

DE LA RAZÓN A LA VERDAD PRÁCTICA

Ana Marta González

[Texto presentado en el Simposio sobre racionalidad práctica, celebrado en la Universidad Pontificia de Salamanca, 23-25 Octubre 2003. Publicado después en un número monográfico de la Revista *Diálogo Filosófico, Filosofía práctica y persona humana*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, pp. 87-100. ISBN [9788472995925](https://doi.org/10.1017/S0014180103000000)]

Resumen: La rehabilitación de la filosofía práctica encuentra en Aristóteles y Kant dos de sus inspiraciones principales. Así, por ejemplo, aunque parciales y culturalmente mediadas, tanto la filosofía de Rawls como de MacIntyre representan dos actualizaciones de aspectos clave de la razón práctica kantiana y aristotélica respectivamente. Sin embargo, la recuperación de Aristóteles, en particular, plantea problemas filosóficos que exceden el campo específico de la ética, y permiten retomar algunos hilos del debate sobre la modernidad. En efecto: la razón por la que Aristóteles no se ve afectado por la dialéctica característica de la ética moderna no es otra que su pre-modernidad filosófica, que muchos consideran inseparablemente unida a su pre-modernidad política y, por tanto, vinculada a tesis más que controvertidas. Asumiendo este estado de cosas, la presente comunicación se propone una lectura alternativa de Aristóteles que busca en su noción de verdad práctica un punto de encuentro entre la filosofía clásica y la sensibilidad política moderna.

Detrás del renovado interés por la razón práctica que ha caracterizado las últimas décadas del siglo XX se encuentran motivos de tipo coyuntural y motivos de tipo académico.

Entre los primeros se cuenta la percepción del pluralismo ético como un factor políticamente desestabilizador, particularmente cuando dicho pluralismo se manifiesta bajo la forma de la diversidad cultural en el interior mismo de las sociedades occidentales.

Entre los segundos hay que mencionar la percepción más o menos articulada de que el discurso ético, tras el apogeo de la metaética a mediados de siglo, necesitaba una profunda renovación. De ello daba ya buena cuenta Elizabeth Anscombe en su célebre artículo “Modern Moral Philosophy”, publicado en el año 1958¹. Pero esta percepción quedó sintetizada de manera inmejorable en el título de los dos volúmenes editados por Manfred Riedel en 1970 bajo el título genérico de “La rehabilitación de la filosofía práctica”².

1. La rehabilitación de la filosofía práctica de la mano de Kant y Aristóteles

Aunque el libro como tal abordaba la cuestión desde numerosos frentes y perspectivas, un número apreciable de contribuciones dejaban traslucir dos inspiraciones fundamentales: Kant y Aristóteles³, que de este modo se constituían en los puntos de referencia de una nueva etapa en historia de la ética del siglo XX: una etapa en la que la acción y la racionalidad práctica pasaban a constituir nuevamente el centro del debate ético, después de un periodo de oscuridad que se alargó desde el siglo XIX hasta la posguerra⁴.

Y es que más allá de sus obvias diferencias –a las que haré referencia más adelante–, ambos autores consideran que la razón práctica es *algo más* que una instancia directiva de la acción.

En efecto: que nuestras acciones admiten una dirección racional es, al fin y al cabo, la hipótesis sobre la que trabaja toda filosofía moral, incluso aquellas que –como la de Hume– suponen que el último motor de nuestra conducta no es otro que nuestras pasiones, y que la razón, por consiguiente, no tiene más que una función meramente instrumental, limitándose a canalizar impulsos en última instancia sensibles hacia la satisfacción de necesidades en último término sensibles.

Pero tanto para Aristóteles como para Kant, hablar de “razón práctica” implica algo más. Concretamente, implica sostener que la razón dirige la acción *porque ella misma prescribe actuar de una determinada manera y no de otra*. Con otras palabras: para ellos, la razón no se comporta ya simplemente como el timón que aprovecha el viento de las pasiones *para* dirigir la nave hacia la satisfacción de intereses en última instancia sensibles, sino más bien como el motor de nuestras acciones, a las que imprime una forma racional, que no es simplemente instrumental.

Ambos autores han puesto suficientemente de relieve este punto⁵: los dos coinciden en señalar una distinción esencial entre la razón práctica y la razón técnica; y los dos entienden, asimismo, que la razón práctica no es en ningún caso mera función de la naturaleza sensible. Lo que llamamos “acción” no se entiende en ningún caso por referencia a ciegos impulsos sino a razones.

