

LA RAZON DEL DEBER SER

Ensayo de síntesis (*)

I. EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO ETICO

1

La cuestión que vamos a examinar es ésta: ¿Cuál es la razón de lo «justo»? Entiéndase: Nuestro objetivo es averiguar si hay una instancia vinculante, con validez general, para la libre conducta humana, y cual sea la razón de esta instancia, a la que le damos el nombre de «justo». No examinamos cuál sea el contenido de la «ley moral» (en tanto ley que, con validez general, pretende vincular la conducta humana en su libertad), sino, antes que ello, cual sea la razón de que haya «ley moral». No examinamos tampoco el significado de la palabra «justo». Nuestra pretensión consiste en hallar un criterio objetivo —si es que lo hay— que limite al hombre en el ejercicio de su libertad. Póngale cada cual la palabra que sea de su personal agrado.

2

Libertad, realidad, ser.—Examinamos, pues, un problema de la libertad humana. Partimos de la teoría —que en rigor es constatación de un dato básico— de que el hombre es libre. Constituye un «poder hacer» concreto. Llamamos libertad a un conjunto de alternativas de poder. Dejamos fuera —pues— el aspecto «metafísico» del problema. En este sentido, la libertad humana es algo «material». Podría decirse que la li-

(*) El presente trabajo constituye el compendio de una investigación sobre lógica del deber ser (I) que pienso publicar tan pronto me lo permitan mis quehaceres profesionales.

bertad de cada cual puede contarse, pesarse y medirse. No consiste la libertad del hombre en un poder hacer puro, desde la nada, sino un poder hacer en un mundo de imperativos, uno de los cuales —asaz extraño— es «no tener más remedio que elegir».

Por de pronto, este «mundo imperativo» en el que el hombre se encuentra inmerso constituye ya una instancia vinculante para su libertad; esto es, una referencia objetiva en el ejercicio de su libertad. Este paquete objetivo es llamado por nosotros con el nombre de «realidad». A la realidad, en cuanto respectiva al hombre, le llamamos «ser».

Consecuentemente, lo primero que *me obliga*, por de pronto, es la realidad; su ser.

3

Realidad y razón.—Aprehendiendo la realidad se a qué atenerme. Esta actividad es llamada razón. La razón es «la aprehensión de la realidad» (Marías), es decir, «toda acción intelectual que nos pone en contacto con la realidad» (Ortega). Quien pierde el sentido de la realidad pierde la razón. *Razonar es apelar a la realidad.*

Realidad y lógica.—Por otra parte, la objetividad de la realidad, en cuanto comprende a todos los hombres, constituye una referencia común en la que aquéllos se entienden. La realidad «es dada» en una «comunidad de ser» que abarca a cuantos conviven. La realidad aparece con un «ser común» a nosotros y es esta comunidad objetiva la única moneda válida de nuestro comercio lógico. Este «sernos común» en que se nos presentan las cosas es el tribunal que decide la razón de lo que decimos. A él tenemos que apelar para obtener una validez general. *Los hombres nos entendemos en la lógica que nos proporciona un ser comprensivo.*

Realidad y verdad.—En cuanto en nuestro convivir utilizamos un logos que apela a un «sernos común», es esta comunidad del ser lo que va dando la verdad. *Verum est quod est.*

4

El ser y nuestra razón.—Está claro —pues— que la razón y la verdad

la conducta humana habrá solamente respecto de un fin que sea comprensivo a todo hombre.

No hay «fin vital» que sea vinculante. Este es el mensaje válido de Kant. Pero tampoco hay deber vinculante sino respeto a un fin.

Este es el problema. No hay ética sin fines, porque nada puede predicarse de un querer sin predicarlo de lo querido.

No puede haber bueno «en sí mismo» precisamente por la triple relatividad señalada. Moore tiene razón al señalar la «falacia naturalista» que supone tan sólo el intento de identificar «una cosa» como «lo bueno en sí». Sin embargo, aunque eluda tal falacia incurre en una contradicción esencial al pretender la existencia de un «bien en sí mismo» indefinible. «El tema de la ética» consiste en averiguar si hay algún bien vinculante para la libre conducta humana. Pero si lo hubiera, sería un bien respectivo a una determinada pretensión humana. Los bienes «en sí mismos» son globos sin contenido.

17

Por lo tanto, si en la creación teleológica de cada hombre no encontramos el bien ético, debemos orientar la búsqueda en fines que trasciendan su autonomía vital.

¿Pero en qué medida puedo estar ligado con los fines ajenos?

Primer supuesto.—Cuando hago míos los fines de los otros; cuando los quiero. Amar a los demás comporta ligarse a sus fines personales. Ahora bien, querer a los demás constituye meramente un hecho. Cuando se da, resulto ligado al fin ajeno, pero de esta ligazón no puedo deducir objetividad moral. El amor, en cuanto hecho, no puede fundamentar la moral. Con el amor al otro lo que hago es prolongar el amor a mí mismo. Prolongo mis mismos fines. Se trata, por tanto, de una proyección de fines autónomos. En cuanto quiero al otro, me ligo a sus fines, pero el mero dato hetero-relativo carece por sí mismo de la «importancia moral» que pretende Reiner. El amor o «afecto personal» no tiene tampoco, como pretende Moore, «valor intrínseco». «Hay amores que matan». En definitiva, hay «amores buenos» y «amores malos» (5).

Segundo supuesto.—Pero hay un segundo campo teleológico que es

(5) No considero el supuesto de estar ligado a «voluntades no humanas» a las que, por su naturaleza, se les reconoce una esencial preeminencia.

to el ser se presenta en forma de conjuntos separados y distintos de fenómenos. Ello da lugar a que hablemos de cosas, seres, entes. Las cosas, los entes, son «unidades» de ser en tanto pertenecen. En este sentido, *el ser consiste en un centro de imputación de permanencias o «predicados»*. Nosotros mismos, los «individuos», somos centros de imputación de fenómenos que pasan o permanecen.

Cual sea la intervención del «hombre» y de «la realidad» en la constitución de estas «unidades» no nos es tampoco problema por cuanto son, en su unidad, instancias objetivas a las que apelar. Bien se trate de ideas eternas que «velis nolis» tenemos, bien de abstracciones de la realidad, bien de «flatus vocis», hay un soporte objetivamente unitario al que nos referimos y en el que nos entendemos.

La otra vertiente de la manera de ser se refiere al contenido, notas o rasgos de la aparición. Cómo sea que permanezca «la misma unidad» y cambien sus rasgos o notas tampoco no nos es cuestionable, porque en todo caso «la cosa misma» nos ofrece una objetividad. El proceso de cada ente tiene una referencia objetiva que nos permite remitirnos al ente en su mismidad. Valga que no haya un sustantivo tras la máscara del aparecer del cual el proceso sea su manifestación —cuestión en la que no entro— pero la unidad procesal de los entes constituye una objetividad, a que podemos remitirnos.

- f) Igual sucede con todo *cambio* producido en la realidad. Cualquiera que sea el origen de nuestra noción sobre la causalidad, el comportamiento de la realidad, en su constante trasiego, tiene una estructura tal que a cada hecho o fenómeno precede un antecedente tal que, en cuanto permanente, origina una referencia objetiva. El ser es permanencia, pero no es inmovilidad. Hay un «ser» de la relación causal, que nos es dado, que nos es permanente y que, sea impuesto como tal por la realidad o puesto por nuestra configuración mental, constituye una forzosidad a la que hemos de apelar. Aún más, toda permanencia en el cambio de la realidad, «el ser de su devenir», constituye igualmente una objetividad que nos es impuesta y a la que hemos de apelar.
- g) La persistencia fenoménica en que consiste el ser constituye para nosotros «un mundo», «un orden». Aún más: En tanto que haya permanencia fenoménica respecto de «un alguien» todo «caos» se constituye en «su» orden objetivo y, por ello, «su» razón. No

hay caos si hay persistencia fenoménica y «un alguien» que la perciba. Ni otra cosa es el orden: El conjunto de persistencias respecto un percipiente.

5

La naturaleza del conocimiento humano.—Toda realidad, por mucho que sea su movilidad, nos da conocimiento verdadero *en tanto y en cuanto persista en su ser*. Ahora bien, si el ser es, como hemos dicho, quien da la verdad (verum est quod est), *toda verdad es relativa a la persistencia del ser en su manera de aparecer*. Por ello mismo, *no hay verdad eterna* sino en la medida en que fuese eterna la persistencia del ser. Pues bien, comoquiera que la persistencia del ser no nos es dada como necesaria, sino que, antes al contrario, en cualquier momento puede dejar de ser, he aquí que *todas las verdades* que nos proporciona la realidad son *contingentes*. De la persistencia del ser inducimos las leyes de la realidad, las cuales son verdaderas en cuanto la realidad responda a las mismas.

En definitiva, la verdad, en tanto «coincidencia» con el ser, es algo *relativo, contingente, inducido*. Pese a ello, no deja de ser una instancia general objetiva e inapelable, en cuanto «nos comprende» el «ser común» en que se apoya; por ello mismo nos da la razón.

Las verdades absolutas.—Hay, sin embargo, verdades no ligadas al ser; su verdad no se funda en el «ser dado»; son *ab-solutas* (del ser). Se trata de *verdades analíticas*, que si bien constituyen un instrumento fundamental en el razonamiento humano, no contienen *verdad material*. Se trata de verdades que repiten de alguna manera una proposición ya construida y que, por ello, adoptan la forma de *verdades absolutas*. Si «el hombre» es mortal, Pedro es mortal; Dios es justo, porque la justicia estaba ya en el concepto «Dios». Ser no puede «no ser»; no hay amor sin objeto amado porque amor es «amar algo».

