

RAZÓN PRÁCTICA Y EDUCACIÓN MORAL (SCHILLER, RAWLS, SEARLE)

Practical reason and moral education (Schiller, Rawls, Searle)

Teófilo RODRÍGUEZ NEIRA

Departamento de Ciencias de la Educación. Universidad de Oviedo. C. Aniceto Sela, s/n. 33005 Oviedo. trneira@correo.uniovi.es

Fecha de aceptación definitiva: marzo de 2002

BIBLID [(1130-3743) 13, 2001, 161-185]

RESUMEN

Este artículo presenta alguna de las alternativas que se han ofrecido para explicar los juicios y los comportamientos morales. No siempre se han utilizado los mismos criterios ni se han defendido las mismas interpretaciones. Si no tenemos resueltos estos problemas, la educación moral carece de sentido. Al prestar atención a la razón práctica, se ve en ella, más allá del formalismo kantiano, el verdadero fundamento de la educación moral.

Palabras clave: razón práctica, moral, ética, comunidad, educación moral.

SUMMARY

This essay presents some of the alternatives which have been offered to explain moral judgments and behaviours. The same criteria have not always been used nor the same interpretations have been defended. If we have not got these problems solved, moral education lacks all sense. When we pay attention to practical reason, we see in it, beyond kantian formalism, the real basis of moral education.

Key words: practical reason, moral, ethics, community, moral education.

El proceso valorativo no es simplemente un epifenómeno o superestructura, una mera adición al orden económico, sino un aspecto del cambio social en todos aquellos de sus ámbitos en donde se ha deseado una modificación de la conducta (Mannheim, 1975, 29).

1. INTRODUCCIÓN

La naturaleza de los juicios morales, las propiedades de la razón práctica y las posibilidades educativas, las características de la facultad mediante la cual formulamos los criterios de lo que consideramos bueno o malo han sido debatidas desde los tiempos más remotos. Aristóteles hizo ya, en su época, una profunda revisión de los planteamientos socráticos. Algunas de sus observaciones más precisas sobre las peculiaridades de la razón práctica están contenidas en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. Consideraba que Sócrates «se equivocaba cuando decía que la virtud era una ciencia; pero tenía razón cuando afirmaba que no puede darse virtud sin saber... Así, Sócrates creía que las virtudes eran razones (pues pensaba que toda virtud era conocimiento); pero nosotros decimos que van acompañadas de razón» (Aristóteles, 1985, 289, VI, 1144 b).

Desde entonces, como es sabido, la cuestión no ha dejado de ser discutida y reiteradamente formulada. Los grandes pensadores de todos los tiempos han vuelto sobre esos problemas y han dejado constancia de sus propuestas. El simple título de sus escritos más valiosos acerca de la ética y de la moral indican de una manera directa la preocupación por adoptar una postura determinada sobre estos temas: Espinoza, *Ethica ordine geometrico demonstrata*; Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*; Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*; Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik...*; Moore, *Principia Ethica*, etc. Necesariamente, una materia sobre la que se han vertido tantas páginas, sobre la que se han manifestado opiniones de autoridades intelectuales por todos reconocidas, tiene que ser abordada con cautela y orientada hacia aspectos particulares, que, desde posturas recientes, faciliten el acceso a ciertos rasgos significativos. Se ha perseguido este propósito a través de algunos pasos concretos:

1. Es posible observar que, durante la primera mitad del siglo xx, se adoptaron concepciones encaminadas a reformular todo el fundamento epistemológico de las teorías clásicas. Cumplió este cometido el «positivismo lógico», el Círculo de Viena. Y, como es de suponer, las interpretaciones de la ética y de la moral fueron sometidas a crítica. Los representantes de esta corriente, Moritz Schlick y Stevenson, sobre todo, dejaron constancia de teorías que cuestionaban todos los planteamientos anteriores referidos al mundo de los valores y al de los juicios acerca del bien o del mal. Se añadió a ellos, con posterioridad, el conductismo, orientaciones de tipo psicológico y otras alternativas que se han repetido con frecuencia... Conviene asomarse a estas formas de entendimiento radicales, a interpretaciones que niegan a la moral toda autonomía e independencia gnoseológica. De este modo,

se podrán contrastar y contraponer a otras de signo contrario y conseguir que los perfiles de cada una resulten destacados y perfectamente señalados.

2. El segundo momento, como se acaba de indicar, tiene que estar orientado hacia las concepciones opuestas, hacia aquellas que han visto en el mundo axiológico, en la razón práctica, en los valores estéticos y morales, el factor por excelencia del desarrollo humano. La figura que mejor representa esta alternativa es, sin duda, Friedrich Schiller. La razón práctica se convierte, con él, en rectora de la excelencia humana, del progreso y de la dignidad del hombre en el mundo. Precisamente, se ha buscado esta confrontación para que las posturas resulten destacadas unas frente a otras. No se pretende hacer una historia de la ética o de la moral ni analizar exhaustivamente ninguna de las corrientes que se proponen. Además, para perfilar características y propiedades que se han visto en los actos morales y en las conductas éticas, se incorpora a Rawls y a Searle. ¿Por qué estos autores y no otros, internacionalmente difundidos, autoridades reconocidas en este campo: Rorty, Tylor, MacIntyre, Tugendhat, Carr, etc.? La razón es sencilla: Rawls ha ejercido una gran influencia en la política, en la sociedad, en el ordenamiento de la convivencia, y dedica a «la bondad como racionalidad» un capítulo denso de su obra principal. Sus observaciones son dignas de ser atendidas y han merecido estudios amplios, estudios que han repercutido en muchos intelectuales y propuestas de actualidad. Searle, independientemente de su categoría y de sus trabajos directamente vinculados a la razón práctica, a las razones para actuar, ha hecho análisis sobre la estructura de la acción que deben ser recordados. Su obra: *Minds, Brains and Science*, cuyos méritos han sido generalmente reconocidos, reseña propiedades de los procesos cognitivos y de los actos humanos que, desde nuestro punto de vista, enriquecen el conocimiento sobre estos temas y ayudan a destacar aspectos para poder definir con claridad los enunciados éticos y morales.

3. Después de presentar algunas corrientes y concepciones contrapuestas, no todas las que merecen ser tenidas en cuenta, es imprescindible establecer la posibilidad y naturaleza de un orden axiológico. También habrá que reseñar los juicios éticos y su estructura para diferenciarlos de los juicios científicos. Esta labor permanecerá abierta. Pero es imprescindible clarificarla para poder optar por alguna propuesta en el campo de la educación moral sin que percibamos que todo lo que se refiere a ese ámbito se desenvuelve únicamente en el terreno de las buenas intenciones y de los panegíricos.

4. La última parte, sumaráisima, está dedicada a extraer algunas conclusiones educativas. ¿Qué se puede hacer en las escuelas y en la enseñanza? La respuesta no puede ser escueta y elemental. Necesita ampliaciones que ahora no podrán extraerse en toda su extensión. No obstante, si se mantienen las consideraciones anteriores, quienes se interesen por estos temas pueden encontrar en ellas motivos suficientes para tomar decisiones claras e inequívocas.

Cada uno de los puntos está pensado en función del resto de los aspectos que se van reseñando. El hecho de acudir a la presentación de posturas contrarias puede inducir a confusión. No obstante, este recurso, si se mira con detenimiento, facilita la visión de cada una de las interpretaciones y la toma de posición con respecto a las posturas que se deban adoptar.

2. EL POSITIVISMO LÓGICO, EL CONDUCTISMO Y LA NEGACIÓN DEL VALOR AUTÓNOMO DE LA MORAL

Si nos acercamos al siglo xx, omitiendo deliberadamente épocas cruciales de la historia del pensamiento ético, si nos aproximamos a aquellos momentos en los que se debatió la necesidad de una nueva justificación del discurso científico y una nueva delimitación de sus posibilidades (prescindiendo deliberadamente de otros planteamientos no menos decisivos y profusamente difundidos), nos encontramos con una radicalización del conocimiento y una exaltación de la ciencia que tiende a suprimir cualquier otra forma de saber. Estas concepciones tuvieron su aplicación al campo de la moral por obra de autores como los ya citados: Moritz Schlick y Stevenson. *Fragen der Ethik*, perteneciente al primero, fue publicada en 1930. La interpretación de la ética desde el punto de vista positivista ha encontrado en ella una referencia obligada y una de sus más decisivas e inequívocas manifestaciones. Si la ética, considera, es una rama del saber que presenta y desarrolla problemas con sentido y, en consecuencia, problemas que tengan solución, entonces la ética es una ciencia como el resto de las ciencias comúnmente admitidas. De lo contrario, si se aleja del esquema científico, carecerá de consistencia. En realidad, toda solución correcta de problemas se concreta en un sistema de enunciados verdaderos, «y un sistema de proposiciones verdaderas acerca de un objeto constituye precisamente la “ciencia” de ese objeto». Ese sistema de proposiciones representa un conocimiento, sólo un conocimiento cuya exigencia esencial es ser un conocimiento verdadero. La ética, por lo tanto, como la ciencia, es pura y fundamentalmente teórica. Los investigadores de la ética sólo deben preocuparse por elaborar soluciones correctas. La aplicación práctica, en caso de que sea posible, «no corresponde al dominio de la ética». Un investigador de la ética, como en cualquier otra disciplina, está movido únicamente por intereses cognoscitivos. La preocupación máxima de su actividad está orientada a la conquista del conocimiento y de la verdad. El mayor peligro que pende sobre él se encuentra en la amenaza de convertirse en moralista, predicador o profeta. En este caso, los sentimientos, las esperanzas, temores y deseos pueden infectar la objetividad y hacer imposible una investigación equilibrada. Ciertamente, el investigador y el moralista pueden ser la misma persona; pero estas dos finalidades no pueden servirse a la vez y bajo el mismo respecto. «Quien mezcla ambos problemas, sentenciará Schlick, no resolverá ninguno».

