

FUNDAMENTACION ONTOLOGICA DE LA RAZON PRACTICA*

En la década de los 50, el Profesor de Freiburg Eugen Kink señalaba que la filosofía alemana de esos años se encontraba en el "apremio de un viraje" ("in der Not einer Wende"). Con esto no quería decir que se encontrara ante una aporía (eine Aporie), ante una perplejidad del espíritu humano (eine Verlegenheit des menschlichen Geistes), de la cual pudiera finalmente surgir la irrupción de nuevos y radicales planteamientos de cuestiones, de una revolución en el modo de pensar. Tampoco quería referirse con ello a la "tragedia histórico- espiritual de Europa" (die geistesgeschichtliche Tragödie Europa), ni a entonaciones nihilistas del espíritu de esa época (die nihilistische Tonung des Zeitgeistes). La filosofía, precisamente porque comprende un tiempo en su pensar, no puede ser nunca la *mera* expresión de una época, no es nunca un *síntoma* de una cultura ascendente o descendente. La historicidad de la filosofía (precisamente porque el pensar filosófico *fund*a las edades del universo y troquela para siglos la idea del ser) tiene un ritmo distinto y más lento que el referido cambio de las "Weltanschauungen", del Estado o de los sistemas económicos que forman el contenido de la llamada "Historia Universal". Pero, ese *fundar*, que sostiene y aclara el "Dasein" humano, es solamente posible para la filosofía si su pensar está cerca del ser mismo, *de su fundamento ontológico*.

Pues bien, ese "*apremiante viraje*" en que la filosofía alemana se encontraba en los años 50 era caracterizado, por el citado profesor, como "la situación histórica de una experiencia ontológica aún no conceptualizada"

(*) Ponencia presentada al Congreso Internacional sobre "La actualidad de Kant en la Filosofía del Derecho" Universidad de Murcia, 20-23 marzo 1985.



("die geschichtliche Situation einer noch unbergriffenen ontologischen Erfahrung").

El último gran pensamiento ontológico-conceptual, dentro del ámbito de la filosofía alemana, fue el sistema de Hegel. En él se pensó hasta sus últimas consecuencias qué es una cosa, qué es una cualidad, qué la esencia, qué la realidad y la posibilidad, qué el todo de las cosas, qué la entidad suprema de todos los entes, qué la esencia de la verdad.

Kierkegaard, y sobre todo Nietzsche son heraldos de una nueva experiencia ontológica, aunque se muestran impotentes para acuñar en conceptos sus presagios acerca del ser. Ambos pensadores pasan generalmente como los "despertadores" de un nuevo sentimiento de la vida, de una más profunda revelación de la existencia, como los descubridores de la "interioridad" ("Innerlichkeit") o de la "*bondura dionisiaca de la vida*" ("dionysischen Lebensgrundes").

Más tarde, con la fenomenología de Husserl y Scheler se operó un nuevo cambio de dirección hacia las cuestiones centrales de la filosofía. Con Heidegger vuelve el pensar a la cuestión fundamental que dominó el filosofar de Occidente en sus comienzos históricos, a la interrogación por el ser. Una vez más la filosofía alemana contemporánea va a considerar como su principal tarea la "*ontología*".

Sin embargo, a partir de los años 75-80 vuelve a producirse, en el panorama filosófico alemán, un nuevo *viraje*. Este *viraje* es ahora de retroceso y va dirigido, desde un punto de vista general, a recuperar lo recuperable del pensamiento kantiano, pero, sobre todo, muy especialmente centra esa "recuperación" en los temas kantianos referidos a la *moral* y al *derecho*..

Señalaba Juan Cruz, "Se reivindica aquello que está perdido, amenazado o desposeído: si está perdido, para recuperarlo; si amenazado, para defenderlo; si desposeído, para rehabilitarlo" (J. Cruz Cruz "*Reivind. de la Razón Práctica*", en *Persona y Derecho*, n.º 9, 1982, p. 181).

Por tanto, reivindicar el conocimiento práctico, reivindicar la razón práctica equivale, en esta nueva dirección, a recuperarla, defenderla y rehabilitarla de las corrientes actuales del pensamiento, sobre todo sociológico-político, que han ido poco a poco desposeyéndola de su propio fundamento.

