

STATUS EPISTEMOLÓGICO DE LA CIENCIA Y DE LA ÉTICA

A. JUNCOSA CARBONELL

RESUMEN:

Hay unanimidad en la admisión de las proposiciones científicas, ya que pueden contrastarse con el análisis de las mismas o su verificación empírica; en las proposiciones éticas hay serias discrepancias entre quienes las profieren o entre quienes las examinan. Sin embargo, en toda la tradición filosófica se ha aceptado, junto a la racionalidad teórica, una racionalidad práctica. Se examinan en el artículo las características de ambas, tras exponer las raíces de la dimensión ética humana y los *a priori* de toda reflexión, ética o científica. Se propone como eje de la racionalidad científica la categoría de causalidad, mientras que la de finalidad caracterizaría la racionalidad ética. Las diferencias entre ambas categorías fundamentarían las distintas racionalidades, haciéndose depender la práctica de una concepción antropológica, y aplicándoseles a las proposiciones éticas, siguiendo el análisis que hace Aristóteles de la prudencia, la cualificación de razonables.

Hace notar MacIntyre en su obra *After Virtue* que «la característica más llamativa de las proposiciones morales consiste en que cada cual las afirma para mostrar disconformidad con el interlocutor y que el rasgo más notable de los debates en que se manifiestan esas discrepancias es su carácter interminable, como si no hubiera posibilidad de alcanzar un consenso ético en nuestra cultura».¹

No me resisto a añadir aquí un comentario a esta cita que hice en un trabajo anterior:

«No debe extrañar, pues, que mucha gente crea, respecto de las diferencias entre la racionalidad científica y la racionalidad ética, que si alguna de ellas es problemática lo será, en todo caso, la pretendida racionalidad ética, ya que la racionalidad científica responde a un conocimiento plenamente objetivo. Las proposiciones científicas se pueden controlar mediante la observación empírica o el análisis lógico. Con tales comprobaciones, deben ser aceptadas por cualquiera que sea libre, imparcial y mentalmente sano. Y si alguien no quiere aceptarlas, se puede apelar a la predictibilidad que implican tales proposiciones. Si la predicción se cumple, se verifica la verdad de la proposición. Por tanto, desde el punto de vista cognitivo, la ciencia presenta un balance positivo.

No sucede lo mismo en el terreno de la ética. Los juicios morales son, para muchos, meras expresiones de preferencias subjetivas y de opciones personales. A lo más, sirven para informarnos de las actitudes de las personas que los profieren. La razón es muy simple: los juicios éticos no se pueden comprobar de la misma manera que las hipótesis científicas. En el caso de que los presentemos como deducciones de unos principios morales no hacemos otra cosa que trasladar la dificultad a otro nivel; tampoco son comprobables los principios por ninguno de los métodos de la investigación científica. La conclusión es catastrófica para la ética: carecemos de métodos aceptables para decidir en el caso de discusión entre juicios y principios morales contrapuestos. Hoy, en una sociedad pluralista, somos testigos de esta especie de anomía ética y casi nos parece, cuando hay acuerdo en la admisión de ciertos principios, que éste ocurre excepcionalmente y que debemos atribuirlo más bien al mero azar.

En resumen: en el caso de las proposiciones científicas parece que se puede lograr certeza cognitiva, mientras que en el caso de los juicios morales carecemos de esta posibilidad.»²

1. MACINTYRE, A., *After Virtue*, Duckworth, London, 1982, p. 6.

2. JUNCOSA, A., «La racionalidad Ética»: *Cuadernos de realidades sociales*, n.º 27-28 (1986), p. 119-120.

Esta divergencia en lo ético, en contraste con la aceptación general de las teorías científicas, nos hace dudar seriamente de la racionalidad ética, cuando menos en sus últimos fundamentos. Esta sospecha se acentúa cuando se oyen ciertas afirmaciones en círculos intelectuales que se consideran vinculados y explícitamente apelan a la autoridad de santo Tomás.

Se dice, en esas afirmaciones, que el hombre, en sus obras, debe ajustarse al orden objetivo de los seres, pues sólo tal acción podrá evaluarse como buena. Cuando el hombre, mediante la técnica produce objetos, éstos son mensurados por el entendimiento humano, mientras que las cosas naturales, creadas por Dios, miden ellas el entendimiento y, por tanto, se constituyen en modelo de la actividad humana. Toda artificiosidad introducida en el curso de la misma sería una especie de intromisión en la creación divina, un acto de insumisión del entendimiento y la voluntad. La acción moralmente buena se debe basar en la intuición de la bondad del curso natural de las cosas —todas ellas buenas en cuanto seres—. Todo estriba en esa intuición del bien moral que se identifica, mediante un grave desliz metafísico, con el bien trascendental, que no se puede justificar racionalmente. Esta posición lleva a la contradicción de aceptar como buena toda acción —pues toda acción es un ser, trascendentalmente bueno— o a confiar en una capacidad intuitiva racionalmente injustificable y que restringiría la culpabilidad a aquellos pocos que poseyéndola no la obedecieran o bien la extendería a todos los que no obedecieran a los iniciados, con lo cual, en última instancia, la moralidad consistiría solamente en una autoridad no justificada racionalmente. El positivismo moral triunfaría completamente, contra la pretensión inicial de salvar la intrínseca moral de las acciones.

No es extraño que tales «defensas» de la racionalidad ética no merezcan, y con razón, ninguna atención de quienes reconocen la racionalidad de las proposiciones científicas, sometidas a las pruebas del análisis o de la falsación empírica.

Y, sin embargo, en nuestros días, quizá como nunca, se apela a la responsabilidad moral del científico, ante los diversos retos de la ingeniería genética, el uso de la energía nuclear, la explotación acelerada y gigantesca de la naturaleza, etc. El científico no puede, pues, rehuir su responsabilidad moral. Para ello necesita, sin embargo, fundamentar sus decisiones sobre valores racionalmente justificables.