Las valoraciones son hechos que existen «en la realidad de la conciencia humana». El carácter de normativa, que acostumbran a otorgarle los pensadores, no impide que sea considerada como una ciencia fáctica. En cualquier caso, la ética, desde este punto de vista, sólo «tiene que ver con lo real», no con lo «que debe ser». Esta realidad, por otra parte, es de naturaleza puramente psicológica. El análisis y estudio de los motivos y leyes de la conducta humana y, por lo tanto, de la conducta moral, es un asunto exclusivamente psicológico. La educación moral, si mantenemos esta posición, deberá estar regida por reglas y normas que procedan de este campo. El conocimiento de los motivos y las leyes de la conducta es el que nos puede facilitar los criterios para poder intervenir en cualquier tipo de comportamiento.

Mario Bunge matiza la posición de Schlick y divide el desarrollo de la ética en tres ramas: 1) La ética descriptiva, o ética psicosocial, ciencia de la conducta considerada como fenómeno psicosocial; 2) la ética normativa o ética teórica, ciencia de la conducta deseable en cada contexto; y 3) la metaética, o filosofía de la ética científica, consideración filosófica de la ética científica. «El que alcancemos a ver esta nueva ética depende de la seriedad con que los éticos tomen a la ciencia y los científicos consideren sus problemas morales» (Bunge, 1976, 65).

Hacia posiciones distintas, matizadas desde una orientación positivista personal, se orientan los análisis de C. L. Stevenson. La bondad de algo, para este autor (de acuerdo con las observaciones que hiciera Moore), no es verificable sólo mediante el método científico, es decir, «el método científico no es suficiente para la ética», ni la ética debe ser psicología. «Siempre hay, indudablemente, confiesa, algún elemento descriptivo en los juicios éticos, pero eso no es todo, de ningún modo. Su uso más importante no es indicar hechos, sino *crear una influencia*. En vez de describir meramente los intereses de la gente, los modifica o intensifica. Recomiendan el interés por un objeto, más que enunciar que ese interés ya existe» (Stevenson, 1965, 273). La opinión está claramente formulada. Sean cuales sean las propiedades científicamente cognoscibles que una cosa pueda tener, siempre resta un debate ulterior acerca de si esa cosa dotada con tales cualidades es realmente buena y recomendable. La razón de esta diferencia consiste en que al preguntar por su bondad, por lo que se pregunta realmente es «por su influencia». El campo en el que se emplean y al que se aplican los términos éticos es el de «la complicada interacción y reajuste de los intereses humanos». Las personas se alaban o recriminan para estimular o desalentar ciertas inclinaciones. Esta función es ejercida por gran número de individuos, entidades, organizaciones y medios que, de ordinario, actúan e intervienen en distintos sentidos. Gracias a estas influencias, algunas de ellas susceptibles de crítica y contrarias al buen juicio, las gentes pueden terminar disponiendo de un conjunto de actitudes y normas comunes. En última instancia, todas estas intervenciones, los enunciados éticos, desde esta perspectiva, «son instrumentos sociales» (Stevenson, 1965, 286).

¿Con qué nos quedamos? ¿Qué camino se puede tomar? ¿Existe algún acuerdo establecido sobre bases firmes que permita optar por una alternativa clara? ¿Han sido perfectamente dilucidadas todas las posibilidades de forma que disfrutemos

de opciones indiscutibles? Nadie se atrevería a dar una respuesta afirmativa a estos interrogantes. Admitimos sin dificultad que unos actos son mejores que otros, que unos son correctos y otros perversos, que algunas virtudes, la justicia y la solidaridad, por ejemplo, son imprescindibles para que surja una sociedad bien organizada; pero se duda de los mecanismos que desencadenan semejantes conductas, de su especificidad, de su adscripción y dependencia, de lo que las caracteriza y diferencia, de su situación y fundamentación en el terreno de la estructura personal; se duda, además y principalmente, sobre el modo más apropiado para intervenir educativa y moralmente en las nuevas generaciones. La verdad es que hasta que no se haya tomado una postura en la determinación de la naturaleza de los actos y de los juicios éticos, hasta que no logremos situarlos en la dimensión que les corresponde, las prácticas de educación moral siempre estarán sometidas a discusión.

Para dejar constancia de los desacuerdos en estas cuestiones, sin olvidar la influencia de Piaget y Kohlberg tan minuciosamente estudiados y aplicados desde el punto de vista pedagógico, podemos recordar que en el año 1971 se publicó un libro de Skinner, verdaderamente polémico, como muchos de los suyos. *Beyond freedom & dignity—Más allá de la libertad y la dignidad—* es una obra que intenta desbaratar todo planteamiento ético referido a la autonomía de la conciencia, a la fuerza de la razón o a la visión de unas facultades superiores dotadas de capacidades cognoscitivas suficientes para orientar por sí mismas la conducta y la vida de las personas.

Las conductas clasificadas como buenas o malas, se decía allí, y correctas o incorrectas, no lo son a causa de la bondad o la maldad, o de un buen o mal carácter, o de un conocimiento de lo que es correcto o incorrecto; se deben a contingencias que implican una gran variedad de reforzadores, incluidos los reforzadores verbales generalizados de «¡Bien!», «¡Mal!», «¡Correcto!», «¡Incorrecto!» (Skinner, 1986, 108).

Los refuerzos son circunstancias y situaciones ambientales, actos y conductas concretas dirigidas hacia los demás, que moldean la conducta y la orientan en direcciones que hacen posible la experiencia del bien y del mal. Estas disposiciones, por lo tanto, son creaciones incorporadas a la vida personal. Muchas prácticas de tipo social consideradas como bienestar, como comportamientos éticos son, en realidad, expresiones del control que unas personas o medios ejercen sobre los demás.

La propuesta de Skinner implica un rechazo a todas las pretensiones encaminadas a otorgar al bien o a lo que se considera como bueno algún valor autónomo, alguna consistencia interna, alguna propiedad que lo convierta en un conjunto de cualidades que, al ser aplicadas a los actos, los transforma en hechos de una categoría especial. Tampoco es el bien un concepto de la razón o un esquema de la conciencia. Ciertamente, aquello que un conjunto de personas considera como bueno es un hecho real. Es real en el sentido de que, en efecto, así es como conciben las personas que son sus actos. Pero esta realidad es fruto de lo que los miembros de un grupo determinado han considerado como «reforzante» para ellos. Y esta condición, a su vez, procede de su dotación genética, o de las contingencias naturales o

sociales a las que han estado sometidos. Cada grupo y cada cultura tienen sus propios conjuntos de bienes. Es posible, incluso, que lo que se acepta como bueno en «una cultura no lo sea, en cambio, en otra» (Skinner, 1986, 121). El comportamiento humano es el resultado de una serie de factores que, adecuadamente controlados, permiten hablar de una verdadera tecnología de la conducta. Cuando se hacen cambiar adecuadamente los mecanismos de intervención, cambia todo lo que se hace y el sentido que se le asigna o puede asignar.

La presentación escueta y elemental de todas estas teorías nos permite destacar algunas diferencias existentes en la interpretación del orden moral. Hemos visto que los actos morales, en última instancia, son considerados como actos psíquicos, como actos sociales, como instrumentos de convivencia, como actos psicosociales, etc., pero carentes de una naturaleza propia, de unos rasgos diferenciados. Tampoco los juicios morales, cuando se producen, se revisten de notas que los distinguen de los juicios científicos y técnicos. Naturalmente, lo que llamamos educación moral dependerá de la orientación que se otorgue a los actos morales y de la concepción que de los mismos se tenga.