Este viraje que va de las *cuestiones ontológicas* a las *cuestiones prácticas* es en sí mismo un viraje sintomático, que revela, a mi modo de ver, que como la ontología no estaba sostenida por una *autorrevelación válida* del ser, y como además se encuentra, en este viraje histórico, en una situación tal



que para esa creciente aurora del ser falla aún el lenguaje del pensamiento, faltan todavía los *conceptos*, precisamente por esto, la idea misma de una ontología tiene que resultar problema en un sentido mucho más radical que hasta ahora.

Esto significa que el pensar filosófico tiene que volverse expresamente hacia la *fente* oculta de la cual, por lo demás, vive; tiene que considerar explícitamente la experiencia que hace posible todo proyecto de pensamiento. Y sólo con tal reflexión atenta, que piensa la relación que el pensamiento tiene con el ser mismo, conseguirá la ontología, y por ende, la filosofía práctica, ese planteamiento más hondo que hoy necesita.

La ontología se ocupa del ente en cuanto tal. Ahora bien, ¿cuándo, dónde y cómo, nos sale al encuentro este "ente en cuanto tal"? No lo establecemos, más bien lo conocemos antes de todo establecimiento. El ser del ente de lo real que nos circunda, el que somos nosotros mismos, no lo llegamos a conocer a posteriori, por experiencia; al contrario tenemos que conocerlo ya antes para poder "experimentar" cosas, animales, plantas, hombres, etc., como entes. Por tanto, la *comprensión del ser* (das Verstehen von Sein) es el familiar saber *primigenio* en el cual ya estamos y permanecemos, es, por qué no, la luz original de nuestro espíritu.

Y es, en esa luz original de nuestro espíritu, en esa comprensión del ser donde pensamos que hay que buscar el fundamento, no ya de toda ontología, sino sobre todo, es ahí donde hay que situar el fundamento de todo *lo práctico*.

Se ha dicho que la filosofía, cuando convierte lo obvio en cuestionable, es reflexión ontológica. Esto quiere decir que la filosofía es la aprehensión mediante el pensar de los pensamientos acerca del ser que, por lo demás, nos dominan con el poder de lo natural y obvio. ¿Qué clase de pensamientos son éstos? Por razones profundas, que por tiempo aquí no pueden ser discutidas, los pensamientos en los cuales el hombre comprende el ser del ente de lo real son de cuádruple especie, y como es sabido, a esa cuádruplicidad se ha llamado la cuádruple dimensión trascendental del ser, que ya en la antigüedad se centraba en la interna relación del ens-unum-bonum-verum.

I I

Un ser es tanto más perfectible cuanto más independiente es de la materia. Por ello, hay para la naturaleza racional una exigencia de perfección,



mediante el conocimiento de la verdad de las cosas y la realización del bien. El hombre necesita saber de dónde viene y a dónde va; es decir, necesita conocer su último fin. Mediante su *inteligencia* el hombre deviene conocedor del último fin. Hay, en consecuencia, una primacía del logos sobre la praxis; es la contemplación que hace posible la acción. Cuando en pleno florecimiento de la democracia ateniense se levanta la voz de Sócrates, es para afirmar la primacía de la razón; ésta es el principio de la moral socrática y ésta supuso una revelación dentro del mundo griego. Más tarde, también lo pensaron los mejores siglos de la cristiandad medieval. Y si los hombres, reconocen, admiran aún hoy día a los solitarios es porque saben que su lección gravita en cierto modo sobre la sociedad. "Así, la soledad es la flor de la sociedad", como afirma J. Maritain en "*Tres Reformadores*" (p. 147).

El hecho de que nuestra naturaleza es una naturaleza herida (desfalleciente al entender de Hauriou), es algo familiar a la inteligencia cristiana. No lo es para otras inteligencias y precisamente el desconocimiento de este hecho es lo que hace incompleta la ética.

La más alta perfección del hombre es su *inteligencia* y es ella la que constituye su nobleza y su radical distinción respecto de los demás seres; esta *inteligencia* que está hecha del sentido de las proporciones se mide en el ser y no alcanza su reposo sino en tanto conoce el ser.