Apel, antes de proponer su teoría ética de la responsabilidad, examina, en un interesante artículo suyo, este problema que se

refiere, como hemos dicho, a la acción del científico y sus consecuencias sobre la humanidad. Sin embargo, como la cuestión va más allá del caso concreto y atañe directamente al problema de la racionalidad, considero que vale la pena resumir la exposición de Apel.³

En la misma se pregunta si, como pretende una persuasión bastante generalizada en medios científicos, sería suficiente una ética que fundara los valores en la comprensión adecuada y científica de una situación y de sus consecuencias. Esta ética, conocida en el ámbito de lengua inglesa como «Fact-values ethics», se la suele enfocar de tres maneras distintas:

- a) En función de la gravedad de las consecuencias, con el ejemplo más relevante cuando las mismas afectan a la supervivencia de la humanidad. A primera vista, parece un criterio aceptable, por lo menos aplicable en ciertos casos: armamento nuclear, problemática ecológica, prevención ante graves enfermedades contagiosas... Pero, si se examina mejor, aun pasando de largo el hecho de la restricción de acciones que se pueden someter a ese criterio, se presentan serias dificultades para la admisión del mismo criterio. Por ejemplo, si el riesgo contemplado en las consecuencias no es el mismo para todos —una guerra nuclear con serias esperanzas de supervivencia para el vencedor; una severa restricción en el uso de la naturaleza con vistas a su disfrute por generaciones posteriores—. Otro aspecto del criterio es su vaguedad y generalidad, pues no se ve cómo puede afectar por igual a los individuos en particular o a los grupos o a toda la humanidad. Y lo más importante: si se puede afirmar seriamente que la supervivencia es el bien máximo, ¿no podrían estimarse más ciertas condiciones de vida? ¿No podría aplicarse aquí el *open question argument* y preguntarnos si todavía tiene sentido la cuestión de si es buena la supervivencia? Porque en este caso, bien y supervivencia no serían sinónimos...
- b) Si la reducción del valor al criterio de supervivencia no es obvio, es probable —según Apel— que enmascarado en el mismo se encierre un criterio último de evaluación procedente de fuentes tradicionales. Por ejemplo, en Eu-

3. APEL, K. O., «Il problema della fondazione di un'etica della responsabilità nell'epoca della scienza», en Berti, E. (a cura di)...*Tradizione e attualità della filosofia pratica*, Marietti, Genova, 1988, pp. 15-45.

ropa, sería ese criterio el tradicional cristiano. Pero éste no es un criterio racionalmente fundado, de ahí que la misma Teología moral católica utilice la mediación de problemáticas teorías filosóficas, como la iusnaturalista, mientras que en otras áreas de pensamiento se propone el principio cuasi-protestante de la decisión subjetiva de conciencia. Pero este principio conduce a la renuncia de cualquier pretensión de fundamento racional.

- c) Este principio decisionista se presenta ahora como originado por la secularización existencialista del principio cuasi-protestante anterior, reforzado por la evolución actual de la epistemología que ha llevado a la fundamentación de la tesis de que la evaluación ética se manifiesta por sí misma una vez comprendidos los datos de la situación y sus posibles consecuencias. Ahora bien, esa fundamentación se basa en el hecho de que los datos de la situación y sus posibles consecuencias son singularizables tan sólo mediante el procedimiento no evaluativo de las ciencias empíricas y formales. La auténtica evaluación ética de los resultados de tales investigaciones se obtendría por una decisión subjetiva de la conciencia, no justificable por otros criterios, de quienes se vieran implicados en el problema. Esto sería, según Apel —y comparto su parecer— un desafío a la racionalidad filosófica, por cuanto la competencia de la fundamentación racional ética no se atribuye a una evaluación racionalmente fundada sino a la ciencia valoralmente neutra. Por tanto, no hay una fundamentación última de criterios de evaluación moral, sino tan sólo una decisión ética basada en fundamentos parciales cuya racionalidad es la racionalidad científica.

Esta postura, mantenida por Max Weber, es adecuadamente calificada por MacIntyre como emotivista⁴ hasta el punto de implicar la anulación de la pretendida distinción weberiana entre poder y autoridad, ya que no se puede hablar racionalmente de fines si éstos concluyen en una eficacia que se refiere tan sólo a los medios.

Es interesante seguir un poco más la citada exposición de Apel, según el cual, la última decisión, postulada por Weber —y también por Popper y sus seguidores—, no puede en manera alguna

4. MACINTYRE, A., *o. c.*, p. 25.

considerarse como responsable ni, por consiguiente, como moral.

En vez de una fundamentación racional última de lo que es moral o responsable y, por tanto, normativamente vinculante, se propone una elección prerracional, por la que se elige la razón misma, la cual no se justifica mediante ningún criterio racional y puede, por tanto, resultar contraria a la razón y por ende contra la moral y la responsabilidad.

El motivo más profundo de esta contradicción se daría, siempre según Apel, en la convicción de la filosofía moderna de la imposibilidad, a partir de principios lógicos, de una fundamentación racional de la ética. Para ello, se debería fundar como racional la misma razón y mediante sí misma, lo cual implicaría necesariamente el círculo lógico, con lo cual no quedaría más remedio que derivar las normas o el principio normativo de la ética de los hechos cotidianos científicamente conocidos. Pero en este caso sería necesario introducir una premisa evaluativa para no incidir en la falacia naturalista, con lo cual la dificultad se desplaza a la fundamentación de esa premisa. Parece, pues, imposible fundamentar racionalmente el principio básico de la ética sobre el paradigma de la racionalidad lógica de la ciencia.

Hans Albert, citado por el mismo Apel,⁵ resume en forma sistemática esta tesis de la imposibilidad en su *Trilema de Münchhausen*:

«En la pretensión de esta fundamentación se dan tres aporías:

1. O bien un retroceso in infinitum de la fundamentación de principios necesitados ellos mismos de fundamentación.
2. O bien un círculo lógico (como en la fundamentación racional del principio de la racionalidad).
3. O bien la interrupción dogmatista del proceso mediante la irrupción de un principio que se presenta como autoevidente (por ejemplo, en la metafísica tradicional).»

Aun así, el problema de una evaluación ético-responsable de las consecuencias directas o indirectas de la ciencia no puede orillarse. No son aceptables trivializaciones como el criterio aparentemente obvio de la supervivencia, ni son respuestas satisfactorias filosóficamente las del positivismo teológico ni tampoco se puede resolver al estilo weberiano con una combinación heterogénea de investigación científica y no evaluativa de las conse-

5. APEL, K. O., o. c., p. 44. Cfr. ALBERT, H., *Traktat über Kritische Vernunft*, Mohe, Tübingen, 1969, pp. 11 y ss.

cuencia y unas decisiones a partir de valores no racionalmente justificados.

