de la obscuridad en Aristóteles* (2002)
- Nº 153 Fernando Domínguez, *Naturaleza y libertad en Guillermo de Ockham* (2002)
- Nº 154 Tomás de Aquino, *Comentario al Libro XI de la Metafísica de Aristóteles*. Traducción y notas de Jorge Morán (2002)
- Nº 155 Sergio Sánchez-Migallón, *El conocimiento filosófico en Dietrich von Hildebrand* (2002)
- Nº 156 Tomás de Aquino, *De Veritate, 7. El libro de la vida*. Traducción de Ángel Luis González (2002)
- Nº 157 María Pía Chirinos, *Antropología y trabajos. Hacia una fundamentación filosófica de los trabajos manuales y domésticos* (2002)
- Nº 158 Juan Fernando Sellés, Rafael Corazón y Carlos Ortiz de Landázuri, *Tres estudios sobre el pensamiento de San Josemaría Escrivá* (2003)
- Nº 159 Tomás de Aquino, *De Veritate, 20. Acerca de la ciencia del alma de Cristo*. Introducción, traducción y notas de Lucas F. Mateo Seco (2003)
- Nº 160 Carlos A. Casanova, *Una lectura platónico aristotélica de John Rawls* (2003)
- Nº 161 Tomás de Aquino, *De Veritate, 8. El conocimiento de los ángeles*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González y Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 162 Santiago Collado, *El juicio veritativo en Tomás de Aquino* (2003)
- Nº 163 Juan Fernando Sellés, *El conocer personal. Estudio del entendimiento agente según Leonardo Polo*. (2003)
- Nº 164 Paloma Pérez Ilzarbe y José Ignacio Murillo (eds.), *Ciencia, tecnología y sociedad. Un enfoque filosófico* (2003)

- Nº 165 Tomás de Aquino. *De Veritate*, 24. *El libre albedrío*. Introducción, traducción y notas de Juan Fernando Sellés (2003)
- Nº 166 Juan Fernando Sellés (ed.). *Modelos antropológicos del siglo XX* (2004)
- Nº 167 Luis Romera Oñate, *Finitud y trascendencia* (2004)
- Nº 168 Paloma Pérez-Ilzarbe y Raquel Lázaro (eds.), *Verdad y certeza. Los motivos del escepticismo* (2004)
- Nº 169 Leonardo Polo, *El conocimiento racional de la realidad*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 170 Leonardo Polo, *El yo*. Presentación, estudio introductorio y notas de Juan Fernando Sellés (2004)
- Nº 171 Héctor Velázquez (ed.), *Orígenes y conocimiento del universo. Un acercamiento interdisciplinar* (2004)
- Nº 172 Juan Andrés Mercado, *David Hume: las bases de la moral* (2004)
- Nº 173 Jorge Mario Posada, *Voluntad de poder y poder de la voluntad. Una glosa a la propuesta antropológica de Leonardo Polo a la vista de la averiguación nietzscheana* (2004)
- Nº 174 José María Torralba (ed.), *Doscientos años después. Retornos y relecturas de Kant. Two hundred years after. Returns and re-interpretations of Kant* (2005)
- Nº 175 Leonardo Polo, *La crítica kantiana del conocimiento*. Edición preparada y presentada por Juan A. García González (2005)
- Nº 176 Urbano Ferrer, *Adolf Reinach. Las ontologías regionales* (2005)
- Nº 177 María J. Binetti, *La posibilidad necesaria de la libertad. Un análisis del pensamiento de Søren Kierkegaard* (2005)
- Nº 178 Leonardo Polo, *La libertad trascendental*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 179 Leonardo Polo, *Lo radical y la libertad*. Edición, prólogo y notas de Rafael Corazón (2005)
- Nº 180 Nicolás de Cusa, *El No-otro*. Traducción, introducción y notas de Ángel Luis González (2005)
- Nº 181 Gloria Casanova, *El Entendimiento Absoluto en Leibniz* (2005)
- Nº 182 Leonardo Polo, *El orden predicamental*. Edición y prólogo de Juan A. García González (2005)