La filosofía es siempre racional porque es *ontológica*. En el centro mismo de toda filosofía verdadera está el ser. Si ella ha de ser objetiva, ha de medirse en el ser. Sin embargo, desde Kant se desconoce a la *inteligencia* la capacidad para llegar al centro mismo de las cosas, limitando su objeto al mundo de la pura apariencia fenoménica.

La sensibilidad ("sinnlichkeit"), el intelecto o entendimiento ("Verstand") y la razón ("Vernunft") referida a la *inteligencia* humana en cuanto intenta unificar una multiplicidad refiriéndola a un principio incondicionado, esto es, a Dios, (¡si es que existe!), son en el plano teórico los ejes sobre los que se asienta todo el pensamiento kantiano. Ahora bien, lo esencial de la doctrina viene dado por la primerísima distinción que entre *sensibilidad* y *entendimiento* realiza Kant en las últimas líneas de la Introducción a la *K.r.V.*

Expresamente, la distinción es fijada y formulada por vez primera en la "*Dissertación*" de 1770. La argumentación es dirigida contra Wolf en primer término; pero, de inmediato, Kant especifica su separación del racionalismo cartesiano y del empirismo humeano con el fin (—superando la actitud



idealista que hasta entonces continuamente había arrastrado consigo un residuo de idealismo—) de concluir y rematar las posibilidades contenidas en la actitud idealista. Si bien este intento de superación resultará insatisfactorio para la lógica dialéctica hegeliana, sometida a su vez a revisión crítica por la "Kritische Theoria".

Esta actitud había puesto el acento, la base de todo razonar filosófico, sobre la *intuición del yo*, sobre la convicción de que los *pensamientos* nos son más inmediatamente conocidos que los objetos de los pensamientos.

Como señala muy acertadamente, Juan Cruz Cruz, en su magnífica obra "*Intelecto y razón*", Kant, aceptando en parte el empirismo, otorga la función receptivo-intuitiva a los sentidos, y, asumiendo también en parte el racionalismo, explica todo el proceso cognoscitivo como una unificación: "Todo nuestro conocimiento empieza por los sentidos; de aquí pasa al entendimiento (Verstand) y termina en la razón (Vernunft)" (K.r.V., B. 355). El *entendimiento*, que constituye la experiencia, unificando la materia intuitiva según categorías, toma sobre sí parte de las tareas que anteriormente correspondían a la "*ratio inferior*". En cambio, la *razón*, conoce las ideas y forma conceptos metafísicos, obtiene conocimientos sintéticos a partir de conceptos, asume así funciones que antes se atribuían a la "*ratio superior*". En definitiva, el binomio sobre el que descansaba el pensamiento clásico, "*ratio superior*" - "*ratio inferior*", "*razón* - *intelecto*", es ahora sustituido por el binomio "*entendimiento-razón*".

Kant niega cualquier participación del entendimiento en la razón, pues de haber tal participación la razón conformaría constitutivamente al entendimiento, en cuyo caso, al tender la razón hacia el ser mismo, el conocimiento no quedaría limitado a la apariencia, sino que llegaría a la esencia en sí. La razón teórica, privada de intuición intelectual se hunde totalmente en el entendimiento. Su uso, por tanto, no es constitutivo, sino a lo sumo "*crítico*".

Una tal actitud idealista, rematada magistralmente por Kant, acabaría definitivamente —y ésta es su hazaña fundamental— con la idea del ser en sí "A partir de Kant —señala el gran neokantiano español García Morente— no se va a poder hablar de "*ser en sí*"; y si se vuelve a hablar de *ser en sí*, será en un sentido completamente distinto del que había tenido hasta ahora. Kant va a esforzarse por mostrar cómo, en la relación de conocimiento, en lo que llamamos ser, es, no un ser "*en sí*", sino un ser objeto, un ser "*para*" ser conocido, un ser puesto lógicamente por el sujeto pensante y cognoscente mismo, como objeto de conocimiento, pero no "en sí" ni por sí,

como una realidad trascendente" (*Lecciones preliminares de filosofía*, p. 228).