6

La razón de la conducta humana.—Veamos en qué medida este característico «mundo objetivo» comprende a la conducta humana, y, por tanto, qué razón sea predicable para ella.

Lo bueno y el bien.—Nuestra conducta consiste, de momento, en una

pretensión de cambiar o mantener nuestra relación con lo objetivo. Y ello, forzosamente, necesariamente, como ha señalado la teoría racio-vitalista. No otra cosa es el vivir: «Salir de una situación y pasar a otra previamente elegida». Para ello nos apoyamos en esa estructura de la realidad que hemos señalado. Nos apoyamos en la permanencia del ser para obtener una nueva situación de nuestra constitutiva relación con el mundo.

Llamamos «bien» a la nueva situación que pretende el hombre. Es' a situación es construida imaginativamente por el hombre, a la vista de su problemática situación. El bien es —ex ante— una construcción «ideal» respecto del problema humano. El bien es —ex post— «aquella situación en la que queda cumplido un proyecto humano». El bien no consiste en esta o aquella «cosa». Antes al contrario, toda cosa puede ser buena (o mala) en función del proyecto humano.

Lo bueno y lo malo está en la realidad. Tenemos que contar con la relación causal para obtener lo bueno y evitar lo malo. Bueno es lo que «produce» el bien y malo lo que lo evita.

Pero el bien vuelve a su vez a ser bueno para otra cosa en cuanto la «causa»; la «produce». Por ello no hay bien último sino allá donde terminase el proyectar humano. Para el proyectar humano el medio se hace fin y el fin el medio; de ahí la necesidad de ir deteniéndose en eslabones de la cadena de causas que «sirvan como bien».

Sólo el ser devela lo que realmente es bueno. Cuando no sabemos como aparecerá la realidad, nuestro cálculo predictivo ha de suplir su ser oculto. Pero el bien sólo aparece en el develamiento definitivo del ser.

«Lo mejor» y «lo perfecto» participan de la naturaleza de lo bueno. Lo mejor es lo que cumple más adecuadamente el bien y lo perfecto lo que produce un total acabamiento del bien; la mejor cadena causal. Ni lo bueno, ni lo mejor, ni lo perfecto son meros instrumentos conceptuales, sino productos obtenidos de la realidad.

7

Lo bueno es objetivo, aunque sea un relativo a un proyecto, deseo o volición humana. La relación de bondad es relación medio-fin y ésta se apoya en la objetividad de lo real; en la objetividad de la causalidad. Por ello, la objetividad de lo bueno es lo que «da razón» de nuestra conducta. No hay un «bueno» que no esté apoyado en la causalidad real.

La relatividad de lo bueno no implica la pérdida de su esencial objetividad y, por tanto, su obligatoriedad para mi conducta; es decir, una razón para mi libertad.

8

Lo bueno y el valor.—Lo bueno «vale» para desencadenar el bien. Tiene un valor que nos vincula, un valor objetivo. La razón de los valores está en su aptitud para producir un fin; esto es, en su bondad; esto es, en su causalidad. Pese a su objetividad, son relativos al fin pretendido. El valor absoluto no es razonable. Sólo sería aceptable la tesis del valor absoluto (el valor vale porque vale) en cuanto se constatará la existencia de una comunidad en la percepción del valor. Esto es: una «naturaleza humana» axiológica, preferencial. Pero ello dista mucho de haber sido demostrado. Esta es la razón de que la teoría del valor absoluto acepte su irracionalismo: «Lo que diferencia un valor de lo que no lo es consiste, precisamente, en su incapacidad de razonarlo» (Ortega). «No podemos indicar por qué lo valioso nos parece digno de estima» (Reiner). También es irracional configurar el valor como relativo a un fin, pero dando a la elección del fin de una «evidencia preferencial» de validez general, como hace Brentano. Habría, según ello, un bien o fin «en sí mismo»; esto es, un fin real a que naturalmente tiende el hombre. En definitiva, un «imperativo natural». Pero ello tampoco es generalmente mostrable.

El valor tiene —empero— objetiva entidad, aunque sea respectivo. El valor puede ser «digno de estima» sin perder su naturaleza instrumental; digno de estima, sí; pero en cuanto óptimo medio para desencadenar un fin. «La estrategia de Napoleón —dice Ortega— es digna de estima sin que se nos sorprenda en el flagrante apetito de ella». Cierto, pero no por «intuición especial de su valor» sino por la razón de ser óptimo medio militar. Nos vincula la realidad del buen medio y ello «nos fuerza» a estimarlo como tal. La prudencia del ladrón y la del santo son valiosas porque ambas son buenos medios. He aquí la razón de su valor. Esto ocurre con una larga lista de supuestas virtudes que pasan como probadas pautas de obligatoriedad ética.

9

El deber.—Pero si lo bueno y lo malo lo deduzco de la realidad del

mundo de los fenómenos, he aquí que mi conducta entra en el mundo de los fenómenos (3) con la misma categoría que aquellos que me son impuestos, por lo cual me encuentro en la feliz circunstancia de modificar la realidad que me es dada enviando fenómenos al mundo de los fenómenos. Intervengo en las relaciones causales desencadenando acaecimientos a voluntad. En propiedad, invierto la relación causal convirtiéndola en relación teleológica (N. Hartman). «Construyo realidad» para ponerla a mi servicio, al «echarle» acontecimientos con mi conducta.

Pues bien: aquella conducta que he de poner para causar el bien es lo que llamo «el deber». Supuesto que haya varias relaciones de causalidad, la mejor. El deber está en la realidad. El deber es algo «material». Es un eslabón causal. El deber es —por tal razón— objetivo, «verificable». La razón del deber moral será la que sea, pero conste que ha de ser, necesariamente, razón referida al nexo causal de mi conducta con el fin.

Queda —pues— patente *que la verdad del deber ser está en su «correspondencia» con el ser (causal).*

10

Así pues, la razón de nuestra conducta es —por de pronto— *relativa* en una doble perspectiva. Por una parte, es relativa a «nuestro mundo» en cuanto no tiene otro asidero objetivo que la comunidad en que se nos aparece la realidad. En definitiva: Es relativa a «nuestra caverna óptica».

Pero por otra parte, esta misma realidad es —respecto de nuestra conducta— relativa a problemas humanos. En definitiva: Es relativa a «nuestra caverna teleológica».

En esta realidad está —objetivamente— lo bueno, lo malo, lo valioso, lo debido; esto es: la razón de la conducta humana.

Nuestro mundo es racional en cuanto constituye «un orden» de permanencias que nos comprende, según vimos. Ahora bien, en rigor, «nuestro mundo» es racional tan sólo en la medida en que sea «bueno»; es decir, tan sólo en la medida en que se adecua a fines humanos; en la medida en que nuestro mundo sea utilizable en función de fines humanos. La realidad de nuestro mundo va incrementando su racionalidad en cuanto va transformándose en función de necesidades humanas (4). La rea-

(3) Fenómeno es, aquí, sinónimo de acaecimiento. Ya se comprende.

(4) Nótese como se viene hablando, indistintamente, imprecisamente, de fines,

lidad, en tanto que inapresable por el hombre, es irracional; absurda. He aquí por lo que, en tanto no podemos gobernar la realidad, la vida humana está llena de absurdos.

El absurdo es la desconexión del acaecer fenoménico con los fines humanos. La enfermedad, el dolor, la muerte son puro absurdo. La propia vida humana, en cuanto es una libertad que acaba en la nada, es un absurdo. Por ello, el hombre necesita racionalizarlos poniéndolos en conexión con «fines trascendentes» con la pretensión de que todo acaecer fenoménico sea «racional», «inteligible».

11

La realidad personal.—La conformación óntico-teleológica de la razón nos pone de relieve *un tercer plano de la realidad* más profundo: *mi realidad personal*.

«Mi realidad» está conformada en estos términos:

- a) La realidad es, en cada momento, «una situación de un ente y su mundo» y «mi pretensión respecto a ella». Este «todo» es la última realidad humana: «La situación en su mundo de un percipiente y su pretensión respecto a ella».
- b) *Puesta mi pretensión se completa mi auténtica realidad*, que consiste en la propia realidad común pero desde el plano de mi subjetividad.

La realidad general, común, se transforma, al poner mi pretensión, en una varipinta gama de posibilidades más, ciertamente, pero que están en la realidad y son susceptibles de ser vistas por cualquiera, tan pronto las vean tras la película de mis fines. Estas posibilidades están ahí. Puedo mostrar «mi realidad» a cualquier persona al enseñarle mis fines y sus alternativas. Por ello, mi libertad es algo materialmente determinado: El conjunto de mis alternativas reales.

En rigor, lo único que es verdaderamente libre es mi imaginación, mi poner pretensiones. En definitiva, hay libertad humana en la medida en que hay libertad de imaginar.

Al poner mi fin pongo lo más sustantivo de mi ser, aquello sin lo

pretensiones o necesidades humanas. Todo ello por mencionar diversos planos o aspectos de una misma realidad. No entro, pues, en la delimitación de estos aspectos o planos, por cuanto a nuestro respecto— no es necesario.

cual no son inteligibles mis acciones; aquello que racionaliza mi conducta. Por ello, para encontrar la definitiva razón humana hay que *agotar el tercer plano de su relatividad*. La caverna óntico-teleológica ofrece sólo «lo humanamente razonable». El camino óntico-teleológico de cada cual, la razón última de la persona humana.

La razón personal.—Lo anteriormente expuesto evidencia que la razón de mi conducta consiste, últimamente, en una referencia a mi pretensión. Estamos obligados por las mejores relaciones de bondad; forzosamente debemos atenernos a las relaciones causales medio-fin, pero solamente en la medida en que tengan la mira puesta en la pretensión humana (el bien construido), pues ésta es la que da la última razón de nuestra conducta.