De ahí, pues, un doble desafío a la ética de parte de la ciencia, desafío externo y desafío interno. El desafío externo estriba, evidentemente, en las consecuencias práctico-técnicas de las ciencias en la sociedad industrial contemporánea que pueden llegar a la crisis nuclear y ecológica. Por primera vez en la historia nos encontramos ante un reto a nivel planetario de la responsabilidad solidaria de la humanidad.

El desafío interno arranca del modelo o paradigma de la racionalidad científica, el cual les parece a muchos vinculante también para la filosofía. Este paradigma implica, como se ha mostrado más arriba, la imposibilidad de una fundamentación racional última de la evaluación ética de las consecuencias de la ciencia.

La paradoja consiste, pues, en la relación entre ambos desafíos. La estructura del desafío externo podemos sintetizarla así: la racionalidad no-valorativa de la ciencia o la técnica asegura para el hombre una eficacia operativa que exige urgentemente una anticipación de fines racionales o una evaluación racional de las consecuencias posibles directas e indirectas de la acción.

La estructura del desafío interno reúne, en cambio, estas características: si la racionalidad de la ciencia no-valorativa, comprendida en ella la lógica formal, es el modelo o paradigma de la racionalidad filosófica, ésta no nos puede proveer de criterios para una finalidad racional o para la evaluación racional de las consecuencias. De ahí pues que la misma ciencia que reclama una ética de la responsabilidad, parece demostrar, en cuanto paradigma de racionalidad, la imposibilidad de una ética racional de la responsabilidad.⁶

He insistido en esta cuestión para mostrar la paradoja en toda su crudeza. Evidentemente que hay matices que conviene añadir. Por eso vale la pena citar la corrección infligida al neopositivismo por las corrientes de filosofía de la ciencia —Popper, Kuhn, Lakatos, Polany— con lo cual se muestra que en última instancia la ciencia tiene un componente sociológico y que la opción por un paradigma determinado excede la estricta racionalidad.⁷ Se puede argumentar la tangencialidad de cualquier teoría científica respecto de la realidad en la que se sumerge, por su parte, la acción moral. Se puede todavía añadir que la Ética Analítica, aun

6. Hasta aquí, en resumen la exposición citada del artículo de K. O. APPEL.

7. JUNCOSA, A., «Proposta d'uns principis ètics per a una societat pluralista», *Anuari de la societat catalana de Filosofia II*, Barcelona, 1988, pp. 93-104.

siguiendo fiel al paradigma de la racionalidad científica, ha puesto de relieve características de su discurso que lo diferencian del discurso científico. También se puede alegar el sugerente proyecto de Toulmin para advertir analogías llamativas entre la argumentación científica y la argumentación ética.⁸ Pero, en última instancia hay que conceder:

- a) Que el grado de consenso en la aceptación de teorías y de principios científicos es enormemente superior y cualitativamente distinto del que pueda darse entre los filósofos de la moral.
- b) Que aún habiéndose superado la visión simplificadora del neopositivismo y habiéndose reconocido en el conocimiento moral un factor no estrictamente intelectualista —lo contrario sería la «falacia intelectualista» denunciada por Apel⁹— todavía sigue considerándose como más objetivo el conocimiento científico y como excesivamente subjetivo el conocimiento moral.
- c) Que si bien la filosofía de la ciencia llama la atención sobre la parcialidad inherente a la abstracción y la última injustificabilidad de cualquier paradigma, la comunidad científica sigue trabajando al margen de tales consideraciones y el impacto en la sociedad en general no es precisamente favorable a la duda razonable sino más bien el de un entusiasmo ingenuo ante un rápido progreso del conocimiento que permite un no menos avasallador dominio técnico de la naturaleza.

En el campo de la Ética, en cambio, un intento tan serio e interesante como el de Toulmin citado más arriba, se cierra en sí mismo dejando sin respuesta la pregunta que se le plantea a todo utilitarismo confeso o implícito: «¿es que lo conveniente, lo placentero, lo que lleva a tal o cual consecuencia es bueno?». Si la pregunta sigue teniendo sentido seguimos ante el *open question argument* de Moore y sin respuesta definitiva a nuestra pregunta inicial. La comunidad de filósofos de la moral sigue respondiendo a las preguntas que se le hacen sin ponerse de acuerdo sobre proposiciones fundamentales suficientemente compartidas y queda en la sociedad la impresión de que los principios morales son tan subjetivos como los de complacencia que se emiten ante

8. TOULMIN, A., REKE, R., y JANIK, A., *An Introduction to Reasoning*, Mac-Millan, London, New York, 1979.

9. APEL, K. A., o. c., p. 44.

cualquier objeto de agrado o desagrado o, como mucho, no son más firmes que los mudables convencionalismos sociales.

La dimensión ética

Para aclarar esta cuestión, abordo la tarea de mostrar, en las bases de la tradición del pensamiento occidental y en la apreciación general de la gente común, la diferencia entre el *status* epistemológico de la ciencia y de la ética. No pretendo sentar unas bases firmes para la ética, sino simplemente aportar ideas que permitan comprender, como he indicado, las diferencias epistémicas.

Antes, empero, creo convenientes unas reflexiones sobre la realidad humana que nos ayudarán a comprender las reflexiones.

El hombre es una esencia abierta. Una esencia que puede preguntarse por sí y por el mundo en torno. El mundo del hombre no es un mundo meramente biológico; en él actúa el sujeto humano de manera que lo estructura y lo peculiariza. El hombre, incluido en la naturaleza, independízase de ella en cuanto que tiene consciencia de esa implantación y, por ello, es capaz de interponer el proyecto de sus posibilidades entre su estricta potencia y su acto concreto. La naturaleza es *mundo* para el hombre: conjunto ordenable y nominable aún en aquello que no le sirve inmediatamente. El hombre, en su consciencia, se descubre como distinto del mundo, con capacidad de orientarse en él y de modificarlo. Es decir, junto con su inteligencia descubre su voluntad, solicitado por múltiples estímulos, pero con capacidad para elegir entre ellos. La necesidad radical de estos actos humanos es tal que, cuando queremos algo, no queremos nada distinto de la realidad y de nuestro propio ser: nos queremos realizar en la realidad. Y, así, el mundo de la «realidad que es» se convierte en el mundo de la «realidad querida».