Que nuestras acciones obedezcan no simplemente a impulsos sino a razones –a motivos, más que a causas físicas– es la condición de posibilidad de una filosofía moral que no quiera verse como un capítulo particularmente complejo de la física o de la psicología. Aunque a esta última postura no le han faltado partidarios ilustres –como Hobbes⁶ o Schopenhauer⁷– parece claro que el mundo humano en general, y la ética filosófica en particular sólo comparece allí donde al menos se pone entre paréntesis la posibilidad del determinismo psicológico, y se reconoce –o bien se postula– la posibilidad de la acción libre, es decir, la posibilidad de actuar como fruto de una deliberación conforme a razones, y no simplemente a consecuencia de un impulso cuyo origen, al menos de manera inmediata, no controlamos.

En este sentido, tanto Aristóteles como Kant demuestran haber comprendido la naturaleza de la acción cuando le atribuyen una forma racional. Aristóteles recoge este aspecto en su concepto de “prohairesis”, y Kant en el de “máxima”. Ahora bien: esta comprensión de la acción se corresponde, a su vez, con la percepción del hombre como una clase peculiar de principio. Con otras palabras: no es sólo que la acción tenga una forma racional, sino que dicha forma racional tiene su origen inmediato en el hombre mismo.

Este último aspecto es evidente en Kant, quien, como sabemos, contrapone la libertad a la causalidad natural: mientras que la causalidad natural implica siempre un antecedente, la libertad implica un comenzar *desde sí mismo*. Pero una idea similar la encontramos también en Aristóteles, quien tras describir la elección como “inteligencia deseosa o deseo

inteligente”, observa de manera lacónica: “y esta clase de principio es el hombre”⁸. El hombre es, en efecto, una clase peculiar de principio, y no un paso más en el proceso universal de la naturaleza. El hecho de que, en el contexto de la filosofía aristotélica, definir al hombre como una clase de principio no sea incompatible con definirlo como un cierto ser natural –al fin y al cabo la naturaleza es para Aristóteles también un cierto principio- no debería confundirnos en lo esencial: Aristóteles distingue claramente entre potencias activas naturales y racionales, y entiende que el obrar libre no es una operación natural en el mismo sentido en que lo es el calentar del sol.

En todo caso, resaltar estos aspectos comunes a Kant y Aristóteles, tal y como vengo haciendo hasta aquí, no implica negar sus diferencias a la hora de comprender y desarrollar la razón y el razonamiento práctico. Sin embargo, tengo para mí que tales diferencias, de las que hablaré más adelante, son en buena parte reconducibles a su metafísica, y en última instancia sólo pueden ser resueltas en ese terreno.

Lo dicho hasta el momento, sin embargo, basta para comprender un poco mejor por qué la rehabilitación de la filosofía práctica ha venido de la mano de estos dos filósofos, que no por casualidad constituyen la fuente de inspiración de los autores que más han contribuido a animar la filosofía práctica de los últimos años: Rawls⁹ y MacIntyre, o, aunque no me referiré directamente a ellos aquí, Habermas y Gadamer.

Mientras que Rawls desarrolló una personal interpretación de la razón práctica kantiana, capaz de inspirar una alternativa contractualista al utilitarismo imperante hasta entonces en el pensamiento político liberal, MacIntyre ha sido en gran medida responsable de la rehabilitación del concepto de virtud –e indirectamente, uno de los detonantes de la corriente política comunitarista¹⁰.

Sin duda, tanto la filosofía de Rawls como la de MacIntyre representan actualizaciones parciales y culturalmente mediadas, de la razón práctica kantiana y aristotélica respectivamente. No podría ser de otro modo, pues ambos autores leen a Kant y Aristóteles desde el presente. Sin embargo, en nuestro contexto cultural, es la recuperación de Aristóteles la que, a mi entender, plantea problemas filosóficos que exceden el campo específico de la ética y permiten retomar algunos hilos del debate sobre la modernidad.

2. La pre-modernidad de Aristóteles

Ciertamente, nadie duda que la recuperación de Aristóteles ha imprimido un nuevo sesgo al debate que dominó gran parte de la ética del siglo XX, y que, en sus puntos fundamentales, oscilaba entre los extremos definidos por las éticas ilustradas. En este contexto, la irrupción de Aristóteles significó la aparición de un interlocutor diferente, que, además de reintroducir elementos secularmente marginados del debate ético moderno –de manera notoria la noción de virtud- lograba sustraerse a las disyuntivas que venían caracterizando a este mismo debate prácticamente desde su origen: intención o consecuencias, deber o utilidad, construcción o reconocimiento de valores pre-existentes, etc.

En efecto, una mirada atenta a la concepción aristotélica de la razón práctica revela que el Estagirita se sustrae sin dificultad a semejantes alternativas¹¹. Sin embargo, el hecho de que la razón práctica aristotélica se sustraiga a la dialéctica moderna no parece bastar hoy en día para constituirlo en una alternativa real a la filosofía moral kantiana, que, en el plano político, encuentra su expresión más coherente en el liberalismo político de Rawls.

