

La ética en tanto que ciencia fundamental ¿Obrar por prudencia, por inclinación, por deber, por respeto, por compasión?

por el Académico correspondiente

Excmo. Sr. D. GERHARD FUNKE (*)

En los *Parerga y paralipómena*, en el lugar en el que habla de la filosofía, su método y el intelecto (X,41), escribía lapidariamente Arthur Schopenhauer, en su estilo potente y que, por decirlo así, no admite réplica: «Todo proceder filosófico que pretende estar libre de supuestos es pura fanfarronada. Hay siempre que considerar algo como dado, para poder partir de ello. Esto es lo que significa el $\delta\acute{o}\varsigma \mu\acute{o}\iota \pi\omicron\upsilon \sigma\tau\omega$ (o sea: dame un punto de apoyo) que constituye la inevitable condición de todo humano hacer, incluido el filosofar. Pues tan escasamente como puede nuestro cuerpo, puede nuestro espíritu flotar en el éter. Eso sí: este punto de partida del filosofar, esto que se toma provisionalmente como dado, debe más adelante compensarse y justificarse».

¿Cuáles son entonces, los supuestos bajo los que se encuentra la ética, y precisamente en tanto que ciencia fundamental que, a su vez, suministra la base para disponer toda la conducta? ¿Qué perspectiva será aquí la correcta?

Lo que Schopenhauer dice es que toda relación de la forma *si... entonces* que preste fundamento a una investigación, no puede en un principio valer — en esa su precisa índole— más que provisionalmente. Ahora bien, también este fundamento de *Schopenhauer* debe ser examinado y «justificado», es decir: «fundamentado». En el hecho de que Schopenhauer lo haya establecido, han intervenido eficazmente —como siempre sucede— supuestos debidos a la particular perspectiva de él, que, por así decir, pertenecen «constitutivamente» a la situación de la que se parte. Si bien Schopenhauer ha de reconocer sin restricciones que así es en última instancia, sólo consiente *una* alternativa a propósito de la fundamentación filosófica. Y es que, según él, lo que se acepta y toma como dato último es, o bien algo «subjetivo», es decir, algo que se expo-

(*) Sesión del día 19 de abril de 1988.

ne en la conciencia (el mundo real, la cosa externa, la naturaleza, la materia). En cada caso concreto, ciertamente, es posible partir de la «otra» perspectiva que corresponde alternativamente; pero en los asuntos filosóficos la opción se halla decisivamente limitada, el «capricho» tiene su frontera.

Esta, pues, es la perspectiva de Schopenhauer, no la perspectiva *simpliciter*.

Un elemento muy digno de consideración es el que aparece expresado por Schopenhauer en los siguientes términos: «Para compensar la arbitrariedad que se ha cometido y rectificar los supuestos, hay luego que cambiar de perspectiva y situarse en la opuesta, desde donde se ha de inferir entonces, en un filosofema complementario, aquello que se aceptó como dado». La cuestión, pues, es si, para satisfacer su íntima pretensión, es lícito, o mejor, necesario, aplicar a la propia posición filosófica de Schopenhauer esto que él propugna. Y la cuestión ulterior es la de en qué medida se adecua todo ello a la investigación de lo ético.

El supuesto que concierne al *contenido*, y que se formula (*materialiter*) muy explícitamente en el comienzo mismo, es, pues, que hay la posibilidad de optar en la alternativa entre lo «subjetivo» y lo «objetivo». Y el supuesto que concierne al *procedimiento* se halla (*formaliter*) en que lo único que por principio ayuda al ulterior esclarecimiento es el cambio de perspectiva, pues, así, «una cosa ilumina a la otra» (Lucrecio y Schopenhauer).

Este es el filosofema decisivo al que hemos de atenernos si queremos proceder de modo inmanentemente consecuente y admitiendo que es evidente la situación inicial descrita por Schopenhauer.

Habrà pues que conceder que siempre tiene su derecho y es necesario un esclarecimiento iterativo de lo que se ha supuesto, por lo que concierne a las dos tesis iniciales mencionadas y a su validez. Y ello, precisamente, para proceder de acuerdo con lo que estipula Schopenhauer (con la pretensión de que se trata de un método de validez universal). Si no lo hiciéramos así, nuestra perspectiva se suprimiría a sí misma, *sit venia verbo*.

Si pasamos ahora a nuestro problema, será entonces menester empezar considerando cuáles son los supuestos de una «ética en tanto que ciencia fundamental».

I. Prácticamente nunca se ha puesto en duda que también la *ciencia* posee supuestos de índole peculiar, «teóricos», que podemos llamar inmanentes a la ciencia. Se los halla asimismo, como de suyo es patente, en la *filosofía* como ciencia, en el tránsito de la *doxa* a la *episteme*. Según esta posición que expongo, será tarea de la filosofía en tanto que ciencia estricta averiguar sus supuestos últimos, sus bases de sustentación. No porque intente descubrir los supuestos esenciales (la «filosofía oculta»), o sea el «*espíritu*» de la ciencia, se convierte la filosofía misma en una «ciencia del *espíritu*» —por oposición a la «ciencia social» o a la «ciencia natural»—. Así como tampoco, cuando fundamenta el sentido de la «cultura», siendo ella misma, desde luego, un producto cultural, se torna, sin embargo, «ciencia de la cultura» —por oposición a la «ciencia de la estructura»—. Queda siendo la filosofía, en estos trances, lo que es: ciencia de los supuestos (quizá todavía anónimos) de lo dado en cada caso.

Es ciencia en proceso de progresivo autoesclarecimiento, y ello le presta el carácter de filosofía estructural, formal o trascendental *in actu*.