Podemos afirmar, basándonos tanto en el ámbito de la experiencia psicológica como en la tradición antropológica, que cuando se quiere algo, lo que en verdad se anhela es una autorrealización. Todo hombre, ser finito y limitado, pero abierto e inconcluso, anhela a realizarse a sí mismo, llegar a ser plenamente hombre. Podrán discutir las diferentes teorías en que consiste este «ser hombre», y podrán proponerse diferentes caminos de consecución de la meta proyectada, caminos coherentes, sin duda, con la idea propia de «hombre» ínsita en cada teoría; pero lo cierto es que este común denominador de ambición humana es

atestiguado tanto por la experiencia psicológica como por la lectura y la meditación filosóficas. De ahí que, al encontrarse el hombre relacionado con lo que le rodea, actuando en ello y con ello, advierta el mundo como posibilidad de autorrealización. Por el carácter de esta realización humana, se adquiere conciencia de que ella consta de dos vertientes o facetas de sumo interés: por una parte, cada cual sabe que tal autorrealización es, cuando menos, potencialmente deseada por todo hombre: no es, pues, una finalidad individualista, sino que obliga al respeto de la dignidad dinámica de todo hombre; por otra parte, esta autorrealización lleva consigo una especificación social: el hombre no se puede realizar plenamente si no realiza la pretensión humana su religación con los demás.

El hombre está constituido, fundamentalmente, por el espíritu, que intencionalmente se vuelve sobre sí mismo y se descubre capaz de ponerse como sujeto obpetos ante sí y de aprehenderlos, de hacerlos suyos intencionalmente. El hombre es un ser que, por lo que hay en él de inmaterial, rebasa su propio ser y, en su actualización, puede hacerse, en cierta manera, todas las cosas, sin modificarse él mismo en su especificidad. En la inmanencia de la persona —el individuo racional— puede estar presente toda la realidad trascendente. Es un ser, el hombre, que se hace ser —se actualiza— al captar los otros seres.

La actividad contemplativa le pone a la persona en posesión de sí misma y de la realidad ajena, articulada en el ser. Pero la inteligencia, que aprehende todas las cosas desde la inteligibilidad del ser, la cual no se agota en ninguna de ellas, aprehende también su estar siendo, y organiza así, fundada en la realidad, las cosas en "mundo" y como la razón de este mundo y de sí misma, es decir, del ser, alcanza a Dios.

Este ser desvelado por la inteligencia aparece bajo el aspecto de bien, es decir, en cuanto digno, en cuanto apetecible para sí mismo o para otro a quien pueda perfeccionar, y se relaciona con ésta como un acto con su potencia, como una perfección con su perfectibilidad.

Ante este ser aprehendido, captado, como apetecible, despiértase en la persona la voluntad, que es movida hacia la posesión de aquél. Mientras la inteligencia, en su actividad propia, sólo aprehende el ser en la realidad propia de éste, sin modificarlo, de suerte que por esta actividad teórica de la persona, desde su trascendencia el ser penetra y esclarece la inmanencia personal, la voluntad, por el contrario, como apetencia que es del bien, se mueve hacia él, es decir, hacia el ser en cuanto perfecciona, y

tiende a modificar y actuar la realidad propia y ajena para otorgarle el bien o perfección que le falta. Y del mismo modo que la inteligencia es especificada por el ser y nada puede conocer sino bajo su luz inteligible, que trasciende la inteligibilidad del objeto concreto conocido, así también la voluntad es especificada por el bien, ser en cuanto perfección suya, y nada puede apetecer sino bajo la apetibilidad del bien, que con su bondad en sí trasciende la bondad concreta de cualquier objeto determinado.

Cualquier bien concreto participa del bien trascendental que mueve la voluntad; pero ningún bien concreto agota esta bondad trascendente. El mismo Dios no es alcanzado en Sí mismo, sino sólo de manera analógica; con lo que resulta que la voluntad trascendente. El mismo Dios no es alcanzado en Si mismo, dad de querer, que posibilidades de llenar esta apetencia. Igual que la inteligencia rebasa el ser del hombre y es capaz de hacerle intencionalmente todas las cosas, la voluntad se rebasa a si misma y apece todo bien, que jamás llega a identificarse con el Bien en si. La voluntad se determinaría necesaria y rigurosamente si descubriera el Bien en si, tal como es, y no podría apetecer nada más o sólo lo demás en cuanto reflejara este Bien. Pero la voluntad es solicitada por bienes limitados, en cualquiera de los cuales es captable su confinamiento con la nada; de ahí el que pueda optar la voluntad entre diferentes bienes, ninguno de los cuales puede apagar su sed. Y de ahí, de esta desproporción entre la apetencia volitiva y la ilimitada bondad de los objetos, surge la libertad.

La libertad es el poder activo de la voluntad, que puede querer o no querer —al no querer algo lo rechaza por su limitación, con lo que afirma su ordenación a lo positivo, al ser, al bien—, o querer esto o aquello —lo que descubre como mejor bajo cierto aspecto—, o querer u odiar una misma cosa —según la capte como perfeccionante o empobrecedora.

Esta potencia activa no es contemplativa como la anterior, sino que tiende a modificar la realidad para convertirla de alguna manera en su propio bien. De la realidad que es, pretendemos pasar a la realidad querida, en la que nos realizamos a nosotros mismos perfeccionándonos de algún modo. Claro está que en este actuar podemos subrayar el aspecto de modificación de las cosas; pero, lo que nos importa directamente es la modificación que el hombre se da a sí mismo, ordenándose a su propia perfección.

Creemos que vale la pena insistir ahora en algo que hemos dicho más arriba: el hombre es una naturaleza abierta, un ser

inconcluso. Mientras que el animal está plenamente concluido en su naturaleza y determinado por sus instintos, el hombre tiene una naturaleza que debe alcanzar. No es que la existencia «preceda a la esencia»; la esencia humana se da como valor alcanzable: no es una pura indeterminación que cada cual pueda hacerse como quiera, sino que es una realización ofrecida, que el hombre debe alcanzar por su actividad cognoscitiva y volitiva. El hombre tiende al Bien y ha de realizar su propio bien para aproximarse a Aquél en el grado que se le ofrece de realización como hombre. La plenitud no la alcanzará, porque es cuasi-infinita como lo es su naturaleza por ser autónoma; de ahí que su perfeccionamiento sea una tarea constante; y el rechazo de esta tarea, de este perfeccionamiento, equivale al rechazo de la naturaleza propia. El hombre debe conquistar su naturaleza y la conquista por sus acciones.