Para Kant no son las cosas extra-mentales las que yo conozco, sino aquello que está en mi pensamiento. No es el ser quien determina a la inteligencia, sino ésta a aquél.

I I I

La inteligencia (el "intelecto", el entendimiento en términos modernos que traduce con bastante aproximación el sentido de la "ratio inferior" latina) es regulada por el ser y sus principios y designa la función intelectual de conocer inmediata e intuitivamente los primeros principios del orden teórico y moral, por tanto, versa precisamente sobre los principios universales y evidentes del orden moral, dejando fuera de consideración las determinaciones particulares. A su vez, la voluntad, apeteciendo todo bajo la noción del Bien, ama también al Ser.

La inteligencia conoce primeramente el ser (que es un trascendental y por tanto está por encima de todo límite), y sólo secundariamente, por esa capacidad de reflexión sobre sí, que Santo Tomás discierne a los espíritus, es que ella reflexiona sobre su propio acto de conocimiento (S. Th. I, q. LXXXVII, 9.3 ad. 2). Esto es, la inteligencia humana, colocada en el plano más humilde de los espíritus, no se conoce por su esencia, como ocurre con la Inteligencia en acto puro, sino mediante su acto. La inteligencia en acto puro conoce todas las cosas por su *esencia* y las conoce actualmente; la inteligencia humana conoce las cosas por "*abstracción*", está, pues, en potencia respecto de todas las cosas. Así pues, desde que la *inteligencia* comienza a conocer lo hace apoyándose en el ser como en su fundamento ontológico.

Del mismo modo que la inteligencia nada puede conocer sino bajo la noción del ser, la *voluntad* nada puede querer sino bajo la noción del *Bien*. Así, pues, tanto la inteligencia como la voluntad alcanzan su propia perfección en el ser; la inteligencia conociéndolo, la voluntad realizándolo.

La ética, por tanto, en cuanto es la regulación de la conducta humana, tiene también como fundamento al ser. Por ello tiene razón Julián Marías cuando dice, refiriéndose a la ética de Aristóteles: "La ética es la ontología del hombre" (*Historia de la Filosofía*, Rev. de Occidente, p. 73). El fin del saber moral es la consideración de la conducta humana, del fin último de la vida humana y de aquellas cosas conducentes a dicho fin.



El ser es esencialmente coextensivo con el concepto de inteligencia. Cuanta más riqueza ontológica hay en un ser tanto más inteligible es: "Unumquodque autem in quantum habet de esse, in quantum est cognoscibile" (S. Th. I. q. XVI, a. 3). El ser en tanto es inteligible (y todo ser lo es en cierta medida, a saber, en la medida en que es) es el término natural de la inteligencia. La verdad del ser constituye la perfección de la inteligencia.

Por tanto, así como el ser es cognoscible, en la medida en que es, así también es apetecible en la medida en que es capaz de satisfacer el apetito racional. El objeto de la inteligencia es el ser como verdadero; el de la voluntad es el ser como bueno. Todo ser es bueno y capaz de mover el apetito racional.

La intuición primordial del ser y de los primeros principios gobierna toda la vida especulativa. Y es en virtud del prestigio mismo del ser que los primeros principios imponen su autoridad a la inteligencia. El ser existe en las cosas, éstas son la realización del ser pero gracias al principio de identidad salvamos la diversidad que existe entre ellas y a la par nos muestra lo que cada una de ellas es y el lugar que ocupa en la jerarquía del ser. Por eso, junto a la primera intuición intelectual del ser, nuestra inteligencia descubre que cada cosa es lo que es y no es lo que son las demás.

Nuestra inteligencia es naturalmente *realista*. La exigencia fundamental de la inteligencia es *ser conforme a lo real*, por ello se puede afirmar que esta conformidad de la inteligencia con lo real es la verdad misma.

Ahora bien, la inteligencia humana, que alcanza su propia perfección dividiendo en cierto modo todas las cosas, se coloca ante una situación de humildad para reconocer ante sí la presencia de algo que tiene un valor ontológico, por muy pequeño que este algo sea. Y esto es lo que constituye un verdadero escándalo para el idealista. Para él la inteligencia humana se basta a sí misma; es una inteligencia orgullosa y autosuficiente que rehusa continuamente medirse con el ser.