Y es que la razón por la que Aristóteles no se ve afectado por la dialéctica moderna no es otra que su pre-modernidad filosófica, que muchos consideran inseparablemente unida a su pre-modernidad política y, por tanto, vinculada, entre otras cosas, a sus inaceptables opiniones sobre la esclavitud y la condición de la mujer –tan sólo dos de los aspectos derivados de la denostada “biología metafísica de Aristóteles”.

Aunque en relación a esto último tiendo a pensar, con Julia Annas,¹² que es posible distinguir las tesis filosóficas de Aristóteles de posibles contaminaciones históricas, no dudo tampoco que una depuración filosófica de sus tesis más controvertidas no bastaría para describir Aristóteles como un moderno. Por ejemplo, cabría depurar su concepto de derecho natural de forma que no justificase la esclavitud y sin embargo tal operación no transformaría el concepto aristotélico de derecho natural en el concepto moderno de derechos naturales o derechos del hombre: uno de los puntos esenciales de nuestra cultura política actual.

Pero lo que no gusta de Aristóteles –lo que a juicio de muchos le aleja definitivamente del mundo ético moderno, se encuentra en un nivel más básico, del que su “olvido” de los derechos humanos no es más que una consecuencia indirecta. Lo que no gusta de Aristóteles, por de pronto, se encuentra en el hecho de que su concepto de razón práctica no comporta la primacía de la razón práctica; en el hecho de que su alejamiento tanto del realismo ético à la Moore como del constructivismo ético kantiano –por no hablar del utilitarista- se debe a que admite dos tesis que, a diferencia de lo que ocurre con la filosofía moral kantiana, contradicen el empirismo y la imagen científica del universo que hemos heredado de la modernidad: la noción de un intelecto de los primeros principios y una ontología finalista.

Si la noción de intelecto de los primeros principios –y, en general, la noción de primer principio- se nos antoja un resto de pensamiento dogmático inaceptable por una mente crítica, la noción de finalidad podría a lo sumo ser aceptada, como hace Kant, en el plano epistemológico –como una manera de hacernos cargo de fenómenos, que, por el momento, no alcanzamos a explicar según principios mecánicos- pero jamás como una tesis ontológica: una afirmación acerca de la realidad.

¿Pero estamos realmente abocados a una lectura tan inflexible de Aristóteles?

3. Una lectura alternativa de Aristóteles

Tengo para mí que Aristóteles está lejos de ser un pensador dogmático, en el sentido usual, moderno, de la expresión. Ciertamente, sin ofrecer una imposible “demostración” de los primeros principios, no deja de obsequiarnos en su *Metafísica* con una argumentación del principio de no contradicción que llega a incorporar lo que, parafraseando a Inciarte, podríamos llamar una “deducción trascendental” de la sustancia. De acuerdo con tal

argumento, la sustancia se revela entonces como un concepto estrictamente metafísico, que no presupone un mundo físico determinado –por ejemplo éste. Lo único que presupone es la estructuración de cualquier mundo posible en sustancias y accidentes. El estudio pormenorizado de tal mundo –por ejemplo, la determinación de qué cosas son sustancias y cuáles no lo son- ya implicaría conjugar aquel principio metafísico con otros conocimientos y saberes, no estrictamente metafísicos y por tanto sujetos al error.

Algo semejante ocurre con el concepto de teleología. Aunque dicho concepto se presenta generalmente asociado a una cosmovisión (física) que ya no es la nuestra, conviene notar que, desde un punto de vista metafísico, no apunta de entrada más que a la distinción entre “ser” y “ser bueno o perfecto”, que afecta a todos los seres sujetos a cambio. Por lo demás, determinar, a partir de aquí, qué cosas contribuyen a la perfección de cada ser implica conjugar este principio metafísico con otros conocimientos y saberes, no estrictamente metafísicos, que dependen más bien de las particulares características de este mundo físico, y por tanto de la experiencia en el sentido más ordinario de la palabra.

En este sentido conviene notar la analogía existente entre el proceder de la ciencia moderna y el conocimiento práctico del que hablaba Aristóteles. “Para saber lo que queremos hacer hemos de hacer lo que queremos saber”, dice, y lo dice del conocimiento práctico. No está de más observar, sin embargo, que tales palabras se ajustan bastante bien al método de ensayo-error-corrección de ensayo sobre el que opera la ciencia moderna. Ahora bien: tanto en un caso como en otro –tanto el conocimiento práctico como la ciencia- reclaman constitutivamente la vigencia de ciertos principios (metafísicos), que operen como un criterio corrector de la experiencia. De la vigencia de tales principios depende, en efecto, la verdad científica y práctica.