3. RAZÓN PRÁCTICA Y AUTONOMÍA DE LOS JUICIOS MORALES (SCHILLER)

Al lado de todas las teorías que niegan a los actos morales un tipo de realidad propia capaz de hacerlos presentes en el escenario de la vida humana y descalifican cualquier forma de aplicación bajo aspectos de una razón peculiar, existen otras que hacen de las diferencias que les atribuyen motivo de comprensión y los elevan al rango de verdadero patrimonio de la especie. Schiller —lo mismo podemos decir de otras concepciones que se han prologando hasta nuestros días— ha buscado afanosamente la superación del paradigma cientifista, la rotura de su hegemonía y la incorporación de nuevos modelos de aplicación.

Las fuerzas se encaminan ahora hacia la intelección de la actividad artística, hacia el estudio del comportamiento ético y de los valores. La obra artística y moral, la aparición de una razón estética (práctica), distinta de la razón científica y tecnológica, nos sitúan en una esfera irreductible al orden productivo, al económico y al sistema positivista. Las diferencias se pueden descubrir, siguiendo los planteamientos de Schiller, a través de los elementos naturales que intervienen en esta nueva dimensión. En la belleza artística, lo mismo se dirá, analógicamente depurado, de los valores éticos, concurren tres naturalezas: 1) La que pertenece a la realidad física, biológica, al cosmos, al mundo de los fenómenos, de las cosas, de lo que existe con independencia de la participación personal; 2) La naturaleza del medio que «representa», expresa o imita a los objetos físicos. Es la naturaleza que corresponde, por ejemplo, a las palabras, al lenguaje mediante el cual se manifiestan y dicen las cosas y la realidad; 3) Finalmente, la naturaleza del sujeto creador, del artista, sin cuya intervención no puede entenderse el objeto estético. Esta tercera naturaleza, que en otros campos de actividad permanece como oculta, escondida,

refrenada y, en ciertas ocasiones, deliberadamente marginada, surge en la obra de arte y en la conducta ética potenciada y amplificadas. El artista aparece y está presente en su total mismidad. Su intervención no representa algo que otra persona pueda hacer por él. No caben sustituciones ni suplencias. Un objeto técnico puede ser manipulado por cualquiera que disponga de las habilidades necesarias. La obra de arte lleva el sello de la individualidad subjetiva del autor. Lo mismo ocurre con la actuación moral.

Estas tres naturalezas: la naturaleza de lo representado, el medio de representación y el sujeto que representa, el artista que crea la obra de arte, mantienen entre sí una tensión y un enfrentamiento que se resuelve en la creación estética. El papel que les corresponde a cada una de ellas cambia según la actividad que se trata de realizar. La actividad productiva consiste en transformar la naturaleza física, en someterla y convertirla en objetos de muy diversa condición; la actividad científica interviene en ella para interpretarla; la actividad estética deja a la naturaleza en estado puro. Lo representado se encuentra allí, en su prístina realidad, sin sufrir ninguna alteración, sin imposiciones. La única manera de que esto se cumpla, considera Schiller, supone trasladar la esencia del arte al dominio de la forma. «Realidad significa aquí, manifiesta, lo efectivamente real, que, en una obra de arte, sólo lo es la materia, la cual debe ser contrapuesta a lo formal o a la idea que el artista desarrolla a partir de ella. La forma es, en una obra de arte, pura apariencia, esto es, el mármol parece un ser humano, pero sigue siendo, en realidad, mármol» (Schiller, 1990, 95).

Este salto a la forma como reino de lo estético proporciona una orientación especial al pensamiento de Schiller, a su visión del arte y de la moral. Se ve obligado, al hacer de la forma un rasgo esencial, a ocultar los elementos materiales y el resto de los factores que con ella concurren. La materia misma, cualquiera que sea la realidad que se le atribuya, tiene que resultar integrada en la forma de tal manera que sea suprimida su apariencia directa, su visibilidad o representatividad. No se puede tratar de una forma carente de todo contenido, situada desde la perspectiva kantiana en el orden trascendental, sino que es una forma en la que se integra sintéticamente la forma del objeto y la forma del sujeto. La belleza es, más bien, «la forma de una forma» (*die Schönheit nur die Form einer Form ist*) (Schiller, 1990, 7).

Para situar el primado de la sensibilidad bajo el de la formalidad estética, Schiller se aprovecha de la distinción kantiana entre razón teórica y razón práctica. Esta distinción desempeñará un papel esencial en el terreno de los valores: en el de los valores estéticos y en el de los morales. Mediante la razón teórica se persigue el conocimiento. Su función es incorporar el orden de los objetos dados al orden de los conceptos y enunciar su concordancia lógica. Los conceptos están referidos necesariamente a la razón, puesto que son la forma misma de su representación. Cuando los conceptos concuerdan con la realidad, sólo cabe enunciarla mediante un juicio, que adquiere la categoría de la necesidad. La belleza no aparece ni puede darse en esta dimensión del conocimiento. Sin embargo, la belleza no es ajena a la racionalidad. Toda la actividad estética es un esfuerzo de la razón. Lo mismo cabe

decir de la actividad ética. Pero si estas actividades no pertenecen a la razón teórica, si no se dejan representar bajo la forma de los conceptos, sólo puede entenderse su racionalidad en un ámbito distinto, en el ámbito de la razón práctica, una razón en la que concurren como principios concomitantes la voluntad y la libertad:

La razón práctica hace abstracción de todo conocimiento y se ocupa sólo de determinaciones de la voluntad, de acciones internas. Razón práctica y determinación de la voluntad a partir de la pura razón son una misma cosa. La forma de la razón práctica es la cohesión inmediata de la voluntad con representaciones de la razón, es decir, la exclusión de todo principio externo de determinación; puesto que aquella voluntad que no está determinada por la mera forma de la razón práctica viene determinada desde el exterior, de manera material, heterónoma. Así pues, adoptar la forma de la razón práctica o imitarla, significa simplemente: no estar determinado desde el exterior, sino por sí mismo, estar determinado de manera autónoma o aparecer como tal (Schiller, 1990, 15).

Esta decisión de separar la razón teórica y la razón práctica, de atribuirles funciones nítidamente diferenciadas y de someterlas a principios regulativos distintos, es una de las claves para comprender los procesos culturales y humanos por los que han discurrido las conquistas más decisivas de la especie. Belleza, bondad y ciencia adornan la cúspide de la evolución y son los logros perdurables de la humanidad. Pero el marco de la razón en la que cada una se mueve no es intercambiable.

La belleza, al pertenecer a la razón práctica, se desplaza por la misma órbita que la moralidad, que la ética. No significa que belleza y ética, moralidad y obra de arte, sean una y la misma cosa. Si la razón práctica es la razón propia de la eticidad, la belleza, al situarse en ese mismo campo, imita a la razón práctica en su devenir, se mueve dentro de la analogía de la razón práctica. Los principios básicos en los que se funda, el sistema por el que se establece, corresponden a la razón práctica en cuanto dominio esencial de la conducta moral. Sólo se aplican a la obra de arte, como se viene afirmando, bajo la forma de una relación analógica.

La razón práctica, independientemente de la interpretación kantiana, permite introducirse en una clase de saberes inaccesibles a la razón científica. Para la razón científica, los comportamientos y la conducta pertenecen a la categoría de los hechos, como la lluvia, los meteoros, los movimientos telúricos. Y, en cuanto hechos, no necesitan de la belleza ni del bien moral para ser entendidos. Si las conductas humanas son algo más que hechos, si incorporan a su propia estructura la bondad y la belleza, habrá que abordarlas y construirlas con una forma de racionalidad distinta de la racionalidad científica.

Ésta es la primera cuestión que las pedagogías axiológicas tienen que resolver. Schiller, al incluir la belleza, la obra de arte y la ética en el campo de la razón práctica, al dotar a esta razón de un rango superior y convertirla en la verdadera guía de la vida, la transforma, al mismo tiempo, en el eje y fundamento de toda educación.

3.1. *Autonomía y libertad*

La conducta ética, la realización estética y la aplicación de los valores están integradas por una pluralidad de elementos. Intervienen, en esos dominios, una práctica racional imprescindible, la voluntad bajo distintas manifestaciones (apetecer, desear, fantasear emocional, imaginación afectiva, apetitos, etc.), participan también fenómenos físicos, cosas concretas, contingencias temporales y circunstancias sociales. Todas estas partes pueden enlazarse de distintas maneras, en diferentes órdenes y proporciones. Cuando Newton afirma que «todo cuerpo permanece en reposo, o continúa en movimiento en línea recta con una velocidad constante, si no está sometido a una fuerza exterior», lo hace bajo las categorías de la necesidad y de la universalidad. El sujeto del conocimiento tiene que doblegarse ante ellas. La determinación de la realidad se impone a la razón individual y a todas las vivencias personales. El juicio enunciado se presenta como expresión de unos acontecimientos que son así, no de otra forma, que ocurren con independencia del que llegue a formularlos. El juicio estético y el juicio moral, sin embargo, se dicen de todo aquello que puede ser de muy distintas maneras, que es susceptible, al menos por parte del sujeto que lo afirma, de cambio y modificación. Trabajan con lo posible, más que con lo efectivamente puesto y dado en el universo de las cosas. Por eso, la belleza, la ética, los valores, únicamente se producen en el reino de la libertad y de la autonomía, que son los postulados de la razón práctica. La obra estética, la decisión ética, implican siempre un riesgo, una aventura en la que el sujeto pone a prueba su existencia, su realidad individual y singular. En cierto sentido, son una apuesta sobre sí mismo. Lo que se ilumina a través de ellos no es el orden del cosmos, sino el orden posible de la vida en el mundo.