12

En definitiva:

- 1.º El ser nos da la razón de lo que decimos o hacemos. Tener razón es remitirnos a la objetividad del ser. A este plano de la razón humana le llamamos «razón ontológica».
- 2.º El «ser de las causas» (razón ontológica) nos suministra la objetividad de los nexos teleológicos. A este plano de la razón humana le llamamos «razón teleológica».
- 3.º La razón teleológica respecto del proyecto de cada cual da origen a una «objetividad personal». A esta instancia, que comprende las dos anteriores, le llamamos «razón personal».

Cuando hablamos de «tener razón» es necesario referirse, por tanto, al plano objetivo de la realidad humana al que apelamos: Razón ontológica, razón teleológica o razón personal.

13

Pero precisamente por esta su naturaleza, la razón personal, si bien es la última y definitiva razón, carece de validez general, aunque pueda constatar su objetividad. Es —ciertamente— la razón específica para entender al hombre, pero no constituye una instancia superior objetiva. En rigor, es una «razón irrazonable», si por razón entendemos el tribunal al que puede apelar cada cual para que dicte sentencia de verdad.

Por ello, en tanto se da una pretensión comprensiva, esto es, una pretensión común, aparece una razón de validez general, pero únicamente válida en tanto se da esta «comunidad teleológica» y sólo para ella. No hay nada obligado en el proyectar humano y no hay, por ello, una objetividad que valga como razón de «nuestra conducta». De la conducta de Pedro puede decirse que es razonable —refiriéndome al nexo teleológico— si concuerda con el *ser* del nexo; pero respecto a mí sólo es razón si acepto como buena la pretensión puesta por Pedro y sólo en tanto la acepto. Pedro y Juan *deben* en la medida en que ambos quieren. La razón nos dice que «hagamos» algo en la medida que «nosotros» queramos algo en común.

El hombre —se nos asegura— al poner su proyecto pone su ser y con ello pone libremente su razón. ¿Pero hay algo más inapresable que esta razón? «Somos arrojados a la vida» sin tener nada que hacer. Dentro de nuestra personal circunstancia, cada cual ha de decidir su propio destino. Por ello, en tanto que el hombre es libre, no hay ni puede haber —por definición— un criterio objetivo (un bien, un destino, un camino) para nuestra conducta en la vida y ello, si bien se mira, no constituye una desgracia.

14

Desconociendo tan señalada verdad, el hombre antiguo pensó así: En la medida en que hay un bien o destino humano, hay una razón de validez general para toda la conducta en la vida y, por tanto, una ley moral. Moralmente bueno será aquello que causa, desencadena o coadyuva la obtención del fin. Justa, la conducta que debe ponerse para causarlo.

El esfuerzo de la ética tradicional consistirá en descubrir «el bien que ha de darnos la felicidad en la vida», «el blanco de la vida» (Aristóteles), «el fin de toda la vida» (Santo Tomás), «el destino humano», o, en su última versión, «el sentido último de la vida».

Este esfuerzo ingente ha resultado baldío porque no ha podido ofrecerse un bien objetivo que sea omnicomprendido. Si libremente ponemos la materia de nuestro querer «debemos» en la medida que «queramos». Hay objetividad en el nexo de bondad y del deber pero en la medida en que queramos; desde la hipótesis de un querer. Son «imperativos hipotéticos». «Nos podemos liberar del precepto abandonando el propósito», dice textualmente Kant.

En definitiva, no hay razón de la conducta humana, con validez gene-

ral, sino en la medida en que haya un fin general, comprensivo, vinculante.

15

Precisamos de un imperativo categórico, pero no hasta el punto de que convirtamos esa necesidad de buscarlo en el imperativo buscado, como hace Kant. ¿Cuál es el deber de validez general, universal? Kant responde: «Por su materia cualquiera, siempre que se pretenda con validez general». Este imperativo categórico no es sólo una «ficción inutilizable» (Brentano) sino, simplemente, una petición de principio.

El giro copernicano kantiano es excesivo. La voluntad no puede desvincularse de la pretensión que esencialmente comporta. No hay voluntad si no es «voluntad de». La «buena voluntad» comporta preguntarse por el «qué» de la voluntad, cabalmente para que sea buena. La pregunta que interroga por el deber interroga necesariamente por un fin debido.

No importa tampoco, para construir una ética material, que no pueda universalizarse la obtención de un resultado, puesto que no siempre es posible acertar en la cadena causal. Pero «ética material» no tiene por qué ser «ética del resultado» sino ética del «contenido material de las intenciones». Que se cause el resultado está fuera de la ética, pero que se quiera un resultado material, dentro. La razón es clara: El acto humano es un «fenómeno-causa»; la obtención del resultado cuenta con nuestra conducta en cuanto fenómeno causal, pero desprecia el hecho de que en algún caso no se produzca el feliz acontecer de la cadena causal. La ética —pronto veremos— cuenta con la *conducta de todos para producir* el fin ético.

Pero es que hay más: ¿Por qué ha de ser necesario un imperativo categórico? ¿Por qué ha de haber deber? El problema, «nuestro problema», no está en preguntar «cuál es el deber» sino, mucho antes, si ha de haber un deber que vincule mi voluntad.

Sin embargo, la crítica kantiana del fin vital y la felicidad humana sigue en pie. El proyecto de cada cual es intrasferible; su felicidad, respectiva al cumplimiento de aquél.

16

A la búsqueda de un fin vinculante.—Razón de validez general para.

la conducta humana habrá solamente respecto de un fin que sea comprensivo a todo hombre.

No hay «fin vital» que sea vinculante. Este es el mensaje válido de Kant. Pero tampoco hay deber vinculante sino respeto a un fin.

Este es el problema. No hay ética sin fines, porque nada puede predicarse de un querer sin predicarlo de lo querido.

No puede haber bueno «en sí mismo» precisamente por la triple relatividad señalada. Moore tiene razón al señalar la «falacia naturalista» que supone tan sólo el intento de identificar «una cosa» como «lo bueno en sí». Sin embargo, aunque eluda tal falacia incurre en una contradicción esencial al pretender la existencia de un «bien en sí mismo» indefinible. «El tema de la ética» consiste en averiguar si hay algún bien vinculante para la libre conducta humana. Pero si lo hubiera, sería un bien respectivo a una determinada pretensión humana. Los bienes «en sí mismos» son globos sin contenido.

17

Por lo tanto, si en la creación teleológica de cada hombre no encontramos el bien ético, debemos orientar la búsqueda en fines que trasciendan su autonomía vital.

¿Pero en qué medida puedo estar ligado con los fines ajenos?

Primer supuesto.—Cuando hago míos los fines de los otros; cuando los quiero. Amar a los demás comporta ligarse a sus fines personales. Ahora bien, querer a los demás constituye meramente un hecho. Cuando se da, resulto ligado al fin ajeno, pero de esta ligazón no puedo deducir objetividad moral. El amor, en cuanto hecho, no puede fundamentar la moral. Con el amor al otro lo que hago es prolongar el amor a mí mismo. Prolongo mis mismos fines. Se trata, por tanto, de una proyección de fines autónomos. En cuanto quiero al otro, me ligo a sus fines, pero el mero dato hetero-relativo carece por sí mismo de la «importancia moral» que pretende Reiner. El amor o «afecto personal» no tiene tampoco, como pretende Moore, «valor intrínseco». «Hay amores que matan». En definitiva, hay «amores buenos» y «amores malos» (5).

Segundo supuesto.—Pero hay un segundo campo teleológico que es

(5) No considero el supuesto de estar ligado a «voluntades no humanas» a las que, por su naturaleza, se les reconoce una esencial preeminencia.

heterónimo, a saber: Nuestros fines autónomos en su interconexión. Este campo es el de la convivencia humana.

En efecto, mi vivir es un vivir con los demás. Este «vivir compartido» da lugar a un entrelazamiento de las pretensiones y conductas vitales y hace que viva inmerso en un problema que no es «el problema de mi vida», pero que me comprende. Este entrelazamiento de fines no consiste sólo en los conflictos que se producen entre las áreas personales de la libertad, según la visión kantiana. No; es que la libertad de cada cual se ejerce con, en o sobre la de los demás. Esto es: La «materia» con la que hago mi vida está relacionada con los otros. El problema de la convivencia no es el mío, pero tampoco me es ajeno. *Velis nolis* estoy implicado en este problema y, *a fortiori*, en el fin de solucionarlo. En tanto que hay problema constrictivo y comprensivo hay *fin vinculante*. No «podemos» eliminarlo. «Nos obliga».

Pero es que hay algo más. No es solamente que este entrelazamiento de fines me haga estar implicado con el problema de la convivencia humana sino que es obligado resolverlo cabalmente para posibilitar la libertad de cada cual. *La «solución del problema de la convivencia» es el bien que hace posible nuestra autonomía teleológica. Condición necesaria de mis fines autónomos es la resolución de los problemas comunes.* Esta resolución constituye un «fin» o bien que sin ser «mío» me vincula.

Pues bien, la solución ideal de este problema, la «*convivencia ideal*» en la que quedan solucionados nuestros problemas comunes, *constituye el bien ético* (6).

19

Sólo hemos conseguido señalar el bien ético. Ahora tenemos a la vista nada menos que el problema de *construirlo*. ¿Cuál es la convivencia humana mejor? Pero con señalarlo hemos dejado apuntada la dirección auténtica de la lógica ética material.