Sin duda, la verdad de la ciencia y de la ética, la verdad teórica y práctica depende de muchas más cosas que de los principios –más bien sobrios- de la metafísica. Sin embargo, no puede darse sin ellos. Así, la verdad de un juicio depende de más cosas que del principio de no contradicción, pero no puede darse en contra de dicho principio. La verdad de una acción depende de más cosas que de una vaga noción de lo bueno y lo perfecto, pero no puede darse en contra de ella. En todo caso, es este minimalismo metafísico el que hace posible el crecimiento y el desarrollo –si se quiere el “maximalismo” científico y moral.

En efecto: determinar esas otras cosas de las que depende la verdad de los juicios y la verdad de las acciones requiere aprendizaje teórico y práctico. En ambos casos el papel de la experiencia es insustituible. Pero, al igual que ocurre en la ciencia, la experiencia no es sólo la del individuo aislado. También en ética hay un saber acumulado e incorporado en distintas prácticas y tradiciones que es al menos imprudente no tener en cuenta a la hora de la acción.

Que eventualmente alguna de esas prácticas haya de ser revisada es algo, asimismo, que cae dentro de lo razonable. En tiempo de Aristóteles la práctica de la esclavitud fue de hecho cuestionada. Que Aristóteles no se contara entre los detractores de toda esclavitud – es decir, que a pesar de criticar la esclavitud convencional siguiera admitiendo una esclavitud por naturaleza- no dice nada en contra de su metafísica. Dice tal vez más en contra de su apego a lo acostumbrado y a la experiencia.

4. Perfeccionismo aristotélico, formalismo kantiano

En realidad, el caso de Aristóteles podría servir para argumentar que, a fin de sustraerse a la influencia excesiva de lo acostumbrado, al peso excesivo de la tradición, tal vez sea necesaria más metafísica, no menos. Las teorías modernas de derechos naturales – precedente inmediato de las modernas declaraciones de derechos humanos- incorporan al discurso ético más metafísica, no menos, que la tradicional doctrina aristotélica de derecho natural. Y la experiencia moderna ha mostrado que ese más de metafísica puede tener efectos revolucionarios.

En las revoluciones modernas la apelación a derechos naturales inalienables y previos a la constitución de cualquier régimen político operó como un factor desestabilizador del *status quo*. Con autores como Locke o Paine, el lenguaje de los derechos naturales y de los derechos del hombre pasó a convertirse en un discurso legitimador de la rebelión contra el régimen establecido.

Desde entonces tal lenguaje se ha incorporado a nuestras tradiciones políticas, y ha perdido gran parte de su fuerza revolucionaria. A pesar de seguir con simpatía y admiración los sucesos de la Revolución Francesa¹³, un ilustrado como Kant negó la existencia de un derecho a la revolución¹⁴. Con él, sin embargo, se asienta la idea de persona como sujeto de un único derecho humano –el derecho a la libertad-, que el poder político, para considerarse legítimo, ha de reconocer y garantizar para todos por igual.

Llegados a este punto, no es difícil percibir de nuevo lo que nos separa de Aristóteles –incluso si lo leemos a través de Hannah Arendt e interpretamos su concepción de la sociedad política como la sociedad de libres e iguales. Pues, como observara Constant, y ha recordado Isaiah Berlin en el siglo XX, detrás del uso del término “libertad” se esconden dos sentidos diferentes: la de los antiguos y la de los modernos. Libertad como participación en el gobierno de la *polis* y libertad como no-interferencia.

Pero es que, además, la libertad de la que habla Kant se predica universalmente de todo ser humano (incluso aunque él mismo no dejara de hacer ciertas diferencias entre varones y mujeres), como algo que antecede y permite juzgar *a priori* el orden político, mientras que la libertad y la igualdad que Aristóteles presupone en su comunidad política no son propiedades anteriores a ésta, sino más bien rasgos que florecen o mueren con ella.

Sin duda, Aristóteles estaría dispuesto a afirmar que es bueno para el hombre tender a una comunidad política, en la medida en que es a través de ésta como el hombre puede realmente perfeccionar su ser y cubrir el trecho que separa la mera vida de la vida buena. Desde este punto de vista, Aristóteles no carece de recursos teóricos para justificar lo que Kant califica de “deber moral” de salir del estado de naturaleza y entrar en un estado de derecho. Así, el propio Aristóteles no tiene inconveniente en preferir el gobierno de la ley sobre el gobierno de un hombre¹⁵.

La diferencia entre ambos autores, sin embargo, no reside únicamente en el distinto énfasis que, a la hora de constituir la comunidad política, otorgan cada uno de ellos a la ley frente al dinamismo del agente individual; sino más bien en el carácter formal de la ley kantiana, que al concebirse a semejanza de las leyes de la geometría, persigue sólo el equilibrio de libertades negativas, desvinculándose de la tensión esencial de la libertad hacia el bien. En esto, pues –ya que no en otras cosas- Kant continúa la filosofía política de Hobbes: una filosofía para la vida, no para la vida buena –que se encomienda a la esfera privada.