En las frases de Schopenhauer que he escogido para partir —y que he puesto en mi comienzo con motivo de este año conmemorativo del filósofo, y también para salir al paso de algunos jubileos schopenhauerianos desatinados— se ocultan al menos tres secretos supuestos que están exigiendo ser sopesados. El primero es que lo que dice *Schopenhauer no se presenta formaliter* como una mera voz que deba tomarse a título de pura opinión, sino que es una tesis que aspira a tener más alcance que el meramente subjetivo, y que aparece ante nosotros como un saber. El segundo es que, *materialiter*, su posición en tanto que *totalidad* (o sea, según sus elementos de contenido y según, también, sus elementos de forma) pende de nuevos supuestos propios e inmanentes. Ello suscita la cuestión de una meditación ulterior acerca de los fundamentos, y, en última instancia, la cuestión de la posibilidad de una fundamentación última. Si diéramos respuesta a estos interrogantes, nos sería lícito entender a cada uno de los filósofos mejor que como ellos se entendieron a sí mismos (Kant, B 370), incluidos Kant y Schopenhauer —que es de quienes aquí tratamos, y de los que proceden las dos ideas que ahora considero—.

El tercer supuesto es que la tesis global de Schopenhauer, si, de acuerdo con su índole inmanente, no ha de quedar en mero aserto, sino que debe ser un saber, ha de tener entonces validez universal. Pero, en tal caso, es que por principio ha de ser lícito y posible saltar justamente más allá de esa posición que fundamenta tal movimiento y que, así, pone de manifiesto y justifica el progreso en filosofía (partiendo de la posición adoptada, para trasladarse más allá de ella). En lo cual se encierra, pues, el hecho de que ha de ser posible progresar, con Schopenhauer, más allá de Schopenhauer.

Recibe así base de sustentación —al menos, en principio— la cuestión de una fundamentación ulterior y más radical, así como también la de una posible conclusión en esa línea. De lo que se trata, en este caso, es del «fundamento» en el orden sistemático, no en el histórico.

Con toda claridad, el problema que así se plantea siempre nuevo en tan viejo asunto, es el siguiente. Como todos en todos los tiempos, consciente o inconscientemente, nos dejamos guiar de ciertas representaciones generales a propósito de la verdad, el mundo, el valor y la realidad, en toda posición obra silenciosamente un supuesto fundamental y radica, que, en un principio, no es más que una opinión. Hay una «filosofía oculta» que, en último extremo, se deja reconocer —y deja tan satisfecho— en ese fenómeno tardío y ya degenerado que es la expresión de cualquiera que dice un día: «Esta es mi filosofía». Iluminar estos supuestos es cosa que aporta, por una parte, la disolución de tantas *cosas consabidas y que van de suyo*, en *cosas casi consabidas*; y, por otra, la decepción de tantas caras expectativas, una vez que se ven a mejor luz sus fundamentos. En este sentido, la filosofía tiene que ser des-ilusión.

Con Maurice Gex, hay, efectivamente, que decir que la «filosofía» de la mayoría de los hombres se forma, de una u otra manera, según los temperamentos, las experiencias y las lecturas que casualmente se han hecho; que des-

cansa sobre todo en la tradición y en la educación, en las situaciones y las respuestas que se les ha encontrado; y que los enemigos de la «filosofía auténtica», que se acogen con semejante base al «sano sentido común» y apelan a la opinión del «público» —al patrimonio, por decirlo así, de todo el mundo—, no consiguen ver jamás que van a la retaguardia de la retaguardia del pensamiento, y no son, en modo alguno, su vanguardia.

Cuando se ha visto esto, se ha de estar de acuerdo con la siguiente consecuencia. Y es que no se dispone de la opción entre practicar la filosofía o dejarla estar, sino que lo único que de veras se tiene es la posibilidad de elegir entre apropiarse una filosofía a la buena de Dios —muy defectuosa, por tanto, en algunas ocasiones (y sin ver claramente que se trata de una filosofía)—; y estar dispuesto a esforzarse en la busca de una filosofía que vaya hasta la raíz de los supuestos que se han prejuzgado y decidido de antemano, para que luego pueda llegarse a convicciones verdaderamente firmes. *Nota bene*, el esfuerzo por la «ética en tanto que ciencia fundamental» ha de ser de esta misma índole, igual que el esfuerzo por la verdadera filosofía. Y está bien fundado a título de esfuerzo.

Ciertamente, en el proceso de su formación, adopta la filosofía la forma del poner de manifiesto estrictamente como tales —o sea, como relaciones condicionales— relaciones de *si... entonces* admitidas como presupuestos. Esta es su misión, y éste es también el fundamento en que estriban sus derechos. Pero no es que se goce en desenmascarar, desilusionar, borrar el decorado. Incluso cuando se refiere a lo «ético», no se vuelve «moral», sino que permanece en el fructífero *bathos* de la experiencia (y, quizá, en los especiales presupuestos de ésta).

Es en este sentido, con toda sobriedad, como hay que entender el término «ciencia fundamental». En esta dirección es como hay que aproximarse a la «ética». La cual dispone de una posibilidad enteramente *sui generis* de auto-fundamentación.

Pongámosla en claro en una consideración preliminar.