Tenemos, cuando menos, el «*organon*» para deducir lo éticamente bueno y lo malo. Ante el bien mejor de la convivencia humana se da, como ante todo fin, un catálogo de conexiones de bondad, objetivas, terminantes, reales. Lo bueno, lo mejor, lo malo, lo peor, nos lo suministra

(6) Creo que es patente que el bien ético no es «el bien de la comunidad». La «convivencia ideal» es aquel estado en el que quedan solucionados de la mejor manera posible los problemas y necesidades comunitarios de las personas; quiero, no obstante, subrayarlo.

la realidad, como nexo causal que es; pero ahora podemos deducir esa realidad ética por cuanto tenemos un fin vinculante: la solución ideal al problema de la convivencia; la solución ética. No sabremos donde hemos de encontrar esa solución ética y sus correspondientes nexos causales. Es preciso, ante todo, construir la «convivencia ideal» en cuyo contexto pueda predicarse racionalmente lo bueno y lo malo; lo debido y lo meritorio. Sin embargo, cualquiera puede ya empezar a deducir conductas éticas racionalmente buenas o malas: La envidia, el fraude, la opresión y el daño ajeno son éticamente malos; el respeto, la tolerancia, la ayuda mutua son éticamente buenos.

La bondad ética no puede quedar en esta simplicidad normativa como veremos más adelante. El bien ético constituye —*ex ante*— aquella situación ideal en el que quedan resueltos los problemas de la convivencia humana. El bien ético es —por tanto— algo más complejo y grandioso, pero la sencilla *utilización de la razón material* de lo justo nos proporciona no pocas pautas de lo justo e injusto, de lo bueno y lo malo.

Lo bueno es bueno aunque no esté prescrito por los códigos sociales o religiosos y lo malo es malo aunque no esté prohibido. La norma ética, en cuanto enuncia un deber ser fundado en un ser deducido de la realidad, deriva de la razón; de la sola autoridad de la razón.

20

El deber moral.—Todo deber, para que sea objetivo, es deducible del nexo teleológico de mi conducta con el fin. También el deber moral. No hay deber moral si no hay nexo material entre la conducta que se debe y el bien ético. Supuesto el fin, la verdad ética es del mismo linaje que la verdad científica: predicción del acaecer.

El bien moral es tarea humana y precisa ser conseguida por el camino de las causas, precisa que se produzcan los fenómenos de nuestros actos, nuestras omisiones, nuestros hábitos. Nuestra conducta es precisa para causar el bien. Cabalmente por eso, debemos. Y, en tanto se trata de un bien ineliminable, por eso debemos inexcusablemente.

El bien ético cuenta con conductas que dicen relación efectiva con el resultado. Ciertamente que hay actos que se escapan de las líneas causales que conducen hasta el bien ético, pero en todo caso, nos exige la aportación de nuestra conducta como materia desencadenante del bien. La solución ética desprecia este hecho porque cuenta con los comportamientos de todo el colectivo humano. Esta aportación de nuestra actividad teleológica es el primer motor del bien ético. De ahí la razón de su deber ser.

Esta «necesariidad» respecto del bien es lo que constituye nuestra conducta en «deber». Cabalmente por ello, el deber es «universal»; es decir, conducta exigible respecto de *todos* los que se encuentran en la misma situación. La «lógica de lo necesario» es la lógica del deber ético, pero la lógica del deber no es toda la lógica ética. Llamamos éticamente «meritorio» a aquel «bueno» que si bien no es exigible universalmente, es calificable como «éticamente bueno», con validez general, en cuanto constituye un nexo objetivo en función de un bien vinculante.

Hay, pues, una ética que no se agota en la pura ética del deber, pese a que no sea posible encontrarla sino en conexión con el bien comprensivo. Difícil es, por otra parte, deslindar la ética del deber de la ética superrogatoria. Hay una zona común en que la cuestión se decide por «el sentido del deber de cada cual». Por una parte, objetivamente, no siempre es posible predeterminar lo éticamente necesario. Necesaria es, a veces, la heroicidad moral. Por otra parte, subjetivamente, hay quien tiene una laxa conciencia moral y no ve más deber que en el que coincide con su gusto y hay quienes consideran que deben caminar por el filo de la navaja.

La moralidad. La buena voluntad. Pero el deber moral no queda definido con sólo esta referencia al contenido causal del acto. Si racionalmente hay una conducta debida con validez general, racionalmente *estamos obligados* a ponerla *cualquiera que sean los motivos que tengamos para ponerla u omitirla*. Ello es analíticamente evidente. Basta con que la razón nos muestre la conducta necesaria para causar el bien, para concluir que es conducta que *debemos imponernos*. Pero la conducta que nos imponemos —quede ello claro— no tiene validez general porque la queremos con validez general, sino, al contrario, porque la encontramos con validez general resulta racionalmente obligada *nuestra* voluntad libre (7).

(7) La pregunta ética es si hay algo y qué sea aquello que debe hacerse o debe quererse (hacer). Presupone *señalar un objeto, un efecto objetivo*. KANT, por el contrario, parte ya de la existencia de la ley moral y de una ley moral así configurada: *Norma universal e incondicionada*, que establece lo que debemos querer. No es cuestión, para KANT, por qué razón ha de haber una norma que limite nuestra libertad en esos términos. La pregunta ética es, para KANT, muy parecida a ésta: ¿Qué debemos querer incondicionalmente con validez universal? La con-

Llamamos «moralidad» a nuestra actuación ética en cuanto su motivo determinante (no único) es la intención de causar el bien ético. La moralidad es así, por de pronto, un universal que menciona un conjunto de nuestra actuación libre: aquel conjunto de actos éticos cuyo motivo determinante es causar el bien ético.

Pero es que, con independencia de esta función conceptual, la moralidad constituye un requisito material de complitud ética, es decir, es algo *causalmente debido* para configurar el deber en su *perfección* desencadenante del bien ético. En definitiva, el deber ético precisa, en su complitud, y por razón de medio, de «buena voluntad». Veámoslo.

Ante todo, la voluntad sólo es buena si constituye una preparación del acto necesario en orden a la solución del problema de la convivencia. En este sentido, el *acto causante* ha de ir precedido de un conjunto de diversos *actos preparatorios*. Es obvio que en este aspecto la buena voluntad es algo material. Puede haber más o menos buena voluntad. Como se ve, en este sentido, la buena voluntad es debida por razón de medio.

Pero no se trata solamente de esta buena voluntad. Se trata de algo más profundo. Se trata de que *es necesario éticamente* que el *motivo determinante* de nuestra acción sea precisamente la intención de causar el bien. Este es el plano definitivo, último, de la buena voluntad.

Pero no es por lógica apriorística por lo que *se exige* una voluntad pura, sino, simplemente, por causalidad ética. Por razón de medio. En efecto, la realidad, la experiencia, demuestra que si la aportación del acto se hace por motivo de recompensa, castigo, amor, temor o por puro gregarismo social, la eficacia del deber ético está en peligro. Quien se acostumbra a cumplir su deber por imposición social o por egoísmo, está expuesto a deformarlo o incumplirlo. Es debido poner «un buen motivo».

testación se impone evidente: Nada. Todo «lo querido» está condicionado. KANT elude esta «nada» de la única manera posible: Todo, siempre que lo queramos con validez universal. KANT deduce analíticamente el imperativo categórico (como solución a su pregunta moral) de su misma idea de la ley moral, haciendo abstracción del objeto intencional del querer, que es lo que constituye —para nosotros— la cuestión ética. Dice KANT: Las leyes morales «tienen que determinar suficientemente *la voluntad como voluntad*, antes aún de que yo pregunte si tengo el poder requerido *para un efecto deseado, o qué necesito hacer* para producirlo» (Crítica, libro I, cap. I, párrafo 1. Definición). Estamos, pues, con KANT en que la *objetividad del querer* (cuestión que a él le ocupa) no puede estar en *lo querido* sino en la forma del querer. Pero la pregunta ética —incluso para que el querer sea objetivo— interroga por la *objetividad de lo querido* y es en razón a esta pretensión por lo que tiene sentido hablar de la objetividad del querer.

El deber hay que cumplirlo por la única razón de causar el bien, ni por recompensa, ni por castigo, ni por salvar nuestra alma ni por evitar su condena. Esta es la razón, razón de fin, de la buena voluntad moral. La buena voluntad es, por tanto, «buena» porque *constituye un nexo causal del bien ético material*. Este plano del deber ético tiene la misma «sustancia» que su plano material (conducta real): su adecuación al fin pretendido. El «móvil» es causa del acto causal.

La buena voluntad complementa así el aspecto material del deber. Podría decirse que constituye «el aspecto material de la intencionalidad». A este ingrediente le llamamos «moralidad». Por ello, *la buena voluntad convierte el «deber ético» en «deber moral»*.

Obrar éticamente es la intención de causar lo «bueno». Obrar moralmente es la intención de causar el bien con el motivo determinante de intentar causar lo «bueno». La perfección del obrar ético consiste —por tanto— en obrar moralmente. Todo deber ético «origina» un deber moral.

23

Dado que es absolutamente imprevisible el nexo causal, no hay un bueno predeterminado. La infinitud fenoménica y la infinitud de situaciones hacen que lo bueno sea sólo «generalmente bueno» (Moore). Ahora bien, *la buena voluntad siempre es buena (buen medio)*. La buena voluntad es apodícticamente buena (Kant; contra, Moore). *Pero la buena voluntad ni es lo bueno «en sí mismo», ni es lo único bueno*. La buena voluntad es la objetividad de la conducta en su motivo determinante. Por ello, en cuanto es el hombre el que se la pone es un bueno absoluto, incondicionado. Es siempre bueno medio.