- Nº 183 David González Ginocchio, *El acto de conocer. Antecedentes aristotélicos de Leonardo Polo* (2005)
- Nº 184 Tomás de Aquino, *De Potentia Dei, 5. La conservación*. Introducción, traducción y notas de Nicolás Prieto (2005)
- Nº 185 Luz González Umeres, *Imaginación, memoria y tiempo. Contrastes entre Bergson y Polo*. (2005)
- Nº 186 Tomás de Aquino, *De Veritate, 18. Sobre el conocimiento del primer hombre en el estado de inocencia*. Introducción, traducción y notas de José Ignacio Murillo (2006)
- Nº 187 Spinoza, *El Dios de Spinoza*. Selección de textos, traducción e introducción de José Luis Fernández (2006)
- Nº 188 Leonardo Polo, *La esencia humana*. Estudio introductorio y notas de Genara Castillo (2006)
- Nº 189 Leonardo Polo, *El logos predicamental*. Edición, presentación y notas de Juan Fernando Sellés y Jorge Mario Posada (2006)
- Nº 190 Tomás de Aquino, *De Veritate, 29. La gracia de Cristo*. Traducción, introducción y notas de Cruz González-Ayesta (2006)
- Nº 191 Jorge Mario Posada, *Lo distintivo del amar. Glosa libre al planteamiento antropológico de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 192 Luis Placencia, *La ontología del espacio en Kant* (2007)
- Nº 193 Luis Xavier López Farjeat y Vicente de Haro Romo, *Tras la crítica literaria. Hacia una filosofía de la comprensión literaria* (2007)
- Nº 194 Héctor Velázquez, *Descifrando el mundo. Ensayos sobre filosofía de la naturaleza* (2007)
- Nº 195 Felipe Schwember, *El giro kantiano del contractualismo* (2007)
- Nº 196 Locke, *El Dios de Locke*. Introducción, selección de textos y traducción de José Luis Fernández (2007)
- Nº 197 Jesús María Izaguirre y Enrique R. Moros, *La acción educativa según la antropología trascendental de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 198 Jorge Mario Posada, *La intencionalidad del inteligir como iluminación. Una glosa al planteamiento de Leonardo Polo* (2007)
- Nº 199 Juan Duns Escoto, *Naturaleza y voluntad. Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, IX, q. 15*. Introducción, traducción y notas de Cruz González Ayesta (2007)

- Nº 200 Nicolás de Cusa, *El Berilo*. Introducción, traducción y notas de Ángel Luis González (2007)
- Nº 201 Jesús García López, *El alma humana y otros escritos inéditos*. Presentación y edición de José Ángel García Cuadrado (2007)
- Nº 202 Luz Imelda Acedo Moreno, *Richard Stanley Peters: una revolución en la filosofía de la educación. Actividad intelectual y praxis educativa* (2007)
- Nº 203 Juan Cruz Cruz (ed.), *Ley natural y niveles antropológicos. Lecturas sobre Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 204 Óscar Jiménez Torres, *Definiciones y demostraciones en las obras zoológicas de Aristóteles. El acto y la potencia en el conocimiento demostrativo* (2008)
- Nº 205 Nicolás González Vidal, *La pasión de la tristeza y su relación con la moralidad en Santo Tomás de Aquino* (2008)
- Nº 206 María Alejandra Mancilla Drpic, *Espectador imparcial y desarrollo moral en la ética de Adam Smith* (2008)
- Nº 207 Leonardo Polo, *El hombre en la historia*. Presentación y edición de Juan A. García González (2008)
- Nº 208 Jorge Mario Posada, “Primalidades” de la amistad “de amor” (2008)
- Nº 209 Daniel Mansuy Huerta, *Naturaleza y comunidad. Una aproximación a la recepción medieval de la Política: Tomás de Aquino y Nicolás Oresme* (2008)
- Nº 210 José Manuel Núñez Pliego, *Abstracción y separación. Estudio sobre la metafísica de Tomás de Aquino* (2009)
- Nº 211 Jorge Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur* (2009)
- Nº 212 Mario Šilar – Felipe Schwember, *Racionalidad práctica. Intencionalidad, normatividad y reflexividad* (2009)