Es apropiado, por tanto, distinguir a Aristóteles y a Kant en clave de perfeccionismo y formalismo respectivamente, incluso aunque ambos autores tengan tantas otras cosas en común y a menudo sus razonamientos arrojen similares resultados. Aún entonces, en efecto, permanece la diferencia básica, que en última instancia se puede retrotraer al contraste entre el principio teleológico y la imagen científica del mundo. Y es que, hasta cierto punto, el lenguaje de los derechos naturales o de los derechos humanos podría verse como un instrumento conceptual acuñado para defender fragmentos de una concepción del hombre, resquebrajada como consecuencia del moderno abandono de la visión teleológica de la naturaleza.

Por supuesto, ésa sería tan sólo una cara de la cuestión –una que podría tal vez ser calificada de nostálgica o incluso de reaccionaria. La otra –más moderna- se sirve del lenguaje de los derechos humanos para subrayar una distinción fundamental entre el hombre y el resto de la naturaleza¹⁶, incorporando, de paso, la más moderna idea de “respeto”.

De cualquier forma, tanto si el discurso sobre los derechos humanos es considerado un resultado colateral de la ruptura con la visión teleológica de la naturaleza, como si se considera un avance en el empeño por destacar al hombre del resto del universo, su fundamentación siempre ha constituido un problema: o bien trasladamos el discurso a un plano metafísico y finalmente teológico, o bien lo referimos a una doctrina que afirme la primacía de la razón práctica y su independencia de la razón especulativa.

Así, las primeras teorías de derechos naturales –la primera, la de Hobbes, introducida de contrabando, bajo la apariencia de una teoría más de la ley natural- no tenían inconveniente en justificarse apelando a cierta tradición teológica. La afirmación kantiana de la primacía de la razón práctica, por el contrario, ha hecho posible el que, al menos por algún tiempo, nos hayamos contentado con declaraciones de derechos humanos, sin preocuparnos excesivamente por su defensa teórica. En efecto: en nuestra cultura política actual, los derechos humanos se afirman como un hecho, por las mismas o parecidas razones que Kant afirma el “hecho” de la moral.

5. Hacia una justificación de nuestras instituciones

La afirmación de la moral como un hecho autónomo, sin embargo, es uno de los puntos más controvertidos de la filosofía moral kantiana. En la *Crítica de la Razón Práctica*¹⁷, cuando enuncia esta tesis por vez primera, el propio Kant da la impresión de excusarse por no haber podido proporcionar una deducción trascendental de la moral en los

términos exigidos por su propio método, tal y como había sido expuesto en la primera *Crítica*.

Haciendo honor a su deuda con Kant, John Rawls ha ofrecido en su *Liberalismo Político* algo muy semejante a una deducción trascendental de los principios de libertad e igualdad vigentes en la tradición política americana. Es decir: aceptando como un hecho dicha tradición, ha destilado tales principios como su necesaria condición de posibilidad. El éxito de tal empeño es de todos conocido.

Sin embargo, este tipo de justificación trascendental, en la medida en que parte de una tradición política determinada, se enfrenta hoy a un reto importante: justificar la concepción de las personas como libres e iguales frente a otras tradiciones culturales que pugnan por asentarse en su interior. Controversias aparentemente anecdóticas como la que rodea al uso del velo o el chador por mujeres musulmanas en países como Francia o España –aunque ciertamente no, hasta la fecha, en Estados Unidos- suelen poner de manifiesto la debilidad de nuestros argumentos, que –a pesar de ampararse en el lenguaje universalista de los derechos humanos-, acostumbra a concluir en frases como “nosotros vivimos así”, “si son ellos los que vienen, que se adapten”.

Lo que se echa en falta, en una palabra, es un discurso ético que se atreva a ir más allá de las convenciones jurídicas y políticas sobre las que las sociedades occidentales han organizado su convivencia. Tales convenciones son necesarias, pero no suficientes, especialmente en tiempos de crisis, cuando de un modo u otro empiezan a ser cuestionadas. Por supuesto, a los que no tienen razones siempre les queda el recurso al poder. Pero, incluso entonces, es preferible –al menos desde un punto de vista ético- usar el poder con razón a usarlo sin ella.