24

De esta forma, podemos decir que el deber moral está configurado en los siguientes términos:

- a) Se trata de un deber material necesario en cuanto deriva de la conexión del fenómeno de la conducta en la cadena de causas fenoménicas que conducen al fin. *Objetividad y obligatoriedad de la conducta debida*.
- b) Es deber vinculante; no hipotético por cuanto no puedo eludir el

compromiso en el que estoy implicado con el problema de la convivencia. *Objetividad y obligatoriedad del fin a perseguir.*

- c) Precisa de una aportación de «voluntad pura», en cuanto es medio formalmente preciso para causar el bien. *Objetividad y obligatoriedad en la motivación de la conducta.*

Deber moral: Fin, medio y motivo, objetivos; obligatorios.

II. LAS VIAS DE DETERMINACION ETICA

1

Los caminos del deber ser.—Según hemos quedado, todo deber tiene una vertiente interna que, *in genere*, constituye una puesta a disposición de la libertad humana en orden a la consecución del bien ético. Esta vertiente es lo que hace que el deber tenga una sustancia moral. Hemos llamado moralidad a esta cara «interna» del deber. Pero el deber ser, para constituirse en deber vinculante (deber ético), precisa tener un contenido determinado (materia). ¿Cuáles son las vías de determinación ética?

2

A) *Las determinaciones heterónomas.*

Decíamos más arriba que todos podemos —con nuestro natural raciocinio— deducir conductas buenas o malas en orden a la solución de los problemas de la convivencia humana (bien ético). Ahora bien, si *el deber constituye una aportación de conducta de todos cuantos conviven*, en tanto que constituye la causa que produce el bien ético, a cualquiera se le alcanza que la determinación material del deber no puede quedar al arbitrio racional de cada uno. Esto es incontrovertible. En efecto:

- a) Por de pronto, la construcción del propio bien ético exige una previa solución organizativa. Ordenar los problemas de la convivencia y proyectar sobre ellos una solución racional respecto de la cual se determinen las conductas necesarias no es algo que pueda imaginarse sin un tipo de organización colectiva. Por otra par-

te, aunque se partiera de un bien generalmente aceptado, siendo los nexos causales variados, diversos y hasta contrapuestos, dejar su determinación a nuestro espontáneo criterio entrañaría un verdadero desastre en la causación pretendida. Preciso es *una instancia superior determinante del deber* ser de cada cual. La autodeterminación ética, aun moralmente pura, entrañaría un auténtico caos social (8).

- b) Pero no sólo la determinación de conductas exige un orden superior. Aunque estén determinados los deberes de cada cual, obvio es que se precisa de una administración superior (un «poder hacer» superior) promotora de medios para la convivencia que no consisten en la mera normación de conductas.

Esta instancia superior, este «poder hacer» superior, es lo que llamamos «poder público» (9).

3

La política.—Llamamos «política» a la actividad del poder público encaminada a la mejor solución de los problemas de la convivencia humana (bien ético). Debe sustituirse esta palabra —en su caso— por la que cada cual utilice para mencionar esta específica actividad (10).

Supuesto lo anterior, por pura aplicación deductiva, resulta la siguiente caracterización de la política:

- 1.º La más *primaria* vía de producción ética es la política. Ni la espontaneidad de cada cual ni la autonomía normativa de cuantos conviven, con ser éticamente importantes —ya lo veremos— resuelven primariamente el problema ético. Muchos son los medios que forman la cadena causal del bien ético, pero el medio político es medio fundante y fundamental.
- 2.º No es que la política «deba ser ética», además de ser otra cosa, ni que la actividad política deba estar sometida a unas «leyes éti-

(8) Dicho de otra manera: Nuestra autonomía moral nos obliga a perseguir una instancia superior determinante del deber ético.

(9) Al hablar de poder, no se trata, necesariamente, de mencionar una instancia coactiva, pero tampoco una pura instancia determinante, sino un poder hacer que, amén de ser determinante, es promotor directo del bien ético.

(10) Lógico es que aceptemos también la palabra «política» para cuanto se relaciona con dicha actividad.

cas», sino que, lisa y llanamente, la actividad política es actividad ética. No hay «fines éticos de la política» como un agregado a los suyos específicos: La política es actividad enteramente dirigida al bien ético; esto es, enteramente ética.

- 3.º Nace la política como consecuencia necesaria de una decisión moral y no como ortopedia subsidiaria de la «maldad humana». La necesidad del poder público no surge «porque no somos buenos» sino que «no podemos ser buenos» sin el «poder hacer» de una instancia superior. Una comunidad de santos sin una organización superior ordenadora es impensable.
- 4.º «El Estado», en tanto que instancia de poder superior, no constituye el bien ético, pero no hay bien ético sin «el Estado» (11).
- 5.º «El Estado», en tanto que instancia de poder superior, constituye una necesidad ética y no un producto de pacto o de la voluntad humana.

5

El derecho.—En cuanto la conducta humana se hace medio de obtención de finalidades sociales, la determinación de su contenido (la determinación de deberes) constituye *un específico medio de actuación política.*

Ahora bien, esta específica técnica del poder público cuenta no solamente con la determinación de deberes, sino con la producción de otros entes lógicos derivados de aquellos que denominamos «facultades». En efecto, fuera de aquello que me es impuesto por el deber queda mi poder hacer. Este poder hacer, objetivado en conductas, son las facultades. El fundamento de las facultades está, por de pronto, en que hay una libertad de hacer que no es necesario determinar para causar el fin ético. Mi libertad se convierte en «facultad» por la susceptibilidad de aquella de ser objeto de deberes. Sin embargo, la «facultad» no menciona tan sólo una libertad de hacer sino también un deber respectivo a dicha libertad: El deber de respeto a esta libertad. Todo lo que no está determinado por el poder público está permitido por el poder público y todo lo permitido por el poder público debe ser amparado y respetado. En definitiva: Toda «facultad» es facultad de hacer y de exigir.

Pero es que hay más. Es que la determinación de deberes comporta,

(11) Bajo este concepto incluimos todo tipo de organización de las instancias de poder superior.

en ocasiones, un destinatario de la conducta debida. Tal sucede con la solución pública de conflictos intersubjetivos. En estos casos la facultad de exigir menciona un deber específico de hacer u omitir independiente del deber general de respeto. Contra lo que se piensa habitualmente, ni el deber determinado, ni la facultad de hacer y exigir, tiene un origen lógico distinto del deber ético: La solución de un problema de la convivencia, solución que, como todas las determinaciones políticas, ha de estar dirigida al bien ético: la convivencia ideal.

De esta manera puede decirse, por una parte, que el poder público, aunque determine facultades, en rigor está determinando deberes, conductas que alguien debe. Por otra, que toda la libertad humana está determinada (como deber, como facultad) por el poder público.

Desde otro punto de vista, ha de comprenderse que el «deber político» no cambia su «naturaleza» por el hecho de que el poder público reconozca los deberes y facultades determinados por los miembros de la comunidad (autonomía de la voluntad). En rigor es la instancia superior y no los miembros de la comunidad quien determina el deber. Cabalmente por ello es vinculante.

6

El deber «político» y la ética.—La determinación pública del deber tiene su origen lógico en la necesidad de que la conducta humana sea determinada por una instancia superior. Es decir, tiene su origen en un deber moral: Estamos moralmente obligados a aceptar las conductas determinadas por la instancia superior. Aun antes, estamos moralmente obligados a constituir una instancia superior. La «ley» recibe su fuerza lógica en esta obligación imputable racionalmente a toda persona que convive. En este sentido todo deber positivo es «justo» y «bueno». No es razonable calificar el deber positivo de «bueno» o «malo», «justo» o «injusto» desde el punto de vista ético. Si la determinación pública que consideramos «mala» o «injusta» debe aceptarse «por evitar un mal mayor», el deber mantiene su validez ética. Si se considera preferible «la eficacia» de un orden de deberes determinado al peligro de un futuro mejor, «el deber ser» conserva su adecuación al fin y, por ello, su validez racional. Si se entiende que «el orden» o «la seguridad» deben prevalecer sobre «lo que creemos» injusto, lo que prevalece es la racionalidad del deber ser ético; su causalidad respecto del bien superior. «El orden», «la seguridad» debe ser puesta; es un deber ser; constituye un «justo». *Sólo hay*

un deber positivo «injusto» (es decir, éticamente indebido) *cuando la razón ética que lo sostenía le priva de validez general*. Esto es, cuando hubiese una razón ética (de validez general) *que obligase a no obedecer*. En este caso deja de ser deber con validez general, aunque esté puesto por el poder público, ya que hay otro deber ético que destruye la validez del deber heterónimo (12).

En definitiva hay «un mundo ético» pre-positivo que sostiene y fundamenta la validez ética del deber positivo. El fundamento del deber positivo no es una nebulosa hipótesis fáctica sino una manifiesta y fundamental norma ética: Debemos cumplir las determinaciones de la «instancia superior».

7

El deber y la coacción.—El poder público pretende que el deber se cumpla y que se cumpla por el *motivo* de conseguir el fin ético que aquel pretende. Es decir, que aquello que *mueve* (motivo) a poner la acción sea *por cumplir* con el bien ético. Esto es, que la ley se cumpla «por deber». Es absurdo pensar que el poder público ha de desentenderse del motivo del deber. Antes al contrario, pretende que su cumplimiento sea resultado de una adhesión al poder establecido. Ahora bien, habida cuenta que es necesaria no sólo la determinación superior del deber sino su realización, en cuanto causa que produce el bien vinculante, se *precisa* de la conducta causante, aunque el motivo determinante de la misma no sea causar el bien ético, ya que la causa moral (motivo) no es la única causa de la causalidad ética. Lo definitivo para el bien ético, en cuanto efecto, es la causa ética, aunque no sea «la mejor causa». De esta manera el deber determinado va siempre acompañado con una consecuencia prevista a su incumplimiento: La sanción coactiva.