Los aprioris humanos

Si aceptamos, pues, que el escenario del hombre es el mundo, es decir, un conjunto ordenable de conocimiento y de estímulos para la voluntad, podemos pasar a afirmar que toda reflexión filosófica y toda teoría científica se funda en un *a priori*: que, de alguna manera, existe un orden, que este orden se funda en una analogía y que es inteligible.

La inteligibilidad resulta de la convicción de una posibilidad ya indicada más arriba al hablar de la intencionalidad, la de captar en una categoría unificante —de ahí la afirmación de la analogía que ordena— una pluralidad que sería inasequible de otra manera. De ahí que el conocimiento se resuelve en la triple satisfacción que nos procuran la economía de medios, el aumento de poder del pensamiento, el descubrimiento de la unidad en la multiplicidad.

En la historia del pensamiento occidental se puede, seguir esta aventura epistémica a partir de los presocráticos, a la vez científicos y filosóficos, culminando en Platón, que fundamenta en el Uno tanto la luz del entendimiento y la ciencia como el Bien y la axiología, y explayándose luego, en minuciosa elaboración en Aristóteles.

El conocimiento científico moderno que se expresa mediante la matemática, satisface, además, otra exigencia lógica del espíritu, su necesidad de una combinatoria. Con ello el espíritu se complace en el ejercicio de la libertad sometiénola al mismo

tiempo a reglas que se escogen o se aceptan, sin las cuales el ámbito de la libertad sería demasiado vago e indefinido y provocaría el vértigo. De alguna manera se ha hecho presente esta combinatoria en ciertas formas de utilitarismo o en ciertas especulaciones de la ética analítica, lo cual corrobora esta seducción para la inteligencia. Pero ésta es una digresión que no interesa, por el momento.

El orden y esa analogía de base de los que hablábamos constituyen uno de los grandes temas de toda la historia del pensamiento. La conformidad entre el orden que la *empireia* observa y el que el pensamiento conoce se convierte en tema de debate y según la solución que se le dé, se obtienen las filosofías realista, trascendental, idealista, positivista, etc. que afectarán tanto a la teoría de la ciencia como a la teoría ética. Baste con la mención del problema.

Diversas racionalidades

Planteada la cuestión del orden y de la analogía, vale la pena considerar cuál es específico de cada forma de conocimiento. Uno de los textos más claros y más interesante considero es que el que se nos propone en la *Expositio in Decem libros Ethicorum Aristotelis and Nichomachum* de santo Tomás de Aquino, L. I, 1-2:

«1. Sicut dicit Philosophus in principio Metaphysicae, sapientis est ordinare. Cujus ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cujus proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicujus totius seu alicujus multitudinis adinvicem, sicut partes domus adinvicem ordinantur. Alius est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut Philosophus dicit in undecimo Metaphysicorum, ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad eum. Ordo autem quadrupliciter ad rationem comparatur. Est enim quidam ordo quem ratio non facit, sed solum considerat, sicut est ordo rerum naturalium. Alius autem est ordo, quem ratio considerando facit in proprio actu, puta cum ordinat conceptus suos adinvicem, et signa conceptuum, quia sunt voces significativae. Tertius autem est ordo quem ratio considerando facit in operationibus voluntatis. Quartus autem est ordo quem ratio considerando facit in exterioribus rebus, quarum ipsa est causa, sicut in arce et domo.

2. Et quia consideratio rationis per habitum perficitur, secundum hos diversos ordines quos proprie ratio considerat, sunt diversae scientiae. Nam ad philosophiam naturalem pertinet considerare ordinem rerum quem ratio humana considerat sed non facit; ita quod sub naturali philosophia comprehendamus et metaphysicam. Ordo autem quem ratio considerando facit in proprio actu, pertinet ad rationalem philosophiam cujus est considerare ordinem partium orationis adinvicem et ordinem principiorum adinvicem et ad conclusiones. Ordo autem actionum voluntariarum pertinet ad considerationem moralis philosophiae. Ordo autem quem ratio considerando facit in rebus exterioribus constitutis per rationem humanam, pertinet ad artes mechanicas. Sic ergo moralis philosophiae circa quam versatur praesens intentio, proprium est considerare operationes humanas secundum quod sunt ordinatae adinvicem et ad finem.»

Para nuestra reflexión conviene subrayar el «ordo rerum naturalium» y el «ordo actionum voluntariarum», objetos de la «philosophia naturalis» —que para santo Tomás incluye también las ciencias de la naturaleza— y de la «philosophia moralis» o ética, respectivamente. Como se ve, nos encontramos en los dominios diferenciados de la razón teórica y de la razón práctica. La primera tiene como objeto considerar los fenómenos tal como se presentan al entendimiento, y podemos prescindir de ulteriores debates: realismo, idealismos, etc. La segunda considera las acciones orientadas entre sí y hacia un fin. La analogía integra en la razón teórica los fenómenos naturales en leyes científicas; la analogía establece en el campo de las acciones humanas, normas, principios, respecto de un fin. La «verdad» en el ámbito de la razón teórica será la afirmación de la conformidad entre el conocimiento del fenómeno y el mismo fenómeno. O, si se quiere, en la conformidad del proceso contemplado y la ley científica en la que se incluye. En el ámbito de la razón práctica, la «verdad» o rectitud de la acción será la adecuación entre la acción singular y la norma moral. O, mejor, entre la acción y el deseo recto. Según el texto de santo Tomás:¹¹

«Verum intellectus practici aliter accipitur quam verum intellectus speculativi ut dicitur in VI Ethic. Nam verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem intellectus ad rem. Et quia intellectus non potest infallibiliter conformari rebus in contingentibus, sed solum in necessariis; ideo nullus habitus spe-

10. St. THOMAS, *In X libros Ethicorum Commentarium*, I. 1-2, Marietti, Torino, 1934, pp. 2-3.

11. *Summa Theologica*, 1.^a, 2.^a, q. 57, a. 5 ad 3.

culativus contingentium est intellectualis virtus, sed solum est circa necessaria. —Verum autem intellectus practici accipitur per conformitatem ad appetitum rectum. Quae quidem conformitas in necessariis locum non habet, quae voluntate humana non fiunt: sed solum in contingentibus, quae possunt a nobis fieri, sive sint agibilia interiora, sive factibilia exteriora. Et ideo circa sola contingentia ponitur virtus intellectus practici: circa factibilia quidem, ars; circa agibilia vero prudentia.»