La cuestión es: ¿qué significa “razón” en este caso? ¿qué tipo de razones cabe emplear en discusiones de esta naturaleza? La respuesta, al menos de entrada¹⁸, no puede ser otra que razones prácticas –que, sobra decirlo, no es lo mismo que razones pragmáticas. La diferencia entre (rectas) razones prácticas y razones pragmáticas la cifra Kant en la posible universalización de las primeras –lo cual las habilita como imperativos categóricos-, frente al carácter hipotético de las segundas, es decir, su ordenación a fines técnicos o felicitarios, que no pueden ser universalizados, sino, a lo sumo, generalizados. Aunque Aristóteles considera la acción prudente como un fin en sí mismo –es decir, en los términos en que Kant considera la acción moral-, no coincide con Kant en esta última apreciación.

En efecto: uno y otro coinciden en afirmar que se ha de seguir la recta razón, pero difieren en el modo de dar cuenta de su rectitud. Así, para Aristóteles, lo que convierte en recta una razón práctica no es su posible universalización sino su verdad. Ciertamente, la verdad –también la verdad práctica de la acción concreta- contiene siempre un elemento universal, pero entiende Aristóteles que este elemento universal se da particularizado en la acción concreta, con todas sus circunstancias, sin que quepa abstraerlo de dicha acción mediante una única operación intelectual. Mejor dicho: sí cabe, pero sólo si hemos tomado la precaución de universalizar una máxima en la que todos los aspectos relevantes para la acción particular han sido incluidos de antemano, para lo cual es precisa una aguda percepción moral que, a juicio de Aristóteles, no se da sin prudencia. Ahora bien, no hay

prudencia sin virtud moral. Aristóteles, en efecto, entiende que la virtud es clave para una adecuada percepción moral. Su énfasis en este punto contrasta con el planteamiento kantiano, más preocupado por enunciar principios morales universales.

Sin duda, cabe argumentar que también Kant advierte la necesidad de desarrollar una “segunda naturaleza” –una naturaleza moral, que nos haga sensibles a incentivos propiamente morales, y no simplemente sensibles. Pero, en general, su psicología moral es bastante más tosca que la de Aristóteles, y, a diferencia de éste, no establece una clara conexión entre juicio moral particular y virtud. Su interés se concentra en ofrecer un criterio puramente racional de la moral. Y, en su planteamiento, esto parece reñido con hacer depender excesivamente el juicio moral de disposiciones morales virtuosas, en la medida en que esto parece introducir elementos subjetivos.

Esta objeción, sin embargo, olvida que los aspectos considerados por la prudencia admiten una articulación racional, una articulación dialéctica similar a la que Aristóteles ensaya en los *Tópicos*. Ciertamente, dicha articulación no se nos presenta con la sencillez de la fórmula que asociamos al imperativo categórico kantiano. Así, mientras que éste se vincula a una posible universalización de la máxima de la acción, la verdad práctica aristotélica reclamaría la articulación de las distintas facetas del bien humano implicadas en una acción concreta. Pero que algún tipo de articulación racional sea en última instancia posible significa que el bien moral no es una intuición completamente inefable. En efecto: hablar de verdad práctica, esto es, de una verdad de la acción, significa que lo práctico no se reduce a prescripción pura, sino que encierra un logos, del que se puede hablar.

Pues la *verdad práctica no es sino la verdad de nuestras acciones, en la medida en que resultan de un razonamiento práctico verdadero*. Ciertamente, según Aristóteles, la condición esencial para hablar de un razonamiento práctico verdadero es que las deliberaciones que están en el origen de nuestras acciones discurren en conformidad con el apetito recto (Recuérdese, a este respecto, la conexión que él mismo establece entre prudencia y templanza, y, más en general, la conexión entre virtud moral y apetito recto). Pero aunque la rectitud subjetiva del apetito dependa de la virtud, tal rectitud, en sus rasgos generales, admite cierta comprobación externa. Esta tiene lugar cuando sometemos nuestro proceso deliberativo a un contraste dialéctico. En esas ocasiones somos nosotros mismos los que dejamos traslucir los motivos que nos mueven –y por tanto la rectitud o falta de rectitud de nuestro apetito.

Estas reflexiones podrían resumirse diciendo que hay una verdad de la acción y es posible hablar de ella. Lo que no hay es un procedimiento único con el que resolver de una vez por todas cualquier discrepancia ética –algo, por cierto, en lo que el propio Kant estaría de acuerdo.

Por lo demás, como indicara Platón en el *Gorgias*, tampoco existe un modo de hacer hablar o escuchar al que no quiere hacerlo. De éste, sin embargo, cabría preguntarse si es realmente apto para la vida política. Si ésta, como dice Aristóteles, se reconoce en la capacidad para hablar de lo justo y lo injusto, lo útil y lo nocivo, la respuesta es negativa. Pues es únicamente esta clase de conversación la que puede dar vida a una comunidad política.

En efecto: igual que no cabe constituir una sociedad de amigos del lobo sin hablar del lobo, no cabe constituir una sociedad política sin hablar de lo justo y lo injusto, lo útil y lo nocivo. De hecho, si hay sociedad política es porque, mal que bien, hablamos de estas cosas. El reto que tenemos planteado actualmente es la incorporación a este diálogo de gente procedente de otras tradiciones.