La belleza es la visión de las cosas desde la perspectiva autónoma de las mismas, la ética es el ejercicio activo de la autonomía de la voluntad (Schiller, 1990, 23). La belleza dota a la realidad de un nuevo aliento. Cada parte y cada sistema de partes se transforman en un sobresalto, en algo único e irrepetible. Es la expresión analógica de las cosas como si estuviese dotadas de libertad interna. Lo bello, de esta forma, varía con cada objeto. Puede corresponder con la verdad. Pero la verdad, desde esta perspectiva, sólo es la materia de la belleza. «La forma de la belleza, afirma Schiller, es sólo una exposición libre de la verdad, de la finalidad, de la perfección» (Schiller, 1990, 73).

Las acciones morales son el ejercicio de una voluntad autodeterminante, que se singulariza al ponerse a sí misma libremente. Son la forma esencial de la razón práctica. Implican una cierta violencia sobre los impulsos, sobre las tendencias, sobre la humanidad. Son, necesariamente, selecciones y decisiones. La misión de la razón práctica es regular y construir el orden de las conductas. Las acciones morales pasan a ser, además, acciones bellas cuando parecen únicamente efecto de una naturaleza que se despliega por sí misma. La belleza moral, en este sentido, es el más alto grado de la perfección humana.

3.2. *La educación*

Distinguimos los principios sobre los que se funda la actividad estética y moral, señalamos los requisitos de su existencia y operatividad con el fin de fundamentar una dimensión de la vida y representarla en todas sus posibilidades. El principio de autonomía y su ejercicio moral y estético, según lo interpreta Schiller, abren el camino a la más auténtica y genuina realidad humana y, en este sentido, a los cimientos de toda educación.

La personalidad se afirma como estabilidad frente al devenir, como superación de la rotura que lleva consigo la fragmentación temporal. La personalidad, repite Schiller, tiende al absoluto, hacia aquello que «se fundamenta en sí», que es la «idea misma de la libertad», es «la disposición a la divinidad», es decir, a la autodeterminación total. Este reducto básico del ser humano, principio de la identidad del yo, adquiere la función reguladora, trascendental, que sustituye, en el dominio de la actividad, al yo de Fichte y a la razón pura kantiana. El camino del hombre hacia su perfección implica dos procesos opuestos y, sin embargo, complementarios. Por una parte, para no ser mero mundo, mera sensibilidad, tiene que dar forma a la materia. Por otra parte, para no ser mera forma tiene que hacer realidad las disposiciones que lleva en sí, tiene que temporalizarlas y convertirlas en multiplicidad. Estos procesos son la expresión de dos impulsos primarios: el de la personalidad y la unificación, y el de la sensibilidad y la multiplicidad. La acción recíproca de estos impulsos configura la idea de humanidad. Cada uno de ellos alcanza su plenitud cuando el otro está activo, cada uno fundamenta y limita la actividad del otro. La cultura es el instrumento para asegurar la acción recíproca de ambos. Los valores estéticos y la belleza moral representan el estado más alto de la cultura y de la educación. La belleza, la obra de arte es, a la vez, sensibilidad y racionalidad, impulso sensible y formal. Los contiene a ambos. Es la reconstrucción constante de su reciprocidad.

¿Existe algún tipo de actividad en la que esta conjugación se produzca de la manera más perfecta? ¿Existe algún impulso que englobe a los dos anteriores? Si existe, ese impulso pasará a ser el principio de la acción estética y el principio de la educación.

Schiller considera, retomando en este punto conceptos previamente elaborados, que la conjunción perfecta entre lo absoluto y lo finito, entre la libertad y el tiempo, entre lo sensible y lo universal, se produce a través de «la dimensión antropológica del juego». El impulso de juego desempeña la función de «suprimir el tiempo en el tiempo», de «conciliar el devenir con el ser absoluto, la variación con la identidad» (Schiller, 1990, 225). El juego es la reconciliación entre lo determinado y lo indeterminado, es la expresión de la reciprocidad entre sensibilidad y formalidad. El juego es, sobre todo, el ejercicio mismo de la libertad. Representa el cumplimiento de la idea de humanidad y la estructura propia de la belleza. «El hombre, llega a decir Schiller, sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es enteramente hombre cuando juega» (Schiller, 1990, 241).

Al ser el juego el principio objetivo de la belleza, y la belleza la experiencia más propia de la humanidad, el juego es la actividad que permite al hombre llegar a su propia realidad y a lo sublime de su naturaleza singular. Es la experiencia de la totalidad sensible del mundo y del triunfo sobre el mundo. Educar no será otra cosa que aplicar sistemáticamente las condiciones que hacen posible la plenitud del hombre. En este caso, educar es facilitar la expresión de la belleza y de los valores a través del juego en cuanto principio objetivo de los mismos.

3.3. *Pervivencia de Schiller*

La concepción moral y estética como prácticas mediante las que el hombre se autorrealiza no ha quedado reducida a una alternativa limitada y circunscrita a un momento histórico. Ha sobrevivido, reformulada, mediante desarrollos y análisis actuales y ha dejado despejada una vía por la que se incorporarán las relaciones axiológicas al proceso constitutivo del ser humano.

Gadamer traslada el problema a la obra de arte, entendida como razón hermenéutica comunicativa, e introduce el juego como revelación del mundo. El juego es un reconocimiento de la realidad, una anámnesis de la dimensión originaria de la existencia. Permanece la temática, reconstruida. Pero lo realmente significativo de Gadamer, lo mismo que ocurre con la teoría de Schiller, es que la obra de arte, la belleza, el bien moral y el juego son superaciones de la razón instrumental y la razón teórica, son otra forma de racionalización. No consisten en dar rienda suelta a impulsos irracionales e incontrolados. Expresan un sistema de comprensión exclusivo del ser humano y para el ser humano. La conciencia histórica, la conciencia estética y la conciencia moral son mecanismos mediante los cuales el hombre vuelve sobre sí mismo e instaura su propia autorrealización.

Los otros principios que se han transmitido recurrentemente a la modernidad más crítica y que han sido objeto de minuciosos análisis son los de la autonomía y la libertad. Es cierto que las soluciones son distintas y controvertidas. No obstante, la aceptación del hombre como principio de actividad desde sí y para sí se ha mantenido frente al carácter heterónimo de la estratificación social y de la producción técnica. Walter Benjamín, Bloch, Marcuse, Adorno, Horkheimer, Habermas, son algunos de los representantes más conocidos de esta lucha por delimitar un nuevo espacio para la sensibilidad, para la subjetividad y para la comunicación interpersonal. Las conclusiones prácticas que se pueden derivar de todas estas consideraciones afectan directamente a los sistemas educativos y a todos los procesos del aprendizaje humano.

Debería quedar claro que estas construcciones teóricas sobre la belleza, sobre la ética, sobre los valores, sobre su estructura racional, tienen consecuencias humanas y educativas de gran trascendencia. Muchos autores, incluido Schiller, sobrepasando los límites de la razón, abordan el tema en términos de sustitución y exclusión. La razón estética, la razón práctica es la forma más destacada del desarrollo humano

y es necesario que ostente el puesto hegemónico que le corresponde. De momento, a pesar de todo, es necesario conservar, cuando menos y en contra de opiniones como las vertidas por el positivismo lógico, la posibilidad de una forma de racionalidad que no se puede reducir a la razón científica ni a la razón instrumental y que se manifiesta como la expresión de la dignidad del hombre y complemento imprescindible de todas sus dimensiones. ¿Pueden describirse sus características de una manera más completa? ¿Existen propiedades que debamos añadir y que nos ayuden a comprenderla de un modo más pleno?

4. LA BONDAD COMO RACIONALIDAD (RAWLS)

El tema de la racionalidad referido a la conducta personal, a la actividad humana, a la ética, al bien y a la belleza, no ha dejado de plantearse. Se han publicado, a este propósito, entre una multitud de propuestas y alternativas, dos obras que conviene recordar: *Teoría de la justicia*, de John Rawls (1971), y *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*, de John Searle (2000). La primera dedica una parte de su obra principal a estudiar la bondad como racionalidad. La segunda, la de Searle, está enteramente orientada a estudiar la racionalidad que corresponde a la toma de decisiones llevada a cabo por seres libres intencionalmente orientados.

