



OBRAS BREVES DE
JACQUES
MARITAIN



049-01

LAS GRANDES CATEGORÍAS DE SISTEMAS ÉTICOS

Jacques Maritain

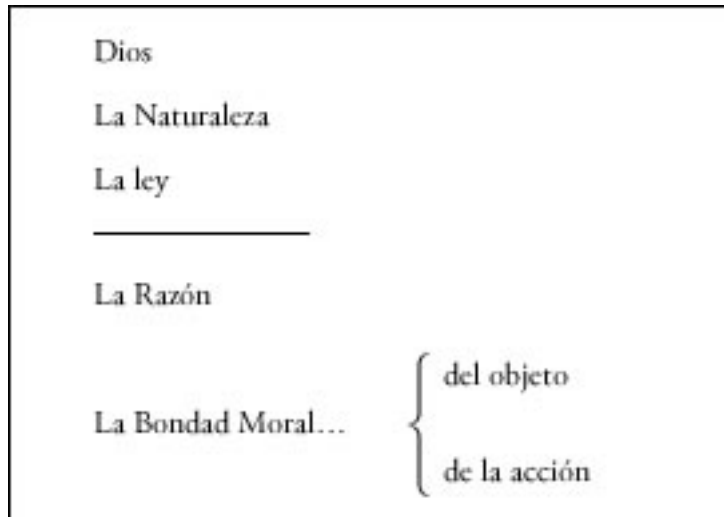
(Transcripción de la Primera Lección del libro 'Lecciones Fundamentales de la Filosofía Moral'. 1951).

En esta lección introductoria quisiera yo decir algunas palabras acerca de los diversos sistemas de filosofía moral, simplemente para dejar establecido nuestro punto de vista.

La ética cósmico-realista de la tradición clásica.-

En la gran tradición clásica que se desarrolla a partir de Sócrates, la filosofía moral puede ser caracterizada como una ética *cósmico-realista*. Decimos *ética cósmica*, esto es fundada sobre una visión de la situación del hombre en el mundo; decimos *ética realista*, esto es, fundada en realidades extra-mentales que constituyen el objeto de una metafísica y de una filosofía de la naturaleza. Esta ética es a la vez, y esencialmente, de carácter *experimental* y de carácter *normativo*.

Podríamos designar así los estadios esenciales de esta ética cósmico-realista.



En este cuadro los tres primeros términos se refieren a la realidad extramental. La Ley, designa la ley natural inmanente al ser de las cosas y expresión en ellas de la sabiduría creadora.

La razón es la regla o medida inmediata de los actos humanos, regulada o medida a su vez por la ley natural y los fines esenciales del ser humano.

En consecuencia, el objeto moral es bueno en sí, intrínsecamente bueno, cuando es conforme a la razón. Hay un bien o un mal intrínseco – conformidad o no conformidad con la razón – del objeto de nuestros actos.

Y la bondad o la rectitud de la acción moral depende de la bondad del objeto.

En esta perspectiva ética, el bien moral está fundado en la realidad extramental: Dios, la naturaleza de las cosas, y especialmente la naturaleza humana, la ley natural. Es la perspectiva de la conciencia común de la humanidad, y es la verdadera y auténtica perspectiva de la filosofía moral.

La ética acósmica e idealista de Kant.-

Con Kant todo ha cambiado. Podríamos decir que la filosofía kantiana es el ejemplo de una filosofía moral a la cual la influencia – mal recibida – del cristianismo ha contribuido a desviar; es una filosofía moral cristiana, pero falseada. Kant ha tratado de trasponer dentro del registro y los ‘límites de la pura razón – lo cual, ya de por sí, implicaba desformarla completamente – la moral revelada tal como nos la presenta la tradición judeocristiana. Procuró conservar la absolutización judeocristiana de la moralidad en una ética de la pura razón, que se desembarazaba de todo elemento propiamente revelado o sobrenatural. De ahí la insistencia de la moral kantiana sobre el desinterés.

El perfecto desinterés cristiano (que se alcanza por la caridad) lo exige Kant (y aun pretende un desinterés todavía más perfecto) de la razón descentrada de lo real y de la naturaleza, una ética del deber puro. Nos propone una ética sin fin último, liberada de todo impulso hacia la felicidad o hacia el bien; una ética del imperativo categórico en la que el universo de la moralidad o de la libertad está totalmente separado del universo de la naturaleza, y el contenido de la ley debe ser deducido de su forma y de la esencia universalmente normativa de la razón pura práctica. En esta ética, la especificación de los actos morales se halla liberada de toda consideración del bien, de la bondad en sí del objeto (vale decir, de su conformidad con la razón en virtud de la naturaleza de las cosas), y eso es más que lógico, puesto que en el sistema de Kant no podemos alcanzar las cosas en sí.