De lo anterior se deduce que la coacción constituye un medio necesario para el cumplimiento del bien ético. Esto es, un medio ético. No hay nada «impuro» ni «inmoral» en la sanción coactiva en la medida en que «sea puesta debidamente». Aún más, el hecho de que el incumplimiento del deber determinado lleve aparejado una sanción no desnatu-

(12) El fin ético exige, ciertamente, que se defina *claramente* cómo se originan los *deberes que anulan la validez del deber positivo*. Se trata de uno de los problemas más graves del conocimiento ético (que llamamos más adelante «el problema del derecho natural») y que examinaremos en otra ocasión. En este escrito tan sólo lo dejamos situado en su contexto lógico.

raliza la sustancia moral del mismo. Antes al contrario, el deber público dejaría de ser «un buen deber» si no conllevara la garantía de su cumplimiento, cualquiera que fuese *su móvil*.

Es —por todo ello— *una cuestión de hecho* el que el deber público sea cumplido (movido) «por deber» o por otro motivo determinante. Pero «categorialmente», el deber determinado (positivo) constituye el objeto de un deber moral tanto para quien lo pone como para quien lo ha de cumplir. No hay exageración en decir que incluso es moralmente debido aceptar la sanción de un deber incumplido.

8

Poder público y deber ser.—El poder público constituye una Organización de personas (autoridades y funcionarios) que como toda organización se sujeta a una jerarquía y pretende una finalidad: en este caso, solucionar los problemas de la convivencia humana. La actuación de la Organización abarca dos modos operativos: La determinación de las conductas ciudadanas necesarias, así como la ejecución de toda otra actividad necesaria para causar el bien comunitario. Mediante la primera forma de actuación, el poder público establece deberes para con los ciudadanos bien mediante reglas generales de conducta (normas) bien mediante determinaciones individualizadas (órdenes). Mediante la segunda forma de actuación el poder público establece deberes de actuación para los miembros de la Organización.

A su vez, el incumplimiento de un deber lleva aparejado una consecuencia (sanción) de imposición coactiva por los miembros de la Organización. Esto es, la determinación de deberes *comporta* deberes (deber de imponer una sanción) en caso de incumplimiento del deber. Asimismo, toda imposición de sanción comporta una previa constatación de que se ha cumplido o no el deber (juzgar) así como la producción de un deber —bien para un súbdito bien para un funcionario (hacer cumplir lo juzgado)— de ejecutar la sanción. Esto es, que la constatación del incumplimiento (sentencia) origina a la vez deberes.

De esta manera puede decirse que como la propia actividad de determinación de conductas ciudadanas se hace por miembros de la Organización, *toda la actividad del poder público está sometida a un orden de deberes de conductas* y que como esta organización es jerárquica, dicho orden de conductas está jerárquicamente organizado. Esto es, que todo poder determinante se funda en determinaciones superiores. En definitiva,

que todo lo que hace la Organización, incluso cuando produce deberes, es cumplir deberes, quehacer que llega hasta la cima de la pirámide de jerárquica cuyo deber viene impuesto por el deber autónomo fundante del deber ser heterónimo.

9

La obsesión eidética: El «ser» del derecho.—¿A qué llamamos derecho? No hay un *deber ser* cuyo objeto sea la creación conceptual. Sin embargo, existe toda una obsesión en la filosofía jurídica cuya inutilidad ya puso de relieve Kant. El «concepto del derecho» se convierte así en objeto de conocimiento. Se supone que hay ahí un «ser dado» cuyo saber nos va a dar ciencia. Ese ser es conocido bien aprióricamente, o bien va a ser objeto de una «intuición fenomenológica». Está ahí y lo que importa es no más que «definirlo» para comenzar su conocimiento. Esta ciencia jurídica «procura determinar qué es, sin preguntarse como debería ser el derecho» (Kelsen).

Nosotros pensamos que hay una realidad que puede acotarse de diversa manera para «convenir» a qué llamamos derecho. Dentro del «mundo del deber» o «mundo ético» que hemos examinado, podemos llamar derecho:

a) Al deber ser en general tanto autónomo como heterónimo (positivo). En este sentido puedo hablar de que «tengo derecho a que no pienses mal de mí» o de que «no hay derecho a sacrificar la amistad».

b) Al deber ser exigible, sea o no exigido. En este sentido puedo hablar de que «tengo derecho a que me devuelvas el libro» sin referirme a una determinada conducta exigida por una instancia superior.

c) Al deber ser determinado por el poder público.

Pese a todo, hay una sustancia ética en los tres sentidos.

De hecho, no es corriente el uso de la palabra «derecho» en el primer sentido. Son más usuales los dos últimos sentidos. Uno (b), menciona lo que *se propone* que ha de ser determinado o «justo»; otro (c), lo que el poder público exige como «justo». En el primer caso el «ser» del derecho es distinto del segundo. Comprendo que haya una «ciencia del derecho» entendida en el sentido (b), es decir, como quehacer que pretende descubrir *lo que debe ser puesto con validez general*. El deber ser ya determi-

nado o puesto (c), es tan sólo objeto de una técnica o profesión (saber lo que realmente ha puesto el poder público). Ahora bien, si la cuestión es *cómo debe aplicarse* el deber puesto o *cómo debe interpretarse*, ello es también objeto de «ciencia jurídica», pero se trata de quehacer de la misma «naturaleza» que la pregunta sobre (b), por cuanto se trata de operación intelectual que pregunta por lo que debe ponerse como «justo».

Desde otro punto de vista, ¿llamamos derecho a las normas generales de conducta o a las determinaciones individuales? Difícil es tomar una decisión. Habrá que llegar a un acuerdo sobre ello.

10

B) *Las determinaciones autónomas.*

a) *La ética complementaria.*—Ya vemos que la determinación del deber ser anda por caminos complejos y cuán difícil resulta concentrar en una sola regla el contenido ético. Sin embargo, el bien ético no es solamente producto de las determinaciones de la organización política sino que precisa de una solución complementaria. No basta, con ser importante, cumplir la ley.

En efecto; acaece, por una parte, que hay problemas de la convivencia humana a cuya solución o no puede llegar el decir público o «no es bueno» que llegue. La circunstancia histórica y la prudencia política decidirán cuáles son. Lo cierto es que *hay un campo de conducta humana «necesaria» para causar la solución de problemas de la convivencia que «no es bueno» o «no es posible» que sea determinado por la instancia superior.* La mera convivencia con el prójimo, el puro trasiego del convivir interindividual es un problema fundamental de la convivencia, cuya solución requiere la ineludible aportación de conducta humana, pese a que no pueda tipificarse en los códigos jurídicos. Aún más; tal problema requiere una *solución necesaria aunque se hubiesen alcanzado todos los máximos objetivos políticos* imaginables. Llamo a esta ética de la proximidad «ética complementaria», en el sentido de que sin ella no es posible alcanzar completamente el bien ético: la convivencia humana mejor.

Pues bien, en la ética complementaria la determinación de la conducta queda abandonada al «buen criterio» de cada cual. La normativa moral no es, para estos supuestos, más que una colección didáctica de soluciones tipo. La normativa ética del deber ser autónomo es tan sólo pura pauta. La conducta contenida en la normativa ética heterónoma (la nor-

ma jurídica) es vinculante; no así la norma ética extrajurídica: La determinación ética autónoma nace ante una situación determinada. No hay ética autónoma que no sea, en definitiva, ética de situación. Entiendo que no es preciso explicarlo.

Desde otro punto de vista, aunque el objeto de la determinación ética sea la *conducta manifiesta*, en cuanto causa desencadenante del *efecto ético*, la cadena de causas a «manipular» por la técnica ética no comienza en el puro acto manifiesto, sino en el «mundo interior» de la persona. Los «pensamientos y deseos» las «inclinaciones y apetitos» constituyen la oscura raíz de la conducta humana. La «techné» ética consistirá en apresar, aguas arriba, ese manantial originario desde el cual es posible regular el caudal humano. Y aún más, que ese encauzamiento moral llegue no sólo a determinar los «actos interiores» sino a conformar sus cauces naturales mediante la *doma* humana. Acto, hábito, carácter; he aquí el círculo ético (Aranguren).

Ahora bien, quede claro que de lo que se trata es de obtener *producción* ética, por lo que es el acto manifiesto en cuanto fenómeno que se envía al mundo de los fenómenos el *causante* como tal del efecto moral: La formación del carácter, la doma ética, la ascética moral, tiene una razón y razón de fin: producir actos «buenos» (esto es, «buenos *para* la convivencia»). La formación del carácter y las virtudes constituyen tan sólo una techné ética.

b) *La ética supletoria*.—Desde otro punto de vista, hay otro plano—según decíamos— en que el deber ser autónomo recobra todo su vigor. En efecto, la propia solución política, ineliminable, me plantea un grave problema. Está bien claro que mi ligazón debitoria con el poder público lo es en función del bien ético. Cuando «mi razón» deduce un deber ser notoriamente distinto del propuesto por esa instancia superior, ¿qué debo hacer, Antígona? Dicho de otra manera: ¿En qué medida «mi razón» debe convertirse en razón de validez general que, por tal causa, anule el deber ser heterónimo? Desde esta perspectiva surge un campo problemático que llamamos «el problema del derecho natural». Escogemos este título por utilizar un concepto tradicional. Pero es convencional. Cada cual puede utilizar otro que le sea más accesible. En definitiva se trata de lo siguiente: Entendemos que puede haber situaciones en las que puede ser éticamente debido romper con la determinación política. No es el momento ahora de examinarlas; ahora bien, en tanto que existan, se tratarían de determinaciones autónomas de deber ser que hacen quebrar la determinación fundante del deber ser heterónimo: obedece la ley.