La tradición ha tenido a la metafísica como «ciencia fundamental». El hecho de que ésta, la «reina de las ciencias», no haya conseguido en el largo desarrollo de su historia llegar a ser otra cosa que la palestra «de discordias sin fin» (Kant, A VIII), fue lo que movió a Kant a plantear su cuestión crítica radical por las «condiciones de la posibilidad» en general. Kant se proponía hacer inteligible el modo en que esta cuestión, formulada con un designio absolutamente general, puede satisfacer los requisitos de «toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia». La «metafísica como ciencia estricta» de signo logicista que se ha intentado todavía en la mitad del siglo XX (Heinrich Scholz, 1941) tampoco puede adoptarse a efectos de fundamentación última, precisamente debido a sus supuestos logicistas (por ello mismo no últimamente fundados). Pues el elemento logicista y su pretensión no pueden entenderse «tan claramente como el sol», y como cosas que van de suyo, a partir de sí mismos. No vendrá mal añadir, a este propósito, una breve aclaración.

Y es que la ciencia fundamental es también ciencia. Y, en tanto que cien-

cia, se trata de un producto espiritual cuya creación se halla como tal bajo ciertos supuestos que le son propios. Si, en buena consecuencia, se pregunta por las condiciones de la posibilidad de la «metafísica como ciencia estricta», o por la posibilidad de la «filosofía trascendental como ciencia fundamental», o por tal, o por tal, o por tal otra cosa semajante, resulta imposible eludir, a propósito de estos fenómenos en tanto que *productos*, el problema del primado de la razón práctica por sobre la teórica.

En Kant, el filósofo tan alabado y tan censurado por Schopenhauer, esta primacía significa que es práctica *la razón* que se muestra «causa determinante de la voluntad», y que hay *primado* cuando, respecto de varias «cosas vinculadas por la razón», corresponde a *un* determinado elemento racional (el práctico, justamente) *la* prelación de «ser el primer fundamento de la determinación de la unión con todos los restantes» (*Crítica de la razón práctica*, 144). La razón pura práctica posee primacía respecto de la teórica debido a que consigue afirmar, siquiera a título de líneas rectoras racionales bien fundadas, las ideas y los ideales que gobiernan las acciones —que es cosa que no es capaz de conocer ni de probar la razón pura teórica—.

La razón práctica fundamenta así la filosofía práctica. Y la filosofía práctica κατ'εὐλογίαν es la ética. De este modo, pues, queda predelineada la vía que lleva hacia la ética como ciencia fundamental.

Desde el punto de vista sistemático-histórico, son dos los motivos por los que no es posible que, en vez de la ética, puedan legítimamente hacer las veces de ciencia fundamental la «lógica» o la «física» —que, juntamente con la «ética», constituyen desde la época clásica el cuerpo central de la filosofía. La «lógica», en efecto, se introduce siempre, en la forma de *órganon*, como instrumento para la consecución del conocimiento de algo que no es ella misma quien lo saca a la luz. Y la «física» remite desde sí misma a lo que *no* está dado por su intermedio, sino que ha de ser presupuesto por ella; es decir, precisamente a lo que se ha denominado meta-física. La «poiética», finalmente —que aparece en las formas de estética, economía y política—, nunca ha tenido esas pretensiones de universalidad, y no ha reclamado ni ha justificado derechos a ser tomada en consideración en las cuestiones de la fundamentación última. En el contexto presente, esto significa, pues, que la única vía que sigue aún abierta es la ética.

Esta sorprendente tesis implica varias cosas diferentes.

Si la filosofía considera que su misión es investigar relaciones condicionales, y si permanece orientada al descubrimiento radical de presupuestos, entonces su tarea capital ha de ser no adoptar ingenuamente su propio proceder condicional, sino ir a su fundamento mismo. Ni ella siquiera escapa a esas relaciones de sí... entonces; tiene, más bien, si desea que se la tome en serio, que esclarecerlas «radicalmente». Ha de aducir las «condiciones de la posibilidad» sobre las que ella misma se afianza. Aún cuando fuera posible caer sin darse cuenta y de improviso en la filosofía, también en tal caso hay ciertas bases de eso que quiere entonces ser considerado filosofía. Y, desde luego, así es cuando se permanece de hecho practicando luego eso que se empezó tratando sólo

provisionalmente como ciencia filosófica fundamental; pues para proceder así tiene que haber también «fundamentos».

Filosofar, la filosofía como cierta cosa de índole propia, la filosofía, en fin, como *ciencia*, no son cosas que, sencillamente, «pasan» en niveles superficiales y aparecen casi *per nefas*. Antes al contrario, se trata en verdad de fenómenos completamente precisos y necesitados de esclarecimiento; se trata, en definitiva, del fenómeno en su mostrarse como tal fenómeno. Que surja el fenómeno; ése es el problema.

Lo cual, a su vez, plantea dos nuevos supuestos.

El primero es que aparece en general algo a título de *necesitado de esclarecimiento* —y, por tanto, que «debe haber» esclarecimiento—. El segundo consiste en que el esclarecimiento sólo promete auténtico esclarecimiento cuando incluye en su tarea proponerse (al menos) llegar «hasta el final». Se trata, pues, de un *apriori* práctico, y ello pertenece a la ética en la medida en que la ética —que señala que debe ser esto o aquello— es precisamente anterior a ese deber ser por el hecho de que en su propio surgimiento se presenta como debiendo ella ser; o sea, ella misma atestigua lo que ella significa.

A propósito del primero de estos supuestos hay que empezar por tener en cuenta un punto de naturaleza formal.