Las observaciones de estos autores en torno a las razones prácticas por las que gobernamos nuestra conducta, por las que decidimos sobre la bondad o malicia de nuestros actos, incorporan características de la razón que permiten diferenciar con claridad las formas que adopta y las modalidades que adquiere. Sólo vamos a detenernos en algunas consideraciones básicas y elementales. Merece la pena prestar atención a la racionalidad deliberativa descrita por Rawls. Cuando actuamos y nos decidimos a realizar unos actos en lugar de otros, la decisión ha sido tomada, inicialmente, teniendo en cuenta dos factores: a) el conocimiento directo de las cosas que deseamos, y b) la intensidad con que las deseamos. Podemos inclinarnos a emprender el camino que nos conduce a la realización de los objetivos más destacados desde un punto de vista formal, pero dejamos en manos del agente la decisión acerca de qué es lo que más desea y de cuál es el objetivo que reviste comparativamente la mayor relevancia. Dicho de otra manera, la razón deliberativa implica que la persona que decide disfrute de una cierta competencia acerca de los rasgos generales de sus deseos y de sus objetivos. Tiene capacidad para examinar las alternativas que se le ofrecen y para establecer una clasificación coherente de las mismas, un orden donde se representa lo que debe ser preferido y el orden de lo preferible.

Los proyectos humanos y sus decisiones se basan en previsiones y sufren aplazamientos en el tiempo. Los actos que se realizan hoy tienen sus consecuencias en el futuro. Esta perspectiva supone que «tenemos que ver nuestra vida como un conjunto, como las actividades de un individuo racional desplegadas a lo largo del tiempo». Además, entre las acciones debe haber relaciones de continuidad, las

anteriores y las posteriores están ligadas de tal modo que se influyen mutuamente. Aunque las acciones tengan valor en relación al momento de ejecución y a su propio período, sin embargo, disfrutan de mayor consideración las que disponen de una perspectiva ascendente, es decir, las actividades que no agotan toda su capacidad en el momento de su realización, sino que son susceptibles de una complementariedad futura y de una mayor plenitud en el tiempo, las que se incorporan a un buen proyecto de vida.

Naturalmente, el bien de la persona y un buen proyecto de vida están sometidos a múltiples contingencias, casualidades y circunstancias imprevistas. Las cosas suceden de esta manera porque las personas no pueden anticipar en un momento concreto todo lo que puede sucederles. Aumentan sus horizontes, amplían sus experiencias, modifican sus situaciones y todo ello incorpora una dosis indudable de incertidumbre e imprevisión. Por otra parte, muchas de las cosas que ocurren y ocurrirán no dependen de los sujetos particulares que organizan sus vidas. Guerras, catástrofes naturales, enfermedades, dolencias, accidentes, ataques de unos contra otros, adversidades sin cuento, también, como no podía ser de otra manera, golpes de fortuna, hallazgos fortuitos, donaciones y ofertas impensadas, todo ello hace de la vida personal, a veces, un proyecto imposible. El principio que propone Rawls, ante estas circunstancias, suena excesivamente formal: «un individuo racional tiene que actuar siempre de tal modo que nunca tenga que censurarse, pase lo que pase después» (Rawls, 1997, 383). Significa que cada uno debe considerarse a sí mismo como alguien que continúa siendo a lo largo del tiempo y que, en cada momento de su vida, ha hecho lo que el equilibrio de razones requería o, «por lo menos, permitía». Esto obliga a los individuos a ser responsables ante ellos mismos «como una sola persona a lo largo del tiempo». Las actuaciones presentes, regidas por la ponderación y por el principio de responsabilidad ante sí mismo, deberían estar dotadas de unas cualidades que eviten los reproches y las recriminaciones permanentes. En ocasiones, esta condición se logra espontáneamente. En la mayor parte de los casos, cuando los seres humanos no se ven a sí mismos «con una vida a lo largo del tiempo» y no se detienen a considerar lo que es conveniente, lo más fácil es que se arrepientan de sus decisiones o se lamenten de lo que les ocurre. El significado de la actividad de decidir, comenta Rawls, está sujeto a una valoración racional. «Los esfuerzos que habremos de dedicar a adoptar decisiones dependerán, como tantas otras cosas, de las circunstancias. La bondad como racionalidad deja esta cuestión a la persona y a las contingencias de su situación» (Rawls, 1997, 384).

Rawls se mueve dentro de un esquema cuyos enunciados son de corte descriptivo, no prescriptivo ni pertenecientes a los imperativos del puro deber. Una teoría moral para él es igual que cualquier otra teoría. Sin embargo, el desarrollo que realiza de su teoría moral, su teoría de la bondad, corrige su propia teoría moral (Tugendhat, 1988, 20). De hecho, tal como Rawls se pronuncia, la teoría moral se expresa en primera persona. Si no existe un yo personal que tome decisiones, un sujeto singular capaz de optar por unas cosas u otras, no podemos hablar de bondad ni de moralidad. La razón de la que se habla, por lo tanto, tiene que estar

situada en el ámbito de la individualidad y de la singularidad. Una teoría semejante tiene una estructura gnoseológica distinta de la que corresponde a una teoría en tercera persona o a una teoría impersonal. Para lo que en estos momentos interesa, para lo que es necesario destacar, es suficiente con dejar constancia de que las teorías morales, en uno de sus niveles de formulación, propugnan que la bondad racional brota en el reino de las actividades personales, singulares, de una actividad que, en consecuencia, nadie puede suplir por nadie, ni ser sustituida por nada, sino que es autoconstitutiva de la individualidad de la que brota y nace. Sin esta dimensión, el ser humano es una naturaleza más entre el resto de naturalezas del mundo.

5. RAZONES PARA CREER Y ACEPTAR UN ENUNCIADO, RAZONES PARA ACTUAR (SEARLE)

Se pueden añadir varios rasgos nuevos obtenidos de las obras de Searle para distinguir las diferentes formas de racionalidad y para separar las razones teóricas de las razones prácticas:

1. Las razones para creer, las razones que terminan en la aceptación de un enunciado carecen de un estatus de primera persona que es imprescindible, como ya indicara Rawls, para las razones que nos mueven a actuar. La verdad es impersonal. Le corresponde a un enunciado que ha sido demostrado siguiendo reglas lógicas y es susceptible de ser comprobado y verificado por todos. Las razones para actuar, por el contrario, están marcadas por el sello de la individualidad.
2. Las razones para actuar tienen una relación con el tiempo distinta de la que poseen las razones teóricas. Las razones para actuar están situadas en unas coordenadas temporales. «Las razones para actuar siempre miran hacia delante. Y esto es verdad incluso en los casos en los que estamos dando razones de por qué un agente actuó como lo hizo en el pasado. Una razón para actuar es siempre una razón por la que un yo debe realizar o debería haber realizado una acción ahora o más adelante» (Searle, 2000, 162).
3. Los procesos de razonamiento, por otra parte, encaminados a desencadenar una acción, a justificarla y legitimarla, jamás lo hacen sin «algún género de estado psicológico interno del tipo del deseo». No admite Searle el modelo clásico del deseo, en el sentido de que el deseo antecede necesariamente a la razón. El deseo puede acompañar o seguir a la razón. Las obligaciones, por ejemplo, que podían ser pensadas como imposiciones procedentes del sujeto personal o de la colectividad, de los demás, son —o al menos pueden ser— razones «para un deseo causalmente efectivo».
4. La razón para actuar, si la razón se toma como una razón para la realización de acciones libres, nunca puede ser considerada por el agente «como algo causalmente suficiente». Tratándose de acciones libres, la razón no es la determinante

absoluta de los actos. «La libre elección implica que el acto es valorable racionalmente, y la acción racional implica libre elección» (Searle, 200, 165).

El conjunto de características que corresponden a la racionalidad práctica han sido reiteradamente planteadas y merecen ser repetidas. La ética y la moral no son ajenas a esta forma de intervención. Pueden añadir otras especificaciones, pero la conducta, la realización de actos libres, actos encaminados a la realización del bien, tienen que estar dotados de las condiciones que hacen de ellos expresiones de la vida humana. Searle ha resumido las propiedades dignas de ser destacadas en el siguiente texto:

La racionalidad en la acción es aquel rasgo que capacita a los organismos, con cerebros lo suficientemente grandes como para tener yoes conscientes, para coordinar sus contenidos intencionales, de modo que produzcan mejores acciones que las que se producirían por la conducta guiada por el puro azar, el actuar de acuerdo con los impulsos, por el solo instinto o por los tropismos. Para lograr esta mejor conducta el animal tiene que tener sus propios motivos conscientes (subjetividad), algunos de ellos tienen que mirar hacia delante (temporalidad), tienen que ser capaces de motivar la conducta real en la forma de movimientos corporales (causación) y tienen que hacerlo bajo la presuposición de libertad que opera en el fenómeno de la brecha (libertad). La razón práctica es el nombre de esa capacidad para la coordinación (Searle, 2000, 166-167).