La ética del fin vital.—He llamado bien ético al bien vinculante para la conducta humana. Igualmente podíamos haberle llamado bien moral, dada la equivalencia etimológica de las palabras «ética» y «moral». Mencionamos con ello el ámbito de lo bueno (debido o meritorio) que es razonable con validez general. He entendido que cuando hablamos de conducta ética o moral nos referimos a una conducta de esta naturaleza y no a aquel tipo de actos humanos que por no referirse a un *bien comprensivo y vinculante*, no son susceptibles de fundar un juicio de validez general. En definitiva, he entendido que cuando hablamos de conducta ética, hablamos de una conducta *racionalmente obligatoria o meritoria*. Creo que está justificado este calificativo. Pero cada cual puede utilizar el término que más le acomode. Lo que importaba era encontrar la razón de este tipo de conductas, llámense como se quiera.

Más convencional aún resulta haber reservado la palabra «ética» para el aspecto objetivo de la conducta y «moral» para el subjetivo. Reconozco que se me puede acusar de arbitrario. Creo, sin embargo, que esta convención no está del todo injustificada, pero no puedo ahora mostrarlo. Utilice cada cual el calificativo que crea más conveniente para mencionar cada plano de esta realidad.

Ahora bien, la palabra ética o moral se usa también (cuando menos en los escritos de teoría ética) para referirse al «bien final» de la vida humana. Esto es, a lo que Santo Tomás llamaba «el fin último de la vida humana». El hombre se plantea el problema del fin, destino o sentido último que haya de darse a la vida; la de cada cual. Pues bien, se suele usar la palabra ética o moral para mencionar este ámbito problemático y no pretendo privar del derecho de usar este nombre a quien se quiera referir a él. Pero sí le hemos privado del derecho a proponer en dicho ámbito juicios de conducta de validez general. Precisamente para destacar este hecho hemos hablado de que en este terreno se daba una «razón irrazonable». Se trata, ciertamente, de la razón última, definitiva, porque constituye la suerte suprema de la vida humana; la tuya, la mía, la de cada cual. Pero «razón irrazonable» en cuanto no es posible generalizarla; cada cual ha de hacerla con su tiempo y circunstancias.

No obstante hay un doble plano del problema del fin vital que puede originar una lógica de la conducta humana con algún tipo de generalidad.

Hay un primer plano que vamos a denominar «*ética formativa*». En efecto, pensamos que no es enteramente despreciable el razonamiento sobre lo que Kant llamaba «medios para cualesquiera fines». El bien, destino o felicidad humana es problema personal, pero hay una «*techné*» válida para todo camino personal y, por tanto, unos medios de validez general. El dominio de sí mismo, la fortaleza de ánimo, la prudencia, la templanza, la confianza, la serenidad, y demás técnicas formativas del hombre son generalmente buenas, aunque mantengan su constitutiva relatividad *dentro* de cada vida humana (13). He aquí por lo que su racionalidad es inequívoca en el período de formación humana. Esto es, al ser propuestas como valores educativos.

El segundo plano es el que se refiere al problema de la vida y que vamos a llamar «*ética del fin vital*», en sentido estricto.

El hecho de que la vida humana sea limitada y, aún más, que su duración sea desconocida, hace que sea como tal (es decir, en su completitud) un constitutivo enigma para un ser libre. Vivir es proyectar fines, pero la vida no tiene un fin determinado. La vida no tiene una razón determinada. La vida es —por ello— estructuralmente absurda. Este absurdo comporta preguntarse por el «sentido de la vida» ¿Qué sentido tiene la vida humana? ¿Cómo llenar el vacío vital? ¿Qué debo hacer? El hecho de que la vida sea un bien fungible y, más aún, intercambiable, hace que el hombre se sienta desvanecer en su ser. Afirmarse en un ser («ser algo») constituye una apetencia «natural» al hombre. ¿Dónde encontrar mi ser? ¿Cómo evitar el desvanecimiento de mi ser? ¿Qué debo hacer?

En definitiva, la vida es, estructuralmente, un problema de búsqueda de un asidero objetivo. He aquí por lo que, en este respecto, «la vida es estructuralmente moral» (Aranguren). Romper el absurdo de la vida constituye una necesidad vital. No se puede vivir sin una «razón». Afirmarse en la objetividad de un ser constituye una necesidad vital. No se puede vivir sin un «objeto».

Una manera de romper el absurdo vital es pensar que hay algo fuera de la vida misma, un *bien trascendente*, el cual debemos perseguir desde nuestra vida. La vida sería así un camino que lleva a un bien «después de la vida». En función del mismo habríamos de hacer la vida. Pero este bien no está ahí mostrable. Hemos de creer en él: *Las creencias* no son —ciertamente— «razones», en el sentido de que no están apoyadas en una objetividad. Pero precisamente el hecho de que toda objetividad que

(13) Obviamente, son también valores «buenos» respecto del bien ético.

nos es dada sea un realtivo para el hombre (constituye un engaño hacer de la «conciencia de» un absoluto), es ya una «buena razón» para construir *hipótesis* que intenten «racionalizar» la vida. Vivir en esta relatividad «da que pensar» en un absoluto trascendente. Bien claro está, sin embargo, que el absoluto trascendente sólo es «razonable» como suposición. Pero tenemos derecho a llamarla «suposición razonable».

Pero aún descartada toda suposición trascendente, los hombres intentan dar un sentido a la vida llenando su vacío de «bienes que tengan sentido». La *creación personal* suele ser —en general— la «objetividad» con la que pretenden romper la limitación humana, por cuanto toda creación comporta dejar «fuera de nuestra vida» una realidad objetiva, una realidad en la que «continuamos nosotros». Nuestra creación personal constituye un intento de saltar la barrera de nuestra propia vida y, por ello, de romper, siquiera sea temporalmente, su constitutivo absurdo. La creación artística y científica; más aún, la creación profesional, familiar, accesibles a todo hombre, son «sentidos para la vida»; «objetos» que cubren nuestro apetito natural de «tener un objeto». Intentos de racionalizarla que —como se ve— son tan problemáticos y angustiosos como las creencias trascendentes. Como angustioso es el intento de hacer de nuestra propia complitud vital («realizarnos» como ser personal, «ser algo») objeto de la vida. Problemático, engañoso y —¿por qué no decirlo?— pretencioso.

Pero todavía hay más. Si de lo que se trata es de encontrar un bien *transpersonal* que dé objeto a una vida sin objeto, ¿qué mejor que la entrega de toda nuestra vida al bien ético?, ¿qué mejor que dar nuestra vida por «la patria», «la comunidad», «los demás»?

Bien se ve —pues— que esta ética del fin vital propone, más que verdaderos razonamientos, «*res modi considerandi*», maneras o formas de entender la vida desde supuestos no vinculantes. Se trata de una ética de la invitación. Bien que el hombre haya de elegir libremente su destino, pero ello no quita que puedan ofrecerse caminos de vida que puedan ser acogidos por los demás. Aquí el razonamiento consistiría en poner de manifiesto nuestra manera de entender la vida; en definitiva, mostrar ante los demás nuestras razones personales e invitarles a que las ensayen. Se trataría de suscitar creencias, modos, formas, afanes comunes.

Esta ética no pronuncia principios de validez general ni referencias objetivas vinculantes sobre el bien o el mal, sobre lo deplorable o meritório. Es una ética vital que conviene deslindar claramente de la lógica del deber ser.

Pese a todo ello, la naturaleza gregaria del hombre, su vértigo vital,

su resistencia a afrontar su destino en soledad, da a esta «razonalidad» un juego y una función más que frecuente. Es grato liberarnos de la horrible soledad de inventar nuestra vida y con frecuencia preferimos descansar al amparo de unas creencias o afanes comunes.

III. CONTRASTE DE LOS RESULTADOS OBTENIDOS

Contrastemos los resultados obtenidos con las teorías de la ética de mayor influencia en la historia del pensamiento.

1

Aristóteles.—Si se pretende encontrar una razón de validez general para la conducta humana, la vieja pregunta aristotélica que interroga por el fin de esta conducta, conserva toda su actualidad y lozanía. Cuando Aristóteles pregunta si hay «algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo» se está preguntando por la existencia de un fin vinculante para la conducta humana, es decir, un fin que haya de perseguirse con validez general. Pues bien, ya vemos que sí lo hay y porqué es objetivo y vinculante. Nuestra contestación es distinta a la aristotélica. Aristóteles pretendió encontrar un fin propio del hombre en cuanto hombre (el «blanco de la vida») y que por ser «el fin de todo hombre», sería el fin de la acción «política». Aristóteles y con él la ética clásica, hasta Kant, pretendió generalizar, «el fin de la vida humana», de «la vida entera» de cada cual.

Resulta paradójico cómo aborda Aristóteles el problema del fin vital humano. La singladura aristotélica tiene como finalidad la búsqueda del fin superior de la política. Sobre esta base Aristóteles da por supuesto que el fin de la «polis» es hacer felices a los hombres y es ahí donde plantea el tema de cuál sea el bien en el que todo hombre encuentra su felicidad. La ruta aristotélica es cabalmente inversa a la que hemos seguido.