Para poder en general «ser», la ética como ciencia hace uso de la legitimidad de la curiosidad teórica. Quiero decir que ha de *querer*, en general, saber qué «debe ser»; y que este querer saber es menester que sea legítimo. Pero sólo puede ser legítimo si es «constitutivo» para ella. Y es constitutivo si no hay modo de pasarse sin este elemento (lo cual aquí significa: si no hay ya nada sin él). La ética puede únicamente ser *ciencia* fundamental si no sólo reconoce (teóricamente) como supuesto suyo *fundamental* la *curiositas*, sino que la práctica (o sea: es en sentido práctico ella misma *curiositas*) cuando establece y fundamenta lo que debe ser. Y esto trae consigo cinco consecuencias, que son las siguientes:

a) La curiosidad teórica pura, que desea averiguar cómo es cierta cosa por lo que se refiere a *sus* presupuestos, existe legítimamente si, y sólo si, quedan abolidas todas las formas de «proteccionismo» o intocabilidad política, social, económica, jurídica, estética, educativa o ideológica.

b) Tal curiosidad no deja sencillamente estar en su vigencia las «verdades» decisivas desde el punto de vista de la orientación pragmática, sino que pregunta por su trasfondo —como está bastante de moda decir—. Penetra hasta la red de los supuestos *inmanentes*, sin detenerse ante los sistemas religiosos, ideológicos o partidistas de la interpretación del mundo.

c) Pone a la luz los privilegios del orden del derecho público que conciernen a verdades en vigor que exigen ser reconocidas como tales, y las remite al modesto marco correspondiente de relaciones condicionales críticamente aclaradas. Es decir, sólo las reconoce a título de tales.

d) Hace posible descubrir cognoscitivamente «nuevos horizontes», frente a lo que representan la escolástica, la autosuficiencia, la fidelidad ciega y ani-

mal. Contribuye, así, a que sea posible la fiesta de lo nuevo (incluso de lo novísimo y del día), y a primar lo que no está previsto o aceptar lo inaudito.

e) Semejante curiosidad hace activo uso de la ilustración como *substantivum actionis*, y corrobora en la progresiva ilustración el carácter —inicialmente hipotético— de las conjeturas científicas, siempre pendientes de supuestos (y esto precisamente, lejos de «relativizarlas», es lo que manifiesta su índole de «absolutas»).

En mi tesis va encerrado, como segundo supuesto, que los contenidos materiales, de los que siempre se trata *in concreto* (o sea, también las llamadas «posturas éticas»), no están dados todos juntos de un golpe, ni están, por decirlo así, dados ya de antemano, de una vez para siempre; sino que se van haciendo visibles tan sólo en el contexto de la historia. De este modo, en lo «ético» tenemos que habérnoslas siempre con objetos *materialiter* diferentes, pero, a la vez, siempre con lo mismo, que vuelve y vuelve casi rapsódicamente, a saber: con bienes, virtudes, valores, preceptos, reglas, deberes, acciones, propósitos, inclinaciones, etc. —todos los cuales poseen todas sus formas imaginables de presentarse.

En el proceso de la superación progresiva y recíproca de las posturas que se oponen máximamente, se supone —con una cierta ligereza— que se van presentando, por así decir, las aguas y facetas del elemento estructural que es «lo» ético. Qué sea éste, pues, sería cosa que se daría a conocer a partir de sus manifestaciones. Pero parece que lo único que se completa en semejante proceso es un círculo. ¿Puede, en efecto, realmente ocurrir que las formas y tipos de lo ético se iluminen desde la «esencia» de lo ético, pero, a la vez, la «esencia» de lo ético se comprenda desde sus formas y tipos? El procedimiento no diferiría del que se utilizaría, partiendo de un modelo distinto, si se dijera que la esencia del Barroco Español se ilumina desde la esencia del hombre de España, mientras que la esencia del español se deja reconocer, entre otras cosas, en el Barroco de España.

De este problema, sin embargo, se desprende una evidencia: la de que alguna vez y en algún sitio, al volver sobre sí misma (al regresar a sí misma), habrá de ser consciente la razón práctica de que en ese momento y en ese lugar sí hace justicia a lo que ella exige en y por el planteamiento de algo así como *un imperativo* (a saber: que algo determinado debe ser). Allí y entonces, pronuncia la razón un imperativo y es ella misma imperativo y exigencia. Es, en esta misma medida, éticamente «autóloga»: da a luz, en su sentido y en su ser, a un imperativo racional. La *ratio fiendi*, pues, procura en un modo *sui generis* la *ratio essendi*. (Recordemos, a este propósito, lo que significa en semántica «autólogo»; por ejemplo, «pentasílabo» es pen-ta-sí-la-bo).

Puede concluir en este punto la discusión básica y formal del problema que está bajo el título «la ética en tanto que ciencia fundamental». Nos resta caracterizar y evaluar una serie de formas y tipos materiales sobresalientes de ética que han sido elaborados en la historia y, por así decirlo, se nos ofrecen en ella (y deben ser examinados).

II. La cuestión capital es aquí la de si las éticas que se nos presentan

como surgidas en la historia satisfacen la figura de la ética que aspira a ser la ciencia fundamental. Es de perogrullo que toda ética guarda relación con la conducta del hombre y con el sentido en el que ésta se ordena, y que la conducta puede referirse absolutamente a todo; pues toda conducta dispone en particular algo particular.

Pero esta verdad de perogrullo no significa solamente que tiene que presentarse en la conciencia aquello real o irreal, lógico o ilógico, cognitivo o emotivo, asertórico o problemático, etc., con lo que entra en relación el individuo; sino que este lugar común contiene también en sí que todas las especies de esta relación suponen un previo *volverse hacia*. Y es éste el que hace posible la adquisición del conocimiento, por imprecisa que sea.