Cuanto más ser tiene una cosa, tanto más inteligible es; es por ello que el puro gozo de conocer se acrecienta en la medida de la luminosidad del objeto conocido. Y lo mismo cabe decir del orden práctico, ya que la voluntad nada obra sino en vista de un fin, el cual especifica en acto; cuanto más noble es este fin más noble es su acto.

La inteligencia en acto y el inteligible en acto son una misma cosa. Entender es la perfección y el acto del ser inteligente. Cuando este ser entiende



algo (y sabemos que entender es penetrar en lo íntimo de las cosas) entonces no sale fuera de sí; su acción no es trascendente sino inmanente.

Todo acto es especificado por su objeto. El acto de entender es también especificado por su objeto; es decir, es especificado por la forma inteligible, que es el principio de la operación intelectual; de suerte que cuanto más noble es la forma inteligible, tanto más elevado es el mismo acto de entender.

En base a lo expuesto para la filosofía tradicional la inteligencia es absolutamente más noble que la voluntad. Una y otra consideran al ser inmaterialmente; sólo que la *inteligencia* considera al ser en su *pura razón inteligible*, mientras que la *voluntad* lo considera como *apetecible y realizable*. Todo ser es verdadero y bueno, por eso puede actualizar estas dos potencias que son inteligencia y voluntad. El bien de la primera es el ser como verdadero, el bien de la segunda es el ser como bueno y capaz de mover su apetito.

Hay por tanto una precedencia de la inteligencia sobre la voluntad; nada podemos obrar que no tenga su origen en la inteligencia. Pero claro está que al afirmar la primacía de la inteligencia sobre la voluntad lo hacemos colocándonos en el plano de las puras esencias metafísicas, o sea, considerándolas absolutamente, "*secundum se*" (S. Th. I. 1. LXXXII, 2.3.). La inteligencia pues, no sólo ejerce su supremacía en el dominio que le es propio, o sea en el del conocimiento especulativo, sino también en el orden práctico: "La rectitud de la acción supone el conocimiento recto", afirma Maritain, en "*Tres Reformadores*", (p. 58).

Con todo, si dejamos de considerar a la inteligencia y a la voluntad en sí mismas y las consideramos respecto a las perfecciones que ellas pueden alcanzar, el orden se invierte. La *inteligencia* apunta al otro en tanto que otro, en el que la inteligencia alcanza su vida propia y su gozo. La voluntad apunta al bien del sujeto y solamente se ocupa de ese bien. "Cada una en su orden tiene la preponderancia; la una absolutamente hablando y para conocer, la otra bajo cierta relación y para obrar", dirá Maritain (op. cit., p. 61).

I V

El apetito racional que es la voluntad, tiene su raíz en el conocimiento; la regla próxima de todo acto moral es la razón. La voluntad, potencia ciega de suyo, obra iluminada por la razón y ella es movida a su operación propia por el bien conocido. La inteligencia apetece naturalmente el ser, la voluntad tiende al bien (que es el ser como apetecible) como a su fin propio.



Naturalmente lo que coloca al hombre por encima de los animales es, precisamente esa capacidad de deseo y de amor, que es sólo patrimonio de la naturaleza dotada de razón. La perfección de la vida animal es el apetito sensitivo; es éste quien ha impuesto su límite estricto a la vida animal. La naturaleza racional, pudiendo conocer el bien, está, al mismo tiempo, dotada de libertad.

Lo "*contingente libre*", objeto propio de la razón práctica, enfocado desde el punto de vista universal, evidencia las razones universales y necesarias, es decir, bien los principios primeros del orden moral, o bien las conclusiones que se deducen científicamente de ellos. Pero a su vez, y desde un punto de vista particular considera las aplicaciones universales en los casos concretos de cada *contingente libre*. De este doble enfoque hemos de deducir, con el Prof. Juan Cruz ("*Reivindicación de la razón práctica*", en "*Persona y Derecho*", n.º 9, EUNSA, Navarra, 1982, p. 183), que el "*intelecto moral*" versa precisamente sobre los primeros principios universales y evidentes del orden moral, dejando fuera de consideración las determinaciones personales. La "*razón moral*" que se articula científicamente como Ética, se refiere a las conclusiones que se deducen de tales principios; conclusiones que figuran como leyes universales e inmutables y que no descienden a la individualización última y concreta de lo contingente libre.