Ser capaz de llevar a cabo estas acciones, ser capaz de cumplirlas y ejecutarlas, por otra parte, es lo que significa ser hombre.

6. EL ORDEN AXIOLÓGICO

Podemos afirmar, después de todas las consideraciones, que la vida humana sólo es propiamente vida humana en la medida en que organiza axiológicamente la conducta, que no existe vida personal sin previsiones y decisiones éticas, que la sociedad actual, sometida a violentas transformaciones y cambios, necesita recuperar el sentido del bien y del mal, de lo procedente y de lo improcedente. Las razones para actuar, la razón práctica no cumplirá con su función si no consigue facilitar aquellos actos que mejor representen la dignidad humana, que mejor satisfagan las necesidades básicas y que incorporen al acervo personal los criterios de bondad y belleza. Una razón que recomendara el horror sería, más bien, la negación de sí misma, un trastorno y una perturbación. Las decisiones individuales y colectivas, si son decisiones racionales, son opciones de valor, implican construcciones morales y éticas.

Pero al avanzar hacia un orden axiológico, hacia modelos morales y éticos, de acuerdo con las consideraciones de Schiller y con las especificaciones de la razón hechas por Rawls y Searle, estamos incorporando un tipo de «sujeto» humano, una dimensión de la «subjetividad» que no encuentra aposento ni acogida en ninguna otra actividad que no sea la conducta axiológica. En este sentido, cabe indicar que

no hay valores sin autodeterminación del ser humano. Pero autodeterminarse implica estar dotado de libertad y encontrar en sí mismo un principio de acción. No se trata de interpretar la realidad física, la realidad biológica o psíquica. Lo que se pretende es ponerse a sí mismo «significativamente». Y, para realizar esta operación, se necesita una forma de racionalidad distinta de la racionalidad científica y de la meramente tecnológica.

En el orden axiológico, ni las cosas ni el hombre quedan en estado puro, incólumes, en situación de indiferencia y neutralidad. Ambos penetran en un sistema de relaciones cuya orientación principal arranca del ser humano. Las cosas, ahora, se hacen presentes como objetos de volición o de rechazo. No es necesario alterarlas entitativamente, cambiar su naturaleza física, configurarlas y modificar sus propiedades. La actividad axiológica y la conducta moral se refieren más directamente al sujeto, a su posición en el mundo, a la organización de los actos que dependen de las propias decisiones, a su configuración directa y al papel que desempeñan. Los valores y la actividad ética disfrutan de un lenguaje exclusivo. En uno de sus polos aparece directamente implicado el sujeto individual, un sujeto único e irrepetible. Dicho de otra manera, mientras en la actividad científica y tecnológica se suprimen la mayor parte de las contingencias de los seres humanos singulares, mediante la razón práctica y a través de los actos axiológicos, ese ámbito encuentra el prototipo de discurso por medio del cual puede expresarse, realizarse y dotarse de sentido. Esta dimensión de la conducta, por la presencia que en ella tiene todo lo que se refiere al dominio personal, lleva siempre consigo un riesgo. Está en juego la vida, no la vida en general, sino la vida de cada uno, la vida singular.

Vamos a partir de esta hipótesis. Es imprescindible, de acuerdo con ella, distinguir varios órdenes, varias formas de enfrentarse con lo que existe o con lo que puede existir, varias y diferentes maneras de ser o llegar a ser: 1.- El primer orden es el que corresponde a las cosas, a los fenómenos físicos y biológicos, al universo y al cosmos. Este estado les pertenece aunque se admita el caos como situación originaria del mundo. 2.- El segundo comprende el conjunto de representaciones y explicaciones. Los sistemas de conocimientos e interpretaciones se organizan en teorías que constituyen una realidad separada de la realidad física. 3.- Se produce cuando se interviene sobre la materia existente transformándola. Es el reino de los utensilios, objetos y productos. 4.- Es necesario señalar, en cuarto lugar, el orden de las relaciones interpersonales, de la convivencia y de las interacciones, de las instituciones, comunidades y corporaciones mediante las cuales creamos lazos que nos distribuyen socialmente. 5.- En último término, nos enfrentamos con el orden de los actos personales, de aquellos actos que dependen para su ejecución de decisiones tomadas por los individuos concretos. No se refiere este campo a los actos biológicos, ni a los actos que brotan espontáneamente del discurrir ordinario de la vida, sino a aquellos cuya existencia depende de la voluntad singular. Cada ser humano, cada individuo concreto percibe que en su vida anidan una multitud de apetitos, deseos, tendencias, pulsiones, fantasías, representaciones e imágenes, esperanzas y desesperanzas, anhelos y temores, que tiran de él en direcciones contrarias.

Facilitar la presencia de unos, entorpecer la de otros, intervenir sobre lo que se considera mejor o peor, aceptar y rechazar es crear un proyecto de vida a través del cual cada uno puede sentir que su existencia tiene una cierta unidad y una posición entre el resto de las existencias posibles o reales.

Las interpretaciones de estos diferentes órdenes admiten un gran variedad de opiniones. Toda la cultura, todas las culturas representan como una objetivación de las que van adquiriendo una cierta consistencia y de las que han pasado a ser consideradas como dignas de perpetuación. Las cuestiones morales, los problemas axiológicos, como hemos visto (Schlick, Stevenson, Skinner, Schiller, Rawls, Searle...), se han vuelto extremadamente complejos y las opiniones son tan dispares que parece imposible llegar a conclusiones compartidas. Si no se consiguen resultados aceptables, sin embargo, nunca será posible una educación moral. Los datos y argumentos que se han ido presentando nos invitan a tomar una posición que es imposible eludir.

7. LOS JUICIOS MORALES

La ejecución de la obra de arte, las prácticas morales y la aplicación de los valores son actividades que no se pueden llevar a cabo sin un cierto saber. Son, en este sentido, saberes. Cualquier expresión artística, cualquier valor efectivo, cualquier acto moral, suponen discernimiento y, desde este punto de vista, un saber. Al hacer estas afirmaciones estamos separando esas actividades de otros hechos y fenómenos, como la lluvia, las tormentas o los corrimientos de tierra. No se producen como se realiza la digestión de los alimentos o la reproducción celular. Pertenecen a un orden de la realidad que no se puede separar de algún grado de gnosis y de pensamiento. Son opciones racionales y alternativas de la razón. Ésta era la manera que tenía Schiller de entender los valores morales y los valores estéticos. Pero inmediatamente, dado que los saberes son muchos y distintos e intervienen de muy diferentes maneras, es preciso distinguir unos de otros y diferenciar sus diversas formas de implantarse o de asumir la realidad.

El modelo de razón destacada por Schiller, para repetirlo una vez más, no es el de la razón científica ni el de la razón técnica. La razón científica está regida por conceptos y por representaciones de la sensibilidad bajo la forma de la necesidad; la razón técnica, por datos empíricos de aplicabilidad y por criterios de cálculo, de rendimiento y eficacia; la razón práctica, la razón moral, por principios de la razón en cuanto conforman actos de la voluntad para sí misma. La razón práctica, comentaba Schiller, se ocupa sólo de determinaciones de la voluntad, «de acciones internas. Razón práctica y determinación de la voluntad a partir de la pura razón son una misma cosa».

Rawls y Searle, como también se ha visto, han vuelto sobre las características de la razón teórica y de la razón práctica. La razón práctica ha sido entendida como una razón que orienta las acciones sobre nosotros mismos e incorpora a la vida criterios

de bondad y de justicia. Entre ambas se han defendido nuevas conexiones y formas de relación. La razón práctica, para Searle, es el razonamiento usado para guiar la acción, un razonamiento en primera persona, temporal, motivacional y como signo de la libertad. La razón teórica, por el contrario, es el razonamiento que «se usa como guía del pensamiento».

Wittgenstein, por mencionar un ejemplo enfrentado al del positivismo lógico que él contribuyó a fomentar, se opone a cualquier intento de reducir la ética a una disciplina científica: «La ética, decía, no puede ser una ciencia. Lo que dice no añade nada, en un sentido, a nuestro conocimiento. Pero es un dato de una tendencia del espíritu humano que yo personalmente no puedo por menos que respetar profundamente y que en mi vida ridiculizaría»... «Lo ético, afirma también, no se puede enseñar. Si mediante alguna teoría pudiera aclarar a otro la esencia de lo ético, lo ético carecería de valor» (Wittgenstein, 1992, 50).