Este volverse primigenio con el espíritu abierto está en un principio guiado por criterios «anónimos». Pero es hacedero tomar de la historia de la ética de qué se ha echado mano explícitamente, qué ha funcionado efectivamente como criterio vinculante. Y es posible esquematizar los resultados de esa encuesta.

Siempre se trata de un comportamiento humano que se deriva del ser, del querer y de la acción real del individuo. En la vida, de hecho, estos aspectos se presentan, más bien, en el orden inverso.

En la «acción», lo que ocupa el lugar central es la relación que surge con un «fin», una «meta», un «bien». La ética adopta la forma de «ética de los bienes». Aparece bajo las especies de ética prudencial y ética de la inclinación. De qué índole sea en concreto, es cosa que depende de la naturaleza de la relación fundamental con el «bien» (en definitiva, con el «bien supremo»), estribe esa relación en la ingenuidad, en el cálculo o en la inclinación. En cada uno de los casos, la «acción correcta» se orienta según esa perspectiva fundamental; y es correcta si está, inmediata o mediatamente, al servicio de la propia «felicidad». La ética eudemonista pertenece a esta clase.

Si es el «querer» el que ocupa el lugar central en estas relaciones, entonces el puesto capital es para el «propósito» bajo cuyo imperio está el querer, y para el modo como el querer es dirigido o debe ser dirigido por el propósito. La «ética de los deberes» es el modelo clásico de esta «ética imperativa», en la que «no es posible pensar absolutamente nada en el mundo ni fuera del mundo que pueda considerarse bueno sin restricciones, sino sólo una buena voluntad». Y es aquí un deber examinar las máximas de la acción —en tanto que supuestos de ella—, desde el punto de vista de su posible validez universal y su posible carácter de leyes.

Si no están ni la «acción correcta» ni la «buena voluntad» en el centro de las posibilidades relacionales, sino que ese lugar lo ocupa el mero «ser», entonces aparece la «ética del dejar ser» (*sans obligation ni sanction*, por así decir); una ética que, sin desarrollar una «estrategia de la acción», parte de la «mirada amorosa», de una mirada que vaya a lo profundo; y deja al margen toda la «mecánica del hacer». La «ética de la veneración» y la de la «compasión» son los dos exponentes de esta ética del ser. Que se agota en el poder ver y en la apertura y manifestación de ciertas profundas relaciones de ser, sobre las que no puede ejercer influjo activo y voluntario. El principio aquí lo cons-

tituyen el «quedar sobrecogido por lo que es digno de veneración», por una parte, y, por otra, el «retorno del sufrimiento»; intuiciones éstas a las que puede uno abandonarse diciendo, como Rilke: Tienes que cambiar tu vida (dejando sin decidir el problema de si tal cosa es posible).

Es por referencia a estas posiciones fundamentales como se vuelven inteligibles las expresiones, siempre recurrentes, «acción moral», «carácter moral», «yo moral». Es «moral», en estas expresiones, lo que concuerda con los supuestos (ocultos) que se han hecho. Toda «moralidad vivida», todo «arte de vivir» está implícita o explícitamente apoyado sobre las convicciones radicales de las que *hace uso* de hecho. Y que no tienen que ser las que se aducen. El examen de sus íntimas pretensiones peculiares —previo a su estimación y, eventualmente, a su condena— es un desafío planteado a la probidad tanto del «aprendiz» como del «maestro» en el arte de la ética. La asimilación de las ideas clave atesoradas en la filosofía científica, y, en especial, en la historia de la ética, desempeña siempre una elevada función mayéutica. Las intuiciones que realmente uno hace suyas ayudan luego poderosamente, al menos por lo que hace a engendrar intuiciones *fundamentales*.

Ahora bien, sin duda han *obrado* con eficacia de fundamentos, ante todo, esos tres planteamientos, que hacen referencia a la «acción correcta», la «buena voluntad» y el «ser y el valer adecuados». Y también han dejado tras de sí efectos básicos las respuestas que se han elaborado en el seno de la «ética prudencial», la «ética de la inclinación», la «ética del propósito y la intención», la «ética de los valores» y la «ética de la compasión». Ellas han intentado averiguar y establecer qué es «correcto», qué es «bueno» y qué es «valioso». Y pertenece al núcleo del problema saber si es verdadero, como Schopenhauer dice, que *operari sequitur esse*, o sea: si la índole de la conducta se sigue de la esencia del ser.

En cualquier caso, de lo que se trata en la ética como ciencia es de la esencia general de la conducta, y de lo que se trata en la ética en tanto que ciencia fundamental es de la peculiaridad del fundamento.

Lo que llamaba Aristóteles *ηθικη φιλοσοφια* y luego se denominó *philosophia moralis* no se traduce bien con las expresiones «ciencia ética» o «ciencia moral», dado que el título *φιλοσοφια* se trata de una especificación del objeto, y no de la adjetivación de una determinada índole de ciencia. La ciencia del *ethos* no tiene por su parte que ser ética.

Ethos, por cierto, es desde siempre tanto *εθος* como *ηθος*, o sea: tanto hábito, uso, costumbre, cuanto modo de pensar y moralidad. Es merced de ambas cosas, es decir, merced tanto a lo consuetudinario como a lo moral medido por la conciencia, como se plasma el carácter del hombre y llega éste a su *ethos*. Se hallan aquí reunidas las cosas que tienen importancia fundamental en la constitución del hombre, las que determinan su comportamiento en tanto que ser que actúa y es históricamente eficaz en cuanto conciencia volente.