Santo Tomás se inspira en la *Ética Nicomaquea* de la que vale la pena citar el texto:

«Lo que en el pensamiento son la afirmación y la negación, son en el deseo la persecución y la huida; de modo que, puesto que la virtud moral es una disposición relativa a la elección y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento tiene que ser lo mismo lo que la razón diga y lo que el deseo persiga. Esta clase de entendimiento y de verdad es práctica. Del entendimiento teórico y no práctico ni creador, el bien y el mal son, respectivamente, la verdad y la falsedad (pues en esto consiste la operación de todo lo intelectual), mientras que el bien de la parte intelectual pero práctica es la verdad que está de acuerdo con el deseo recto.

El principio de la acción —aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue— es la elección, y el de la elección el deseo y la elección orientada a un fin. Por eso ni sin entendimiento y reflexión, ni sin disposición moral, hay elección. La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino la reflexión orientada a un fin y práctica; ésta en efecto, gobierna incluso al entendimiento creador, porque todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa no es fin absolutamente hablando (si bien es un fin relativo y de algo), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es el objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre.»¹²

La diferencia entre el objeto de la razón teórica y de la razón práctica se muestra claramente en este texto citado y en su continuación, donde se muestra la distinción entre la técnica y la acción moral, en las cuales podemos discernir la categoría de finalidad.

«Entre las cosas que pueden ser de otra manera están lo que es objeto de producción y lo que es objeto de acción o actuación,

12. Eth. Nic., 1139 a-b.

y una cosa es la producción y otra la acción; de modo que también la disposición racional apropiada para la acción es cosa distinta de la disposición racional para la producción. Por tanto, tampoco se incluyen la una a la otra; en efecto ni la acción es producción, ni la producción es acción. Ahora bien, puesto que la construcción es una técnica y es precisamente una disposición racional para la producción, y no hay técnica alguna que no sea una disposición racional para la producción ni disposición alguna de esta clase que no sea una técnica, serán lo mismo la técnica y la disposición productiva acompañada de la razón verdadera. Toda técnica versa sobre el llegar a ser, y sobre el idear y considerar cómo puede producirse o llegar a ser algo de lo que es susceptible tanto de ser como de no ser y cuyo principio está en el que lo produce y no en lo producido. En efecto, la técnica no tiene que ver ni con las cosas que son o se producen necesariamente, ni con las que son o se producen de una manera natural, porque estas cosas tienen su principio en sí mismas. Como producción y acción son cosas distintas, la técnica o arte tiene que referirse a la producción, no a la acción. El arte o técnica es, pues, como queda dicho, una disposición productiva acompañada de razón verdadera, y la falta de arte, por el contrario, una disposición productiva acompañada de razón falsa, relativas a lo que puede ser de otra manera.»¹³

En otro lugar distinguirá la reflexión ética de la ciencia formal: «en las acciones el fin es el fundamento —*arkhé*—, así como en las matemáticas lo es la hipótesis».¹⁴ Qué sea la prudencia se define «como la disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno para el hombre»¹⁵ y, más adelante, «la prudencia tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene su fin, y éste consiste en un bien práctico. El que delibera bien, absolutamente hablando, es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre. Tampoco versa la prudencia exclusivamente sobre lo universal, sino que tiene que conocer también lo particular y la acción tiene que ver sobre lo particular».¹⁶

Hay, pues, en la prudencia un componente empírico constitu-

13. Eth. Nic., 1140 a.

14. Eth. Nic., 1151 a.

15. Eth. Nic., 1140 b.

16. Eth. Nic., 1141 b.

yente que la distingue de las ciencias formales y la acerca a las de la naturaleza.

Parte constituyente de la prudencia, o tal vez ella misma, es la «recta razón»: «La virtud no es meramente la disposición conforme a la recta razón, sino la que va acompañada de la recta razón, y la recta razón, tratándose de estas cosas (i.e., las acciones morales) es la prudencia.»¹⁷

No es, pues, extraño que ya desde el principio haya advertido Aristóteles el rigor particular en el razonamiento moral: «hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático; hablando sólo de lo que ocurre por lo general, y partiendo de tales datos se puede llegar a conclusiones semejantes. Del mismo modo se ha de aceptar cuanto aquí digamos: porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimiento en la medida en que la admite la naturaleza del asunto».¹⁸

Así pues, la ciencia natural es, en el pensamiento aristotélico, ciencia de lo necesario y se llegan a formular leyes generales por inducción: Su «verdad» consistirá en la ordenación con la realidad. Las ciencias formales se constituyen por deducciones rigurosas a partir de hipótesis: su «verdad» es medirá por la corrección de las deducciones según las leyes lógicas. La técnica tiene por objeto la producción de bienes exteriores al hombre conforme a las reglas del oficio y se mide su «verdad» por la adecuación a dichas reglas y la satisfacción de las necesidades para cubrir las cuales se hizo el artefacto. La ética atiende a la acción humana en sí misma en cuanto es en sí un bien para quien la realiza. Su «verdad» se mide por la adecuación con el deseo recto, es decir, guiado por la razón hacia el fin del hombre. De ahí que se le puede exigir conformidad con las normas que de este fin derivan o ese fin prescribe y que tales acciones —en su concreción singular, en la que participan de la ambigüedad de lo contingente— no manifiesten en la recta razón nada que las haga inadecuadas para ese fin perfectivo de la naturaleza humana.

La causalidad final

En la concepción aristotélica, el conocimiento lo es de las formas de las esencias, y la perfección en el arte consiste también en la manifestación lo más cercana posible de la forma ideal. En el

17. Eth. Nic., 1144 b.

ámbito moral, el fin del hombre es la perfección de su esencia, de su naturaleza, que se le ha dado incoactivamente y tiene que completar. Esta naturaleza actúa a la vez como motor y fin, en el sentido de que produce acciones adecuadas a sí misma y que se orientan al propio perfeccionamiento. También las naturalezas objeto de las ciencias producen acciones adecuadas a sí mismas —y a través de las mismas son conocidas—, pero lo hacen conforme a las leyes necesarias, de manera determinista. Los productos de la técnica se obtienen con una finalidad de servicio determinada de acuerdo con un ideal preconcebido en la mente del constructor —artista, artesano, técnico, etc.— y las ciencias formales se constituyen de acuerdo con unas leyes del ser. Como se puede advertir, en la concepción aristotélica vige una manifiesta primacía del principio de finalidad.