Las distintas maneras de entender los actos morales y los enunciados éticos, de concebir las proposiciones axiológicas, se prolongan hasta estos momentos y, es de suponer, continuarán discutiéndose en el futuro. La razón acompaña de diferentes formas las múltiples manifestaciones de la vida y de su relación con las cosas. Cualquier intento de reducir la racionalización a un único prototipo será vista como una limitación excesiva. El poeta, el pintor, el científico, el productor, el creyente, el agnóstico, el mercader, usan, para el mejor logro de sus afanes, para el ejercicio de sus actividades, el pensamiento, la inteligencia y la razón. De modo que la inteligencia y la razón, excepto en situaciones muy concretas y en casos susceptibles de ser perfectamente señalados, penetran, se difunden y acompañan las expresiones del ser humano cualquiera que sea el modo de producirse. Sólo aquellas conductas que brotan del instinto, de las pasiones, del sistema vegetativo, de los impulsos primarios, del azar, de las coerciones externas, o de otros tipos de imposición y dependencia, o de situaciones similares, las excluyen y limitan. Pero la razón no interviene siempre de la misma forma ni bajo los mismos supuestos.

Max Weber distinguió, al analizar los procesos económicos, la racionalidad formal de la racionalidad material. La primera actuaba sometiendo los fines y los medios a número y a cálculo. La contabilidad precisa, inequívoca, ya sea en dinero o en especie, es esencial para determinar la rentabilidad y la productividad. La segunda comprende todo el cúmulo de exigencias que desbordan la mera relación técnica entre medios y fines. Se desenvuelve mediante consideraciones que sólo se satisfacen desde un punto de vista ético, político, jurídico, etc. Es decir, mide las consecuencias de la gestión económica con arreglo a valores.

Estas dos formas de racionalidad están, con frecuencia, en conflicto. Una de ellas puede actuar en detrimento de la otra. La historia nos enseña hasta qué punto el predominio de una sobre otra ha ocasionado estragos sociales y convulsiones políticas.

También podemos constatar la existencia de diferencias profundas entre el modo de preguntar científico, el ético y moral o el estético y artístico. Lo mismo ocurre, como hemos dicho, con los enunciados mediante los que se expresan. Las

ciencias se interesan por los fenómenos y por las leyes que los rigen. La ética y la moral, por las elecciones, por las decisiones, por los sujetos humanos y por su individualidad. No es lo mismo, limitándonos a la conducta humana, preguntar: ¿Por qué hago lo que estoy haciendo, cuáles son sus causas y sus factores determinantes?, que preguntar: ¿Por qué debo hacer una cosa en vez de otra, qué consecuencias se siguen o se pueden seguir? En unas preguntas se demanda información rigurosa y precisa; en las otras, consejo y asesoramiento. En unas, se buscan causas explicativas; en otras, justificaciones y legitimaciones. Una cosa es preguntar sobre hechos, sucesos o fenómenos, sobre las causas que los producen, y otra buscar razones que legitimen una decisión. Las afirmaciones sobre hechos, aunque se atribuyan a hechos futuros, carecen de la forma ética. Si alguien considera que la semana próxima hará un viaje, al referirse al futuro, está formulando una predicción fáctica, que no se reduce a lo que se debe hacer en el presente o en el futuro. Lo mismo sucede con las preguntas sobre la bondad o malicia de los actos. Si nos interesamos por lo que en un momento determinado consideramos bueno, estamos preocupándonos por cuestiones de hecho. Si, por el contrario, buscamos lo que debemos considerar bueno, entonces buscamos una justificación racional para decidir. Las respuestas como las que podemos hacer cuando indicamos que «todos deben creer que X es bueno» (o sólo, «X es bueno») no son aseveraciones de hecho, son prescripciones para elegir. Las afirmaciones del tipo: «X es bueno» parecen afirmaciones sobre hechos. Su estructura gramatical es similar a la que tiene un enunciado de hecho, como cuando indicamos que «X es azul». Sin embargo, utilizando las expresiones de Daiches Raphael, la estructura gramatical induce a confusión. Al decir que «X es bueno», desde el punto de vista ético, equivale a decir que X es algo que todo el mundo debería hacer. Y un enunciado que nos «dice lo que debemos hacer es un precepto».

Si preguntamos «Por qué opinamos que X es bueno», por ejemplo, «¿Por qué creemos que la monogamia es buena, aunque otras sociedades han pensado que lo es la poligamia?», buscamos la explicación causal del hecho de que nuestras opiniones sean de un tipo mientras que las de otros grupos son de un tipo distinto. Pero si preguntamos: «¿Por qué debemos pensar que la monogamia es buena?» (o «¿Por qué es la monogamia buena?») estamos buscando razones justificativas y no explicaciones causales (Daiches Raphael, 1996, 228).

En la racionalidad axiológica, en la racionalidad moral y práctica, existe una exigencia directamente vinculada a la emancipación y a la capacidad de elegir entre diferentes alternativas. Están estas formas más allá de la determinación biológica, de la determinación física, de la determinación social y política, de la determinación científica. La razón práctica es aquel tipo de racionalización mediante la que los sujetos humanos se ponen activamente a sí mismos como seres dotados de libertad, arriesgan su vida sabiendo que sus vidas son únicas e intransferibles. Los valores no son necesarios en un mundo regido por leyes inviolables. Es la posibilidad de quebrantar el orden del mundo, el orden de la naturaleza y de la cultura,

lo que permite pensar axiológicamente la realidad. El riesgo inherente al hecho de vivir dota a la existencia de criterios de valor. Sin ellos, el riesgo mismo se convertiría en un evento más del cosmos. Cuando un ser humano se encuentra ante las infinitas posibilidades que entrañan los actos más insignificantes del comportamiento, experimenta la constrictión de elegir unos en vez de otros a fin de que su existencia no se aniquile con cada uno de los actos realizados. Es el peligro aniquilador de cada elección lo que convierte las decisiones en momentos dramáticos axiológicamente significativos.

Esta situación de tener que optar, tener que delimitar las posibilidades a la vez que se instauran, envuelve todo el proceso axiológico y convierte las prácticas éticas en una batalla en la que se dirime la realidad misma de la existencia humana. Cada elección supone la admisión de algo y la supresión de algo. No se puede ser mero espectador. Se es actor necesariamente. Pero este actor lleva, sobre todo, a la escena del mundo su propia vida. Por eso la ética y los valores nos ponen en contacto con una dimensión que desborda la neutralidad de la ciencia. Los valores no admiten la indiferencia. La educación y las enseñanzas penetran, con los valores, en un reino especial, en el reino de la posibilidad y de la libertad, no en el de los hechos y sus determinaciones. En este sentido, el orden axiológico y los juicios morales, como indicara J. Huxley, pueden ser el factor básico de la evolución:

A medida que el mecanismo de la evolución cesa de ser ciego y automático y se hace consciente, la ética puede inyectarse en el proceso evolutivo. Antes del hombre el proceso era meramente amoral. Después de haberse elevado al nivel más alto de la vida se ha podido introducir en la evolución la fidelidad, el valor, la veracidad, la bondad, en una palabra, el propósito moral. Se ha hecho posible, pero la posibilidad con frecuencia no se ha cumplido y sigue sin cumplirse (Huxley, 1947, 123).

Al insistir en el carácter vivencial y en la condición de primera persona que pertenece a la razón práctica y a los juicios morales, se pone de relieve el hecho de que la actividad ética no puede ser suplida por terceros, no puede ser delegada ni transferida a los demás. La comunidad, la voluntad general, la conciencia social, las decisiones colectivas no eximen a los sujetos personales de intervenir y de tomar las decisiones mediante las que eligen lo que tienen que hacer. Si no aceptan estas condiciones, renuncian a su propia vida y a sí mismos. Pero este hecho no debe impedir que se elaboren normas compartidas, normas gracias a las cuales una pluralidad de ser humanos pueden participar en proyectos comunes. Esta tarea corresponde a la educación y a la enseñanza.

8. CONCLUSIONES

Algunas consecuencias y algunas implicaciones educativas pueden ser ya directamente obtenidas. Si no tenemos resuelta la naturaleza de los juicios morales, de los actos éticos, como venimos repitiendo, nunca seremos capaces de una

educación moral bien fundada. Sabemos que ningún conocimiento, por muy extenso y amplio que sea, es, tomado en sí mismo, un acto moral, por ejemplo, un acto de justicia. Ni siquiera el conocimiento de la justicia es un acto de justicia. Los grandes científicos, por lo tanto, por abundantes que sean sus saberes, por profundos y dilatados que lleguen a ser, no por eso son seres moralmente perfectos, ni justos, ni equilibrados y prudentes. Aristóteles consideraba, en atención a esta peculiaridad, que los seres humanos aprenden a ser justos únicamente haciendo actos de justicia. Es cierto que la moral no es ciega y que los conocimientos son imprescindibles para llevarla a cabo, pero si no se aplican convenientemente, si no somos capaces de ejercer una razón práctica para orientarlos en la dirección adecuada, de añadir, en consecuencia, otra forma de saber al puro hecho de conocer, su posesión y proliferación carecen de todo sentido moral.