Si la *ηθικη φιλοσοφια* es ciencia, lo es de lo moral, y su primera cuestión tiene que ser, no qué *quiere decir*, sino qué *es* lo moral. Esta pregunta puede resolverse a partir, por así decirlo, del suelo de lo histórico, una vez que, desde

la perspectiva sistemática, se ha mostrado la legitimidad de la ética como ciencia en el proceso de la autofundamentación. Desde luego, sobre el contenido y sobre el uso del término «moral», la historia de la ética está pletórica de informaciones inesperadamente multívocas, de tal modo que, por vía de complemento, también, sin duda, cae dentro de las competencias y tareas de la ética como ciencia hacer unívoca la tan significativa palabra «moral». Lo cual quiere decir, de nuevo —aunque en una forma modificada—: ¿es de la «acción», es del «querer», es del «ser» de lo que se trata? Y ¿acaso no está también en cuestión la incuestionabilidad que cada una de esas alternativas contiene? No: qué es lícito que se llame «moral»; sino: qué es moral.

Los modos básicos en que es posible comportarse se hallan en las formas estructurales del «obrar», el «querer» y el «dejar ser». En ellas se anuncian peculiaridades y características que han sido claramente puestas de relieve, sobre todo, en la filosofía moderna. Podemos, en este sentido, evocar como instancias eminentes a Leibniz, a Herder, a Kant, a Goethe, a Schopenhauer.

III. Si con el panorama de las formas capitales de la ética que pueden formular especiales pretensiones de vigencia hemos alcanzado cierta altura en nuestra labor de esclarecimiento, podemos, entonces, resumir y extraer el resultado.

La ética eudemonista estableció como bien supremo el hecho de la felicidad; pero tiene pendiente hacer ver, además, que la felicidad es el sentido último de la vida. La respuesta a la *quaestio facti* no puede reemplazar aquí la respuesta a la *quaestio iuris*.

La ética de bienes, a la hora de determinar lo que es bueno, parte sencillamente de que a cada cual le importan él mismo y su felicidad. El interés siempre es, para ella, interés propio bien entendido. Y es indiferente, a este propósito, que la tesis vaya en la dirección del eudemonismo individual o social. Lo único que se ofrece en este horizonte para la fundamentación de los intereses es la prudencia, o bien la inclinación.

La ética prudencial, cuya es la primera palabra desde el punto de vista histórico, tiene que mostrar cuándo es correcta la acción y sólo puede hacerlo una vez que considera la acción por referencia al bien supremo (la felicidad, justamente) que da por entendido como cosa consabida; y, también, sólo una vez que juzga al hombre suficientemente prudente como para poder encontrar el camino que conduce derechamente a su realización.

La ética de las inclinaciones se retira —y acota así con más precisión el terreno— al establecimiento como bien supremo de una pluralidad de fines y metas que son vividos por las sociedades, según la tendencia de cada una, como obligatorios, y que no son susceptibles de ser derivados de nada más primitivo. Lo propiamente precario, en su caso, está en otra parte.

El problema de todas estas posiciones globalmente consideradas, es la patente o latente autorreferencia que se manifiesta en todas; pues el hombre, en ellas, es quien hace de sí y para sí algo, y ello, en muchos sentidos. El hombre es aquí el punto central.

La ética de la intención o el propósito, para quien la importancia ha de es-

tar puesta en la buena voluntad y en su guía racional de carácter universal, tiene, frente a todas las anteriores, una única misión: necesita hacer plausible la posibilidad de transformar en leyes de vigencia objetiva máximas de mera vigencia subjetiva. Y tiene, no sólo que exigir, sino que suponer factible la inversión efectiva en lo práctico. Este análisis se convierte para ella en deber incondicionado (lo cual es algo nuevo, en la malla de las demás acciones, todas absolutamente condicionadas). La *crux* de la ética de deberes en tanto que ciencia fundamental consiste en que el cumplimiento de este deber se dilata indefinidamente: nunca es ya *factum*, sino que siempre permanece *faciendum*. Siempre, pues, ha de quedar sin decidir, en el caso concreto, si el individuo verifica y realiza la razón. Y éste es el problema de esta ética.

A la ética del ser, por fin, en tanto que ética del dejar acontecer, le toca en fortuna el hecho de que en ella —en la veneración, el respeto, la compasión, la simpatía— da noticia de sí algo que no es propiamente «de este mundo» y que, sin embargo, determina o co-determina esencialmente su ser. Considerada como una peculiar ética de valores, su tarea es un tener que aguardar hasta que acontezca el don de algo que no puede hacerse surgir con ninguna clase de acción ni de violación, sino que se revela en una específica intuición al hombre que ve lo profundo. Se trata en este caso de una intuición que no puede producir el individuo merced a un aumento de su perspicacia, sino que lo sorprende y se apodera de él. En esto estriba, precisamente, lo irremediablemente débil de esta posición: que tiene que esperar inactiva la llegada de lo decisivo, sin saber de antemano ni qué debe aguardar ni a qué debe aguardar.

Así, pues, parece que la ética en tanto que ciencia fundamental, con su pretensión de radicalidad, no puede encontrar verdadero sostén en las formas fenoménicas dadas de la ética. A propósito de esta tesis pueden hacerse valer cinco perspectivas que caracterizan cada una el punto débil —real o aparente— de las posiciones de que vengo hablando.

1. La ética prudencial sólo reconoce una conciencia rectora, que se ocupa con la felicidad. La pregunta: ¿por qué la felicidad? le es ajena. Así, deja sin decidir este punto decisivo.

2. La ética de las inclinaciones y tendencias está referida a esa misma felicidad, respecto de la cual se suscita una tendencia inconsciente, que adopta muchas figuras (de fines y metas). Su problema es el de la posibilidad de unificar las perspectivas. Se disuelve en el relativismo.