Fracasar en este empeño significaría constatar la imposibilidad de constituir una sociedad política. Desde luego, cabe preguntarse por qué habríamos de hacerlo, y si en general tal cosa es deseable. Pero asumiendo que lo fuera, el diálogo político es imprescindible. Con todo, conviene advertir que el diálogo político se libra a distintos niveles. El más elemental supone haber aceptado de antemano una serie de premisas fundamentales, ordinariamente expresadas en la constitución. Pero una sociedad libre y abierta debe estar en condiciones de justificar tales premisas. En este caso, el discurso político ordinario debe hacer explícitos los principios que lo inspiran, para lo cual ha de situarse en un plano más filosófico.

Por supuesto, el hecho de abrir un diálogo de esta naturaleza no asegura la resolución de los conflictos concretos que tengamos planteados –y en la actualidad tenemos varios–: para quien vive instalado en el prejuicio o en la ideología no existen razones que valgan. Pero quien pretende obrar racionalmente no puede sustraerse indefinidamente a esta reflexión. Hacerlo sería una forma de dogmatismo. Si todo lo que podemos decir acerca de nuestro modo de vivir se reduce a nuestro apego a una particular tradición política, huelga decir que estamos muy mal pertrechados para enfrentarnos a otras tradiciones.

Notas

¹ Anscombe, E. G. M., “Modern Moral Philosophy”, en *Collected Philosophical Papers*, vol. III, Blackwell, Oxford, 1981, pp. 26-42. El artículo había sido publicado por primera vez en *Philosophy*, 33, 1958, pp. 1-19.

² Manfred Riedel (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Band I: Geschichte, Probleme (1972); Band II: Rezeption, Argumentation, Diskussion, Verlag Rombach Freiburg, 1974.

³ Kant estaba presente de manera explícita en las contribuciones Norbert Hoerster, Willi Oelmüller, o Kaulbach, pero también –de un modo ciertamente más heterodoxo– en el artículo de Habermas, que resumía los puntos fundamentales de las llamadas “éticas dialógicas”. Por su parte, Aristóteles estaba presente de manera singular en contribuciones del propio Riedel, Günther Bien, Helmut Kuhn, Joachim Ritter, así como en el valioso artículo de Fernando Inciarte sobre el concepto aristotélico de verdad práctica, una noción cuyas implicaciones todavía no se han estudiado en profundidad.

⁴ En Alemania, el renacimiento de la filosofía práctica se vinculó a los trabajos de Ritter sobre Aristóteles, aunque posteriormente alcanzó a otros autores. Así, no muchos años más tarde, varios de los estudios sobre el pensamiento moral de Tomás de Aquino propusieron la revisión de la clásica doctrina tomista de la ley natural como ley de la razón práctica. Es el caso de los estudios de Kluxen (*Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Matthias Grünewald, 1964) en Alemania, o Germain Grisez en Estados Unidos (“The first principle of practical reason. A commentary on the S. Th. q. 94, a. 2, en *Aquinas: a Collection of Critical Essays*, ed. A. Kenny, MacMillan, London, 1969. El artículo había sido publicado en 1965 en *Natural Law Forum*, vol 19, pp. 168-196), que abrieron una línea interpretativa no exenta de controversia dentro del tomismo, continuada en la actualidad por autores como Rhonheimer (*Natur als Grundlage der Moral*, Tyrolia Verlag, München, 1987; *Praktische Vernunft und die Vernünftigkeit der Praxis*, Berlin, Akk Verlag, 1994).

o John Finnis (Natural Law, Natural Rights, Oxford University Press, 1980; Fundamentals of Ethics, Georgetown University Press, 1983) respectivamente.

⁵ Aristóteles, con su distinción entre praxis y póiesis, y Kant, con su distinción entre imperativos hipotéticos y categóricos.

⁶ Leviatán, capítulo 9.

⁷ “El hombre es, como todos los objetos de la experiencia, un fenómeno en el espacio y en el tiempo; y, dado que la ley de causalidad rige a priori, y por lo tanto sin excepción, a todos aquéllos, también él tiene que estar subordinado a ella. Así lo dice a priori el entendimiento puro, así lo corrobora la analogía que se mantiene a través de toda la naturaleza; y así lo atestigua a cada momento la experiencia, siempre y cuando uno no se deje engañar por la ilusión que surge del hecho de que, en la medida en que los seres naturales, ascendiendo cada vez más, se vuelven más complicados y su receptividad se eleva y se refina (desde la meramente mecánica a la química, eléctrica, estimulativa, sensible, intelectual y, finalmente, racional), también la naturaleza de las causas eficientes tiene que mantener un paso semejante y, a cada nivel, resultar acorde con los seres sobre los que se debe ejercer la acción: de ahí que entonces las causas se presenten cada vez menos palpables y materiales: de modo que, al final, no son ya apreciables para la vista, pero sí son accesibles para el entendimiento que en el caso individual las supone con inquebrantable confianza y las descubre con la pertinente investigación”. Schopenhauer, Sobre la libertad de la voluntad (45).