Llegados a este punto, y una vez admitido que la moralidad implica una razón, una razón ejercida en primera persona, distinta de la racionalidad científica, una forma de racionalidad que acompaña a los actos morales y los facilita frente a otros tipos de actos, que los hace posibles, en este caso, una de las preguntas en relación con la educación moral que deberíamos hacernos tendrá que estar orientada a la presentación del despliegue de esa racionalidad y a las formas que adopta, a los pasos que sigue. La vida humana se otorga a los seres humanos incompleta y sin estar totalmente hecha en ninguno de sus momentos. Vivir es, como se ha dicho tantas veces, producir la propia realidad, conseguir que los actos sean aportaciones objetivas al proyecto global de la existencia que cada uno tiene necesidad de elaborar. A esta dimensión pertenecen el derecho, la moral, la ética y los valores. Su presencia, su aplicación y cumplimiento hacen de la vida algo hermoso, justo y bueno. «La ética, escribía Victoria Camps, es un saber práctico que se enseña de distintas maneras y constantemente. Es la forma de ser y de comportarse, de trabajar y divertirse, de hablar y pensar, de estar con los demás y con uno mismo lo que pone de relieve los valores básicos de cada ser humano. Educar debería consistir en algo tan simple como mostrar a los neófitos en la vida la propia forma de vivir» (Camps, 1990, 123).

Las indicaciones de lo que se debe hacer, de lo permitido y de lo prohibido, de lo aceptable y de lo rechazable, de lo digno y de lo indigno, dentro del desarrollo personal, se realizan a través de tres ámbitos complementarios: el derecho, la moral y la ética. Cada uno tiene su esfera de aplicación: a) el ordenamiento jurídico con sus órganos de promulgación y ejecución; b) la comunidad y la colectividad en la que se vive. El individuo, sin renunciar a sí mismo, demanda para su propia constitución la presencia de los demás; c) la conciencia singular de las personas. El primer paso se encuentra en el campo del derecho. El derecho es la primera materialización de la razón práctica y de la moralización de la vida. No es lo mismo derecho que moral, pero se reclaman entre sí. El primer paso de una educación moral en todas las sociedades desarrolladas, primer paso que debería acompañar a los seres humanos desde el momento de su nacimiento, se encuentra en el ámbito de la legitimación y aplicación de un conjunto de derechos compartidos.

El engrandecimiento de los hombres, su primera dignidad consiste en ser sujetos de derechos y obligaciones. La Declaración Universal de los Derechos Humanos, desde este punto de vista, es el indicador básico y más elemental de lo bueno y de lo malo en un orden social. Debería estar grabada en las puertas de todos los centros escolares. Quizás su presencia y cumplimiento hubiese evitado tantas tensiones y descalabros como los que durante los últimos años han tenido lugar. Si alguien lo pone en duda, antes de nada debería volver a leerlos y pensarlos. El segundo paso, siempre que la comunidad no se convierta en un absoluto, se encuentra en el campo de las normas y reglas que constituyen una colectividad, un sistema de vida común. Esto necesita, después de lo que hemos dicho sobre la característica de primera persona que corresponde a los juicios morales, un desarrollo mucho más extenso. Dejémoslo en el recuerdo de la sentencia de Tugendhat: «La mala acción es una infracción contra el fundamento de la comunidad misma» (Tugendhat, 1998, 205). El tercer momento tiene que ver con la conciencia, con el proyecto de vida personal y con la razón de sí mismo. Los diferentes momentos se establecen en este orden porque nacemos y crecemos en un mundo sin cuya presencia no podemos llegar a ser personas ni siquiera, como piensan algunos, seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA

- ADORNO, Th. A. (1983) *Teoría estética*. Barcelona, Orbis.
- ARAMAYO, R. R. (1997) *La quimera del Rey Filósofo*. Madrid, Taurus, Santillana.
- ARISTÓTELES (1985) *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid, Gredos.
- AUSTIN, J. L. (1962) *How to do things with words*. Oxford, University Press.
- BREZINKA, W. (1991) *La educación en una sociedad en crisis*. Madrid, Narcea.
- BUENO, G. (1996) *El sentido de la vida. Seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo, Pentalfa.
- BUNGE, M. (1976) *Ética y ciencia*. Buenos Aires, Siglo XX.
- CAMPS, V. (ed.) (1988) *Historia de la ética*. Barcelona, Crítica.
- (1990) *Virtudes públicas*. Madrid, Espasa-Calpe.
- (1991) *La imaginación ética*. Barcelona, Ariel.
- CARR, W. y NARNETT, A. (1994) Civic Education, Democracy and the English Political Tradition, *Teoría de la Educación*, VI, 77-92.
- CORTINA, A. (1994) *Ética de la sociedad civil*. Madrid, Alauda/Anaya.
- (1995) *Ética civil y religión*. Madrid, PPC.
- DAICHES, R. (1966) Darwinismo y ética, en BARNETT, S. A. y otros. *Un siglo después de Darwin*. Madrid, Alianza, 209-239.
- ECHEVERRÍA, J. (2002) *Ciencia y valores*. Barcelona, Destino.
- FEIJOO, J. (1990) «Estudio introductorio», en SCHILLER, F. *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona, Anthropos, 7-146.
- GADAMER, H. G. (1988) *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme.
- HIMANEN, P. (2002) *La ética del hacker y el espíritu de la era de la información*. Barcelona, Destino.
- HUXLEY, T. H. y HUXLEY, J. (1947) *Evolution and Ethics*. London, Pilot Press.
- KANT, I. (1964) *Cimentación para la metafísica de las costumbres*. Madrid, Aguilar.
- (1990) *Crítica del juicio*. Madrid, Espasa-Calpe.
- (2000) *Crítica de la razón práctica*. Madrid, Alianza.
- KOHLBERG, L. (1992) *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao, Desclée de Brouwer.
- LIPOVETSKY, G. (1994) *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona, Anagrama.
- LLEDÓ, E. (1994) *Memoria de la ética*. Madrid, Taurus, Santillana.
- MACINTYRE, A. (1987) *Tras la virtud*. Barcelona, Crítica.
- (1992) *Tres versiones rivales de la ética*. Madrid, Rialp.
- MANNHEIM, K. (1975) *Diagnóstico de nuestro tiempo*. México, FCE.
- MANTOVANI, J. (1964) *Educación y plenitud humana*. Buenos Aires, El Ateneo.
- MOORE, G. E. (1959) *Principia Ethica*. México, UNAM.
- (1993) *Ensayos éticos*. Barcelona, Paidós, ICE de la Universidad Autónoma.
- MUGUERZA, J. (1977) *La razón sin esperanza*. Madrid, Taurus.
- NIETSCHE, F. (1998) *Genealogía de la moral*. Madrid, Edimat.
- RAWLS, J. (1990) *Sobre las libertades*. Barcelona, Paidós.
- (1997) *Teoría de la justicia*. 1.^a reimp. Madrid, FCE.
- RODRÍGUEZ NEIRA, T. (1999) *Teorías y modelos de enseñanza. Posibilidades y límites*. Lleida, Milenio.
- RORTY, R. (1991) *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós.
- (2000) *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3*. Barcelona, Paidós.

- SAVATER, F. (1982) *Invitación a la ética*. Barcelona, Ariel.
- (1999) *Las preguntas de la vida*. Barcelona, Ariel.
- SCHILLER, F. (1990) *Kallias. Cartas sobre la educación estética del hombre*. Barcelona, Anthropos.
- (1991) *Escritos sobre estética*. Madrid, Tecnos.
- SCHLICK, M. (1930) *Fragüen der Ethik*. Viena, Spinger.
- (1965) «¿Qué pretende la ética?», en AYER, A. J. *El positivismo lógico*. México, FCE, 251-268.
- SEARLE, J. R. (1994) *Mentes, cerebros y ciencia*. Madrid, Cátedra.
- (2000) *Razones para actuar. Una teoría del libre albedrío*. Oviedo, Nobel.
- SKINNER, B. F. (1986) *Más allá de la libertad y la dignidad*. Barcelona, Martínez Roca.
- STEVENSON, C. L. (1965) El significado emotivo de los términos éticos, en AYER, A. J. *El positivismo lógico*. México, FCE.
- TAYLOR, Ch. (1994) *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós.
- (1996) *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*. Barcelona, Paidós.
- TUGENDHAT, E. (1988) *Problemas de la ética*. Barcelona, Crítica.
- (1997) *Lecciones de ética*. Barcelona, Gedisa.
- (1998) *Ser-Verdad-Acción. Ensayos Filosóficos*. Barcelona, Gedisa.
- WARNOCK, M. (1968) *Ética contemporánea*. Barcelona, Labor.
- WEBER, M. (1964) *Economía y sociedad*. México, FCE.
- WITTGENSTEIN, L. (1992) *Observaciones a La Rama Dorada de Frazer*. Madrid, Tecnos.