3. La ética del deber asume que hay muchos seres conscientes independientes, quienes, en tanto que libres, solamente tienen un objetivo moral, a saber: poner todas sus acciones en absoluto bajo la determinación única de la concordancia con la razón. Se sabe en qué consiste, formal y universalmente, ésta. Qué sea, en cambio, desde el punto de vista material y del contenido, es cosa que queda como una pregunta dirigida a cada sujeto de la acción y que, sin embargo, tiene siempre, por principio, que permanecer abierta. El problema de esta ética es si el individuo verifica, realiza la razón.

4. La ética del ser prescinde de la felicidad, de la prudencia, de la tendencia, del deber. Se sume en aquello que, ascendiendo de las profundidades abis-

máticas de la interioridad, se hace por sí manifiesto, y permanece cabe ello en la veneración. Su problema particular es el que podríamos llamar de la imprevisibilidad, o de la incapacidad de ser anticipada por el pensamiento.

5. La ética de la compasión y la simpatía, por fin, se aquieta en el conocimiento, la belleza, la conciencia de la unidad; quietudes todas que mitigan el sufrimiento. La cuestión es para ella (pues de esto se trata, en verdad) si es capaz de eliminarlo o si, por el contrario, y sin quererlo, no lo prolonga, acaso. Pues el conocimiento es, en ella, una privación, y no una modificación de la voluntad.

Todas estas formas de la aceptación de lo que llamamos moral tienen en común que en todas ellas, latente o patentemente, de lo que se trata es del propio sujeto que actúa, hace, quiere, acoge o sufre.

Quiere esto decir que todas ellas, o bien están, o bien se sitúan bajo mandamientos que las conciernen a ellas mismas. Así, en todas nos encontramos con formas veladas del dominio de sí mismo, que no ocultan la autorreferencia ni pueden hacerla olvidar. A pesar de todas las restantes oposiciones, el autodomínio es aquí siempre la única *ratio agendi*.

Y ello parece autorizar la pregunta de si no será la contraria de esta actitud fundamental —es decir, el *desprendimiento de sí*— lo que de hecho pueda hacer posible la ética en tanto que ciencia fundamental.

En tal caso, la conducta moral sería el comportamiento *desprendido*. Y el comportamiento desprendido sería el que no estuviera agravado por ningún previo juicio de valor que conozcamos a partir de la historia de la ética como ciencia —o sea, de la ética como arte de la vida—, que sólo puede conducir a vigencias meramente relativas.

La conducta desprendida no es, por su sentido mismo, medio alguno para fin ninguno, sino que es ella misma su fin. De este modo, está libre también de cualquier sospecha de ideología que pudiera advenirle de fuera. Por principio, no es buena para nada, y no tiene nada en absoluto de cínica y desafiante, sino que se atiende a su calma.

Al decapitarse, en el desprendimiento de sí mismo, la referencia egoísta —siempre, si no, presente—, queda, además, expedito el camino para saberse uno, sentirse uno y llegar a ser uno con el otro. A partir del desprendimiento de sí, la acción recibe un nuevo sentido. Naturalmente que sigue teniendo «su objeto», pero, en el cumplimiento del desprendimiento de sí, la acción no tiene lugar por mí, sino que todo se realiza en aras de eso mismo que se realiza.

De Espinosa podemos tomar la expresión *amor intellectualis*; el sentido profundo de la cosa, podemos recibirlo de Pascal, Schopenhauer, Bergson y Scheler. A quien permanece en la trampa del egoísmo, así sea éste de la más sublime especie humanista, como en último extremo nada le importan más allá que el hombre que él mismo es, la realidad se le cierra. No accede a las «cosas mismas», y no sólo en sentido fenomenológico, sino, justamente, en sentido ético.

Y ¿cuál es esta cosa misma de la que se trata *in ethico*? Es la conducta del hombre que, a pesar de todas las noticias empíricas provenientes de la antropo-

logía, la psicología y la sociología, ha de ser considerado en una perspectiva empirio-crítica, es decir: ha de ser medido con una medida que posea carácter de presupuesto universal.

Las posiciones éticas, todas las cuales, por decirlo así, aducen tomas de postura «últimas» a propósito de la conducta del hombre en la perspectiva de la acción por prudencia, por inclinación, por deber, por respeto y veneración, por compasión, sólo pueden hacer semejante cosa en un sentido: estableciendo, a saber, puntos centrales cuya definición de tales, sin embargo, no solamente no es indiscutida en la práctica empírica ni reconocida universalmente, sino que, además, tienen el problema de haber sido establecidos en forma tal que, por su propia lógica interna, no pueden cumplir la función de fundamentos últimos. En sentido auténticamente universal, no contienen tomas de postura últimas. La acción y el comportamiento se hallan referidos por principio a contextos situacionales cuyo marco varía en el tiempo. Pero, con independencia de este componente temporal que pertenece *a priori* a la disposición de la acción, es primordialmente propio de ella y de la conducta un horizonte fenoménico en el que nada permanece tal como era. No es posible, partiendo de esta variable, obtener una constante para la conducta. Por tanto, la única constante permanente ha de ser la que concierne al *cómo* del modo en que se manejan todas esas variables tan distintas de suyo.

Se trata, pues, del *cómo* de la conducta. Sólo es posible explicar con cierta prolijidad lo que esto significa. Para la ilustración, escojo el camino que lleva a través de ciertas reflexiones de Kant.