Unas últimas palabras a modo de conclusión :

1.º El ser es una noción primera: por lo tanto es indefinible. El obrar es, igualmente, una noción primera y por ende también es indefinible.

Ahora bien, el dato de la indefinibilidad no puede ser superado mediante el recurso a la existencia de una Lógica trascendental entendida como ciencia capaz de establecer a priori, con independencia de toda experiencia, sus propios objetos, no resuelve sino que más bien contribuye a ampliar aún más la escisión producida en el seno de la verdadera naturaleza del "*conocer*" y de la verdadera "*metafísica*" entendida como "*ciencia de lo real*".

Naturalmente esta escisión en el seno de la *razón especulativa* implica una escisión semejante en el interior de la *razón práctica*. Esta deviene a mera *razón técnica* (productiva), incapaz de encontrar una base racional para la determinación y fundamentación de los contenidos éticos que deben regir la acción humana —y que tiene su sede en la libertad del hombre—, o mera *razón dialéctica*, constituida por puras instancias regulativas —nuevamente formales— de esta praxis, igualmente incapaz de aportar una base real para



la configuración e implantación efectiva de un orden social basado en la libertad y la justicia.

2.º En el orden del conocimiento, todo ser es cognoscible en la medida en que es, en el orden del obrar, todo ser obra en la medida de su ser. Es por una sobre-abundancia por la que el ser tiende a obrar. Hay, por tanto, también una precedencia ontológica del ser sobre el obrar: "operatio sequitur esse".

3.º Cuando decimos operación del ser, decimos al mismo tiempo plenitud del ser que tiende a darse y a manifestarse. Cuando hablamos del bien y del mal en las acciones debemos hacerlo como al hablar del bien y del mal en las cosas, pues, en efecto, cada cosa posee tanto bien cuanto posee de ser: "bonum enim et ens convertuntur".

4.º Del mismo modo cabe hablar respecto de las acciones morales: ellas tienen tanta bondad como ser. Cuando a una de ellas les falta algo de lo que se quiere para la plenitud de una acción propiamente humana, decimos que es mala. La bondad moral de una acción se le atribuye por su conformidad con la recta razón o con la ley, que es, por lo demás, la razón sin los límites de la particularidad.

5.º El mismo papel que desempeñan las primeras nociones en el orden especulativo, lo desempeña la noción de fin en el orden práctico. Aquéllas no admiten demostración alguna y por lo tanto imponen inmediatamente su evidencia a la inteligencia, que resuelve todas sus demostraciones en dichas nociones.

Del mismo modo la voluntad no puede rehusarse al último fin, de suerte que nada apetece sino ordenándolo a ese fin último. Por ello afirma la doctrina tradicional que la beatitud es a la voluntad lo que los primeros principios son a la razón. Existe una ordenación necesaria de la voluntad al fin último o sea a la beatitud, al Bien Absoluto, capaz de colmar plenamente su deseo, de suerte que en su posesión alcanza su perfección.

6.º A un conocimiento perfecto del fin sigue lo voluntario en sentido estricto; a un conocimiento imperfecto del fin sigue lo voluntario según una razón imperfecta. Pero sólo lo voluntario según su razón perfecta es patrimonio de la naturaleza racional. Por eso Santo Tomás dice retomando una expresión de Aristóteles que la beatitud será el premio de las acciones virtuosas.

7.º Así pues, la función de la razón práctica es directiva del acto hu-



mano hacedero y su verdad depende de nuestro modo de ser y de querer; en ella la verdad es la adecuación del juicio directivo de la acción con la voluntad recta del fin. La voluntad en esta su función práctica se convierte en el argumento de nuestra vida y si aquélla es recta, también lo será ésta.

ANGELES LÓPEZ MORENO

Departamento de Derecho Natural
y Filosofía del Derecho