El mundo está visto como un proceso dinámico en el que todas las cosas tienden a su perfección —las privadas de libertad, de manera necesaria— mediante acciones inteligentes y libres —guiadas por una «inteligencia deseosa» o por «un deseo inteligente», en bella expresión aristotélica¹⁹— el hombre. Claro está que también considera Aristóteles la causalidad eficiente y el porqué del movimiento desde su origen toma un papel básico, pero la noción de orden finalístico se impone y alcanza pleno protagonismo.

Late en toda la concepción un cierto antropomorfismo, pero también cabe destacar la impronta platónica. Para Platón hay una dialéctica constante entre indeterminación y determinación expresada por la mutua referencia entre el Uno y la Díada, que se resuelve en el ascenso de todo hacia el Uno en el que se encuentre todo fundamento último tanto de principio como de fin.²⁰

Para Aristóteles, las formas ocupan el lugar de las ideas platónicas, de suerte que todo proceso concluye en la plena manifestación de las mismas. El hombre bueno es el que actúa fiel a las exigencias de su naturaleza —su forma—, o dicho en términos platónicos, el que se aproxima a la idea de hombre. Al realizar plenamente esa naturaleza que en origen posee tan sólo incoactivamente y como invitación, encuentra en sí la felicidad. Por eso la eudaimonia no es el placer, sino que es el conjunto de características que realizan al hombre tal como lo puede concebir un griego clásico: el hombre que vive en sociedad —en la polis— con las ventajas que esta le proporciona, o, si se prefiere, con los elementos que ésta le aporta para que sea simple-

18. Eth. Nic., 1094 b.

19. Eth. Nic., 1139 b.

20. Cfr. REALE, G., *Platone*, Ed. Cusl, Milano, 1986.

mente hombre, y en la excelencia de la vida contemplativa, porque, si el hombre es un ser social y racional, ¿qué mayor perfección que la de la actividad contemplativa en una polis de amigos?

Así pues, habiendo descubierto la razón el fin del hombre mediante una investigación sobre el mismo, podrá también descubrir las normas morales que le orientan hacia ese fin, y racional deberá ser también la decisión por cada acción concreta, es decir, deberá ser guiada por la prudencia identificada, por lo menos parcialmente, como hemos visto, con la recta razón.

Triunfa, pues, la racionalidad en todos los momentos del proceso sin incurrir en el círculo lógico —el fin del hombre se obtiene mediante la investigación antropológica— ni en la falacia naturalista. Efectivamente, diseñado el hombre ideal —que en la metafísica aristotélica late en su forma—, se puede decir que un hombre en tanto es bueno en cuanto se aproxima a ese ideal y que sus acciones son buenas en cuanto proceden con esa mira. MacIntyre hace notar que con toda lógica podemos decir que un agricultor es bueno en cuanto y en el grado que realiza las funciones que esperamos de un granjero, lo decimos a partir de datos empíricos: cómo abona los campos, cuida de los animales, recoge las cosechas, etc., es decir, cumple con el baremo socialmente aceptado de agricultor. Igualmente, de un reloj podemos decir que es bueno si marca con exactitud las horas.²¹ Claro está que estos dos ejemplos no se refieren a la bondad moral y debieran adscribirse al orden de la técnica, sea en el productor, sea en la obra producida. Pero hay una estrecha analogía con la bondad moral: el buen agricultor —bueno técnicamente— es aquel que realiza correctamente, según baremos aceptados, las funciones propias del agricultor ideal y así obrando se autoperfecciona como agricultor. El hombre bueno —moralmente— es el que realiza correctamente, según baremos aceptados, las funciones del hombre ideal y así obrando se autoperfecciona como hombre.

Llegados a este punto, creo que sería interesante reconsiderar la propuesta de Toulmin citada al principio de este trabajo. Cuando dice que tal acción es preferible a tal otra porque la primera supone una *sociedad preferible*, aquella que es más coherente con el hombre ideal, estamos en el marco aristotélico. Si, en cambio, pretendemos hablar de preferible en sentido utilitarista, nos damos de bruces con la falacia naturalista y con el *open question argument* de Moore.

21. MACINTYRE, A., o. c., pp. 55-56.

La causalidad eficiente

Con el cambio de horizonte de la ciencia moderna, en el que se eclipsa —con razón— el principio de finalidad, tiende a convertirse en el eje ordenador de todo conocimiento el principio de causalidad, incluso en el ámbito de la ética y de la filosofía política. Por más que el principio de causalidad sea considerado hoy día tan sólo un principio eurístico, en el fondo sigue teniendo vigencia como articulador del conocimiento científico. Ya Malebranche advirtió que la causalidad metafísica no era válida en la explicación científica. Podríamos indicar en la misma dirección de evicción de la causa eficiente a Descartes, Pascal y Hume. Basta con tener presente el texto platónico del Fedro²² para comprender que el positivismo de Comte no hace más que resumir ideas muy antiguas, aunque generalizadas a partir del siglo XVII: «todo el mundo sabe que con nuestras explicaciones positivas, aun las más perfectas, no pretendemos explicar las causas de los fenómenos, ya que con ello no encontraríamos ante un proceso inacabable hacia orígenes cada vez más remotos, sino que simplemente queremos analizar con exactitud las circunstancias de su producción y ligarlas mutuamente según relaciones normales de sucesión y de semejanza».²³ En cuanto a la formalización matemática de las ciencias, si bien las funciones lineales se podían prestar al equívoco de implicar la causalidad, el uso generalizado de las estructuras matemáticas parece que aleja ese fantasma.²⁴ Sin embargo, en las ciencias se sigue usando un lenguaje «causal»: «A depende de B», «B se obtiene a partir de A», etc., y en el proceso eurístico, tal como indicábamos, es común seguir hablando de causas y efectos. No creo, por tanto, arriesgado el afirmar que, dejando de lado aspectos metafísicos, la racionalidad científica se estructura en torno de la causalidad eficiente al tener como piedra de toque la verificación —o la falsación— experimental y esta se rige según los esquemas de la causalidad eficiente aunque sólo sea en su aspecto eurístico.

La racionalidad «eficiente» es capaz del rigor porque mediante la misma se relacionan fenómenos controlables en el tiempo. La

22. Ph. 96 1-b.

23. COMTE, A., «Cours de Philosophie positive», 1.º Leçon, en COMTE, A., *La Science Sociale*, Gallimard, Paris, 1972, p. 134.