Kant mostró que «todo en la *naturaleza*, tanto en el mundo inanimado como en el animado, se produce según reglas, aún cuando nosotros no siempre conocemos estas reglas» (*Lógica* IX, 11). Asimismo, todas nuestras potencias, «en especial el entendimiento..., están sometidas a reglas» que podemos investigar, pero que aún no poseemos. Por sobre ello, «en tanto que seres *racionales*, tenemos siempre que considerarnos a nosotros mismos como legisladores en un reino de los fines que es posible por la libertad de la voluntad» (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, IV, 434). Y, en tanto que filósofos, partimos de que disponemos «en primer lugar, de un acervo suficiente de conocimientos racionales; en segundo, de una conexión sistemática de este conocimiento» (IX,24).

La cuestión de la ética en tanto que ciencia fundamental que se refiere al cómo humano de nuestra conducta, puede, pues, contestarse tan sólo bajo los mencionados supuestos, a saber: que disponemos (o que podemos, en principio disponer) de conocimientos racionales y de su nexos sistemático. Ahora bien, no hay duda de que entre estos conocimientos *racionales* está el de tal ética (entendida como «metafísica de las costumbres») ha de investigar la «idea y los principios de una voluntad pura posible», y no «en general todas las condiciones del querer humano».

Pero, desde luego, no cabe pensar una «voluntad pura» que no se presente como tal en cierto *cómo*. Formal y materialmente, sólo puede ser voluntad *pura* si es *desprendida de sí*. No la hay, si no aparece; pero, si aparece, lo hace en

cierto cómo. Si este cómo debe ser un cómo éticamente corroborado, ha de tener el carácter del desprendimiento de sí. Y, si la voluntad es autodesprendida, entonces ello afecta en su fundamento a la esencia del hombre.

Pero en su fundamento, o, por lo menos, desde luego, de nacimiento, el hombre no *es* desprendido.

La ética como ciencia fundamental quiere mostrarle cómo el desprendimiento de sí, considerado como un principio, es capaz de regular aquello que en último extremo importa a la ética: la conducta que pueda denominarse universalmente moral.

Debo terminar por tomar posición respecto del hombre, en un sentido, y, en otro, respecto de la ciencia que quiere y puede conducirlo últimamente a su destino. Volvamos, para esto, otra vez a Kant.

Kant parte en su *Pedagogía* de cuatro ideas capitales, que son las siguientes. El hombre es la única criatura que tiene que ser educada; sólo llega a ser hombre mediante la educación. Cuando hay en el hombre muchos gérmenes de tal, debe él entonces desarrollarlos y encontrar así lo que constituye su destino. Si aún no posee el concepto de su destino, ha de aproximarse a él históricamente. Y, en cuarto lugar, si los individuos no alcanzan su destino, si lo ha de alcanzar «el género humano» (IX, 441).

De no tomar como punto de partida para la conquista de esta meta el presupuesto de un misterio, lo único que resta para realizarla es el hombre mismo y el desarrollo de sus potencias, entre las que se cuenta no sólo la autoilustración, sino, también, la construcción de una ética que, en última instancia, acceda, desde sí misma (en la meditación crítica) a la intuición del desprendimiento de sí como aquel principio que supera radicalmente todas las oposiciones.

Tal ética tiene, pues, su tiempo, y ese tiempo es ahora. Diré sobre ello aún algo más.

En el capítulo tercero del *Eclesiastés* se lee: «Todo tiene su tiempo, y su momento cada cosa bajo el cielo». Nada está exceptuado, según Qohélet: ni el nacer, ni el morir; ni el amar, ni el odiar; ni el llorar, ni el reír; ni el trabajo, ni la ganancia; ni la lucha, ni la paz. Qohélet no olvida nada: «pues *toda cosa* y *toda obra* tienen su plazo» (3,17).

En consecuencia, también la ciencia, e incluso la ética, tienen su hora. Y Francis Bacon llama *temporis partus maximus* a la ciencia, que, en tanto que producto de una época (y no de una sola), tiene su tiempo.

Goethe, en fin, dejó dicho en la cuestión de la esencia del hombre: ¿Cómo puede alguien llegar a conocerse a sí mismo? Nunca observándose; pero sí, en cambio, actuando. Procura hacer tu deber, y sabrás al punto qué hay en tí. Y ¿qué es tu deber? *El imperativo del día*.

En este sentido, y a la vista de todos los pensamientos expuestos, puede perfectamente ser la ética en tanto que ciencia fundamental el imperativo de hoy. Y puede, quizá, serlo, tanto más, cuanto que tal ética, como fundamental respecto de toda conducta moral (y respecto del cómo que hay que presuponer en ella), tiene como problema y tema el desprendimiento de sí mismo en el comportamiento.

Estamos, pues, en la encrucijada de la ética. Pues, acerca de lo que significa desprendimiento *de sí mismo*, seguramente no surgirá disputas. Esta expresión quiere decir amor, en el sentido de la entrega privada de egoísmo. Desde luego, habrá diferencia entre la apreciación que hará de ella el que no la desarrolla, y cómo la comprende el que posee ese desprendimiento de sí. Si lo lleva a desarrollo, desaparecerán todas las oposiciones, incluidas las de la tesis de la ética filosófica. De él —del desprendimiento de sí mismo— hace uso la ética como arte de la vida; en tanto que la ética como ciencia fundamental, que saca a la luz esta relación condicional, sabe muy bien de qué se trata. Y en esta especie del saber tienen siempre su fundamento tanto la resignación como la modestia.

Conviene, por cierto, practicar profundamente la modestia allí donde la objetividad es el presupuesto, y, por ello mismo, también en lo que se refiere al problema que he expuesto.