⁸ EN, VI, 2.

⁹ Como han indicado varios de sus discípulos, las clases de historia de la ética impartidas por Rawls en Harvard en los años sesenta y setenta, se distinguían notablemente del discurso entonces vigente en la universidad americana, proclive a simplificar la historia de la ética y a pasar por alto cuestiones sustantivas (Cf. Korsgaard, Herman, Reath, *Reclaiming the history of Ethics. Essays for John Rawls*, Cambridge University Press, 1997). En llamativo contraste con este modo de hacer, Rawls se esforzaba en mostrar a sus alumnos, al hilo de la historia de la ética, la relevancia práctica de los problemas filosóficos tratados. Ciertamente, mostrar la relevancia práctica de la filosofía no implica de suyo un concepto elaborado de razón práctica, aunque para Rawls –en quien la primacía kantiana de la razón práctica entra en diálogo con una tradición pragmatista– ambas cuestiones se encuentran estrechamente entrelazadas.

¹⁰ En el ámbito estrictamente académico la obra de MacIntyre ha suscitado una previsible aunque parcial rehabilitación de su comentador Tomás de Aquino, a la que ha contribuido también el propio MacIntyre (Cf. MacIntyre, A., *First Principles, Final Ends and some contemporary philosophical issues*, Marquette University Press, 1994) Menos previsible era el impacto que ha tenido sobre los estudiosos de Kant, que en los últimos años se interesan de manera creciente bien por el concepto de virtud –es el caso de Nancy Sherman (Cf. Sherman, N., *Making a Necessity of Virtue: Aristotle and Kant on virtue*, Cambridge University Press, 1997) –, bien por las posibles intersecciones entre las concepciones kantiana y aristotélica de razón práctica –en el caso de Christine Korsgaard (Cf. Korsgaard, C., “From Duty and for the Sake of the Noble. Kant and Aristotle on Morally Good Action”, in S. Engstrom and J. Whiting (eds.), *Aristotle, Kant, and the Stoics. Rethinking Happiness and Duty*, Cambridge University Press, 1996, 203-236. And “Aristotle and Kant on the source of value”, in *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge, University Press, 1996, pp. 225-248).

¹¹ Así, por ejemplo, la distinción que Aristóteles establece entre razón especulativa y razón práctica no acarrea una concepción puramente constructivista del bien práctico. A su vez, la noción su noción de bien práctico integra intenciones y consecuencias en el contexto de una única acción cuyo logos requiere tomar en consideración una pluralidad de circunstancias. Finalmente, “la buena acción”, que para Aristóteles “es en sí misma un fin” (por tanto un deber), no admite una interpretación en clave instrumental: aun integrándose en una visión de la vida feliz, no puede considerarse nunca un puro medio o una mera función de la felicidad –menos aún si se concibe la felicidad como lo hace Aristóteles (plenitud de vida racional).

¹² Cf. Annas, J., “Aristotle on Human Nature and Political Virtue”, en *Aristotle’s Politics. A Symposium*, *The Review of Metaphysics*, 49, June, 1996, pp. 731-753.

¹³ “Replanteamiento sobre la cuestión de si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, Tecnos, Madrid, 1994 (2ªed).

¹⁴ *Metafísica de las costumbres*, Principios metafísicos de la doctrina del derecho, n. 320

¹⁵ Aristóteles, *Política*, III, 16, 1287 a 3.

¹⁶ Esta visión se encuentra hoy también en crisis, como lo prueba el hecho de que se esté procurando actualmente extender la noción de “derecho” de las personas a los animales. En intentos como este se reconoce el esfuerzo por superar una división, típicamente moderna, que, al tiempo que subraya la subjetividad de los seres racionales, reduce la naturaleza pura exterioridad. Ahora bien: es un hecho que el problema no se plantea allí donde la naturaleza nunca ha dejado de designar un principio interno de operaciones. Como apuntaba anteriormente, tal concepción de la naturaleza es compatible con considerar al hombre como un tipo peculiar de principio.

¹⁷ Cf. González, A. M., *El Faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

¹⁸ En última instancia, lo que se debería plantear es algo más radical y complejo, como cuál es la verdad del hombre –algo que puede parecer abrumador, tal vez porque es lo que con mayor urgencia necesitamos. Sin embargo, de entrada habría que comenzar recuperando la noción de verdad práctica.