24. Cfr. PARAIN-VIAL, J., *Analysis structurals et idéologies structuralistes*, Privat Ed., Toulouse, 1969.

racionalidad «finalista», como muy bien observa Sartre²⁵ está ligada con una incógnita extratemporal, cuál pueda ser la verdadera finalidad y cuáles son los medios para alcanzarla. En el orden técnico, el problema se reduce porque se van a producir unos fines plenamente previsibles a partir de medios conocidos. Podríamos, permítasenos la expresión, hablar de fines inmediatistas. No así en el campo de la moral, ya que en ella la finalidad se nos plantea en el horizonte del ideal, acerca del cual puede haber serias discrepancias —«¿qué es, cómo es el hombre ideal?»— y aun aceptando un mismo paradigma es razonable el disenso respecto de los medios, es decir, de las acciones concretas sometidas a la ambigüedad de lo singular y contingente.²⁶ De ahí la diferencia de racionalidad, respecto de la cual ya llamaba la atención como hemos visto, el mismo Aristóteles en el pórtico de la ética a Nicómaco.

Hacia lo razonable

Puede argüirse justificadamente que este plantear la racionalidad de la ética en función de un ideal es, simplemente, trasladar el problema. Más que trasladarlo, considero que es plantearlo en sus verdaderos términos. A lo largo de la historia se han propuesto éticas diferentes en función de diferentes ideales. Y un Tomás de Aquino, aun con su fidelidad a Aristóteles, contempla en su esquema un ideal de hombre cristiano que no se superpone al ideal del ciudadano ateniense de su maestro.

Con una cierta analogía con el teorema de Gödel podríamos decir que puede haber en una teoría ética una coherencia interna sin que esto pruebe que sea verdadera o falsa. En un sistema ampliado, en ese caso una concepción antropológica, puede sea criticada dicha teoría.

Las ciencias humanas y naturales podrán ayudarnos a acercarnos a un mayor conocimiento del hombre y una Antropología Filosófica que las integre podrá contribuir a diseñar un esquema ideal, que no podrá contradecir los datos verdaderos aportados por las ciencias, pero siempre recordando que no se deduce directamente de los mismos y que se concibe de facto de manera análoga —no igual— a como se opta por un paradigma científico según la teoría de Kuhn, y según circunstancias socio-histó-

25. JUNCOSA, A., *La moral de Sartre en su Teatró*, Universitas Tarraconensis I, 1976, pp. 15-30.

26. Eth. Nic., 1142 a; S. Th., 1.^a, 2.^a, q. 57, a. 5; q. 94, a. 4.

ricas. La justificación racional, que no puede ir más allá de lo que luego expresaremos con el término de «razonable», se obtendrá mediante el contraste con otros ideales y en una comunidad de diálogo.

Nos encontramos, pues, ante racionalidades diversas. Las ciencias no pueden decir nada sobre problemas morales que se le planteen al científico; la ética no puede criticar a la ciencia como tal, pero sí a las intenciones de los científicos, o a los usos de la ciencia. También, por cuanto la ciencia es un hecho social y son limitados los bienes disponibles, se pueden criticar las orientaciones más o menos provechosas para la sociedad de la investigación científica.

La ética incurrirá en grave error epistemológico si confunde los datos de la ciencia con el ideal del hombre. Como hemos indicado, la razón práctica juzga de acuerdo con un fin ideal, no a partir de simples datos fácticos. Esto no sería más que una versión de la ética fundada en el *fact-value* criticada más arriba. De ahí la confusión que producen ciertas interpretaciones de la ley natural que de la observación biológica deducen, por ejemplo, una normativa moral. Esta no podrá contradecir lo biológico, pero lo excede por otros caminos. Así se puede comprender la paradoja de la postura criticada al principio de este trabajo: se confunde allí el orden cognoscitivo con el orden de la acción, y la consecuencia lógica de aquella concepción sería o bien la inacción absoluta o bien el rechazo de toda cultura. Ya que esta siempre modifica la naturaleza.

Tras esta reflexión, también se hace más clara la pretensión de cientificar la ética implícita en ciertas teorías morales. Desde un punto de vista crítico así ha actuado la ética analítica, que aceptando como única racionalidad válida la científica ha relegado a la ética a los niveles de lo irracional. El otro gran conato ha sido la ética utilitarista, especialmente como lo propuso Bentham, que ha abordado el fenómeno moral desde el punto de vista de la causalidad eficiente —el hombre actúa en busca del placer— y con un presupuesto tomado de la ciencia —el placer es uno y universal, el mismo para todos en última instancia—. Sin este *a priori* de la identidad y universalidad, debería aceptarse un relativismo absoluto, bien ajeno a las concepciones de Bentham.

Hemos dicho que la discusión última de lo ético permanece en los límites de lo «razonable». Para definirlo, y con ello termino, acudo a la explicación que da Balmes de su conocido criterio de verdad denominado «sentido común» y que él aplica expresamente al conocimiento moral.

Para Balmes las verdades se alcanzan por tres medios:

- a) El de la conciencia o sentido íntimo. Son su objeto las afecciones íntimas. Se refiere a lo individual y lo contingente.
- b) El de la percepción de la identidad o repugnancia de la ideas. Se funda en el principio de contradicción y según sea de evidencia inmediata o mediata no exige o sí exige demostración. Se refiere a lo universal y necesario.
- c) El instinto intelectual. También dicho de *sentido común*. Consiste en la inclinación natural a asentir a proposiciones que no constan por evidencia ni se apoyan en el testimonio de la conciencia. Se refiere, especialmente, a las verdades morales. Se le da el nombre de *sentido* porque tiene analogías con el sentimiento, en cuanto el entendimiento se somete a una suerte de ley, a una necesidad instintiva que no puede declinar, a afirmar lo que se le propone. Y se le llama *común* porque es efectivamente, común a todos los hombres.

No propugnamos aquí la filosofía de Balmes, la traemos a cuenta porque creemos que puede ilustrar de manera fecunda el concepto de razonable.

Este es, a mi parecer, el *status* de las afirmaciones morales: no son racionales apoyándose en evidencias inmediatas ni en análisis de proposiciones o verificaciones empíricas, son razonables, en cuanto sometibles a la discusión racional, situables en un contexto histórico, y ligadas a una concepción del hombre que deba a su vez ser razonable. Cualquier exceso de racionalidad sobre esta conclusión que se pida a la Ética considero que traiciona la gran tradición del pensamiento occidental y contradice la realidad social.

NOTAS Y DISCUSIONES