La solución aristotélica sobre cual sea el bien donde el hombre encuentra su felicidad personal es el ejercicio de la virtud. Pero las virtudes aristotélicas constituyen un plexo de hábitos que producen actos «buenos» para la convivencia. La ética aristotélica es, por una parte, ética de la justicia, donde la «justicia legal» constituye la virtud fundamental (ética «política»), y por otra, ética de la amistad (ética «complementaria»). En definitiva, la ética aristotélica termina siendo, en gran me-

dida, ética del Bien vinculante. Aún más; lo que hemos llamado «ética formativa» es considerada por Aristóteles como un conjunto de hábitos predominantemente buenos para la convivencia, aunque se trate de medios buenos para cualesquiera fines (valor, templanza, generosidad, magnanimidad, mansedumbre y demás disposiciones de «buen comportamiento» con los demás «en el trato, la convivencia y el intercambio de palabras y acciones»). Cabalmente por ello, constituyen el objeto de la «buena educación» que ha de perseguir el legislador.

2

Santo Tomás.—La ética es, para Santo Tomás, lo mismo que para Aristóteles, ética de fines: «El fin es, como dice Aristóteles, el principio de las operaciones del hombre; luego el hombre debe obrar todas las cosas por un fin». Los fines se subordinan unos a otros y hay un fin último de la vida humana, «uno mismo para todos los hombres», en el que consiste la «bienaventuranza del hombre». Esta bienaventuranza no consiste en las riquezas, honores, fama o gloria, poder, placeres, bienes del alma o del cuerpo ni en ningún bien creado. Consiste en la visión beatífica de Dios (*visiome ipsius divinae essentiae*).

Santo Tomás, contrariamente a lo que hace Aristóteles, va de entrada, por derecho, a la búsqueda del fin vital. Su ética es ética del fin vital. Lo que ocurre es que para alcanzar la bienaventuranza eterna (bien trascendente) el hombre *debe hacer mérito* en esta vida. Este «mérito debido» se hace mediante las virtudes específicas para encontrar ese bien divino: La fe, la esperanza y el amor a Dios, la caridad: Virtudes teologales. Además, ha de ejercitar virtudes que no van directamente encaminadas al bien divino pero que son «buenos caminos» o «caminos también debidos»: La prudencia, la fortaleza, la templanza («ética formativa») y la justicia («ética política»). El «derecho es el objeto de la justicia» para Santo Tomás.

El contenido de la «ética complementaria» en Santo Tomás es desarrollado a través de la virtud de la justicia y de la virtud de la caridad (amor al prójimo y amor a todo lo creado, por amor a Dios) que es la virtud preeminente.

Así pues, Santo Tomás compone su sistema ético con ingredientes de la ética vinculante y no vinculante. Es decir, con ingredientes racionales y para-racionales. Deslindar ambos es —según hemos visto— necesario para el correcto razonamiento ético. Dentro del plano vinculante es igualmente necesario tener en cuenta la función a que sirve cada campo ético.

3

Kant.—No hay fin vinculante inherente al hombre ni bien donde encuentre su felicidad, que sea de validez general. Este es el mensaje válido de Kant. Necesario era un giro en el planteamiento clásico; pero no tan copernicano, que nos devuelva a la pregunta ética, como sucede con el imperativo categórico.

Pero tomemos de Kant lo que nos propone. Pongamos en práctica el imperativo categórico. ¿Qué encontramos? Algo sorprendente: No hay ley práctica que podamos proponer con validez general si no está enraizada en un problema de la convivencia humana y, evidentemente, en el fin de solucionarlo de la mejor manera posible; esto es, en el bien mejor de la convivencia humana. Pero es ahora cuando tenemos la razón de la generalidad de la ley moral: El deber es válido «para todos» porque, en rigor, *todos están implicados en el problema* y en la necesidad de solucionarlo.

Kant exige que en cada caso nos preguntemos si la conducta propuesta como debida puede servir de ley universal. Nosotros no ponemos reparo a esta manera de deducir leyes prácticas. Empero ¿con arreglo a qué criterio contestamos a esta pregunta? Esta repregunta no se la hizo Kant. El criterio no es otro que el bien mejor de la convivencia; esto es, lo que hemos llamado el bien ético. No es objeción el condicionamiento del resultado, puesto que lo que se propone no es el deber de acertar sino el deber de intentar un resultado y, por ello, deber material. No es reparo tampoco que el deber sea deducible de una relación causal, es decir, que no ofrezca «saber necesario» sino simplemente contingente. Sea lo que fuere, es el saber con el que se hace ciencia de la realidad. Desde otro punto de vista, al eludir la causalidad teleológica, no acierta a ver más ética que la ética del deber.

Finalmente, donde Kant vuelve a acertar de lleno es en exigir una voluntad pura. Pero ya hemos visto que también esta exigencia lo es por razón de fin, por causalidad ética.

4

Utilitarismo.—Lo bueno es lo útil, lo que causa el fin, ciertamente. Lo bueno está constituido por los mejores nexos causales. La Lógica ética es *lógica de las mejores consecuencias*, como toda lógica de la acción.

Pero el fin vinculante no es «el placer» ni «la felicidad». El placer

constituye un hecho, subjetivo y no generalizable; la felicidad constituye un relativo a los fines humanos y, por ello, subjetivo y no generalizable. Más aún, lo característico de la conducta humana es un pasar por encima de placeres «intrínsecos», aceptar dolores y sufrimientos «en sí», para conseguir *el bien libremente construido* en el que, como un resultado, encuentra «su felicidad», «su bien».

La felicidad es asunto personal. No es, tampoco, un bien maleable con el que pueda constituirse, por adición o agregación, una felicidad general o felicidad común.

Acierta Moore, por tanto, al señalar la falacia en que incurre el utilitarismo al tratar de señalar «una cosa» como el bien en sí mismo. Sin embargo, el bien ético tampoco es un «todo» indefinible de bienes intrínsecos (placer, conocimiento, sensaciones estéticas...) sino aquella situación en la que quedan cumplidos nuestros problemas comunes: La convivencia ideal.

Desde otro punto de vista, al no partir del bien vinculante, el utilitarismo no destaca la *razón del deber*, sino lo meramente bueno. Por esta misma razón, el utilitarismo no puede profundizar hasta el punto de encontrar la raíz última del deber moral: la buena voluntad.

5

Brentano.—La ética de Brentano abre el camino a la tesis del «bien en sí» captado por una «intuición especial» y con ello a la teoría esencialista de los valores. No hay tal. No hay bien en sí. Todo bien es un relativo a una pretensión. No hay valor en sí. Todo valor es un relativo a un bien. El bien y el valor tienen su razón. No es algo indefinible como «lo amarillo» (Moore).

Sin embargo, Brentano inicia su exposición con un planteamiento adecuado: «El problema fundamental de la ética es cual sea el fin justo»; esto es, vinculante; pero la supuesta analogía de los juicios de conocimiento evidente —de dudosa validez lógica— con los juicios de bondad, le lleva a proponer la existencia de una evidencia especial de carácter ético. La razón de bondad es siempre razón de fin y es de lamentar que Brentano, tan anclado en la filosofía clásica, olvidara tan señalada verdad, buscando una ética material desde el irracionalismo de una «preferencia especial» ética en todo hombre.

Brentano define la esfera del bien práctico supremo así: «El propio yo, la familia, la ciudad, el Estado, el mundo entero actual de los seres

vivos terrestres y aún del tiempo futuro». Pues bien, en esta esfera quien sobra es el «propio yo» que es, precisamente, a quien se imputa la causación de ese bien práctico supremo. Por otra parte, no es por el principio de adición del bien por lo que se constituye dicha esfera sino porque se trata de áreas convivenciales que plantean problemas ineludibles al propio yo y —con ellos— el deber de solucionarlos.

Por último, este bien ético es el fin justo, pero no «el fin justo de la vida» como quiere Brentano. En cuanto cada cual se pone su fin, no hay fin justo de la vida, sino fin justo para la conducta humana.

6

El positivismo social.—Que los usos sociales cumplan una «función» relativa a la solución de los problemas de la convivencia no les da categoría ética. Entendámonos; la lógica ética se encuentra en los problemas de la convivencia y, por tanto, en los «problemas sociales», pero la ética no es un producto social, sino un producto de la razón. Antes bien, son los hábitos sociales, los que deben ser cuestionados desde la perspectiva de la lógica del deber ser. El deber ético no es consecuencia del uso social sino que es éste el que debe racionalizarse en orden al bien ético. El uso social es una «naturaleza» más.

El uso social proporciona, ello es obvio, un «status» social y, por tanto, una solución a determinados problemas de la convivencia, pero la pregunta ética interroga a ese «status», respecto de la «comunidad mejor».

Preciso es, si se acepta nuestra perspectiva, estar apercebidos para no caer en el peligro del sociologismo ético. El sociologismo entrevió el problema, pero lo planteó desde la base del dato social con la lógica aspiración de hacer de la moral una ciencia segura como las ciencias del ser.

El problema del conocimiento ético arranca de la libertad humana, pasa por la causalidad real y aboca en la «comunidad mejor». La estructura social es no más que un dato de la realidad transformable, a tener en cuenta en el camino hacia el bien ético. Por ello el sociologismo no racionaliza el deber y queda perplejo ante el irracionalismo del uso. La esclavitud, la prostitución, la imposición de los más fuertes, la vigencia de las desigualdades adquiridas, también son hechos o productos sociales que «solucionan» problemas de la convivencia, que cumplen esa «función social», pero no parece que sean «las mejores soluciones» en el orden lógico. Por ello el sociologismo trata de corregir su positivismo con algo

que es pura ortopedia: La heteronomía del uso en cuanto aceptada (Durkheim); la moral abierta del héroe (Bergson); la «amelioration» del orden social (Levy-Bruhl); la «crítica de las mores en una comunidad determinada» (Toulmin).

Juan DAMIÁN TRAVERSO.
Profesor de la UNED.