Podríamos decir, a propósito de la revolución kantiana, que ella desemboca en una ética *acósmico-idealista*, construida independientemente de toda concepción sobre la situación del hombre en el mundo y el universo, y que no quiere tener fundamento ni en la metafísica ni en la filosofía de la naturaleza; una ética que tiene un carácter *deductivo normativo*.

Los tres primeros estadios del cuadro precedente resultan eliminados de esta ética, como que no tendrían nada que ver con la moralidad.

<p>Ética cósmico-realista, metafísica y físicamente fundada</p>	<p>Ética acósmico-idealista, ni metafísicamente ni físicamente fundada</p>
<p>→ { 1. Dios 2. La Naturaleza 3. La Ley (la ley natural)</p>	<p>Ninguna relación con el universo de la moralidad o de la libertad.</p>
<p>4. La Razón (medida que mide y es medida)</p> <p>5. La Bondad moral del objeto</p> <p>6. y consiguientemente del acto.</p>	<p>1. La Razón (puramente mesurante) ←</p> <p>2. La Ley (puramente formal. Imperativo categórico).</p> <p>3. La rectitud (o bondad moral) del acto (en virtud de la universalidad de su máxima)</p> <p>De donde, por añadidura, la bondad moral del objeto.</p>
<p>El Bien moral está fundado en la realidad experimental. ┘</p>	<p>El Bien moral está fundado sobre la universalidad de la Razón pura práctica. ┘</p>

El estadio inicial de semejante filosofía moral es la razón como medida de los actos humanos, pero ya no en el mismo sentido que en la tradición clásica, pues ahora se trata de la razón pura, pura de toda materia cognoscible; se trata de la razón considerada de una manera puramente formal, desde el solo punto de vista de las exigencias de la universalidad lógica.

El segundo estadio, es la ley, no ya la ley natural sino la ley en el sentido del imperativo categórico, el “tú debes” absoluto del Sinaí impuesto ahora en nombre de la razón pura como forma a priori de los actos humanos.

El tercer estadio, es la rectitud o la bondad moral de la acción. Para Kant la acción es moral cuando su máxima es una máxima que puede ser universalizada, erigida en regla que gobierne universalmente el comportamiento de todo ser humano. Es esta universalidad de la máxima del acto lo que constituye la bondad moral de éste. Bondad que en manera alguna depende de la del objeto. No hay una bondad intrínseca del objeto, de la cual dependería la bondad del acto. Por el contrario, si al final y como por añadidura puede hablarse de la bondad del objeto, ello es como dependiendo de la bondad del acto. La moralidad del acto hace que su objeto sea moralmente bueno. El bien moral no tiene ya fundamento en la realidad extra-mental, está fundado solamente sobre la universalidad de la razón pura práctica, y el contenido de la acción moral debe ser deducido de esta forma universal y de las exigencias de universalidad esenciales a la razón. Con lo dicho ya comprenderéis la opción que se impone, inevitablemente, entre el punto de vista ético de Kant y el de la tradición clásica.

La filosofía moral postkantiana.-

Después de Kant, la filosofía moral entró en plena confusión y se ha encontrado en un estado permanente de crisis. Podríamos decir sumariamente que se dieron entonces tres principales líneas de evolución:

1) En primer lugar, las teorías que podríamos llamar acósmico-idealistas, fundadas (a diferencia de Kant) en una metafísica, pero (a causa de Kant) en una metafísica puramente idealista y apriorista. Por ejemplo, los sistemas éticos y metafísicos del romanticismo alemán.

2) Una segunda línea de evolución se ha desarrollado, por el contrario, en reacción contra Kant. Tenemos así pensadores que creen que toda teoría ética que trate de justificar los valores morales y de determinar normas de conducta es necesariamente de tipo kantiano, apriorista y formalista, y *normativa en el sentido de Kant*. Estos pensadores están convencidos, por otra parte, del carácter arbitrario de esta especie de sistema ético, de manera que se ven llevados a rechazar toda especie de ética normativa y tratan de establecer una teoría ética según el modelo de las ciencias naturales: teoría ética que no es ni cósmico-realista ni acósmico-idealista, sino que podría ser caracterizada como *positivista-cientificista*. Tal es el sociologismo, que se desarrolló primero en Francia, y luego se extendió por todas partes.

3) Tercera línea de evolución: señala un retorno más o menos incompleto a una concepción cósmica y auténticamente filosófica. Pienso, por ejemplo, en los esfuerzos para constituir una moral fundada sobre una filosofía de la naturaleza (mal separada de las ciencias de la naturaleza), pero en modo alguno sobre una metafísica (tal es el sistema pragmatista de John Dewey).

O bien aun en una concepción que reintegra la filosofía moral en un conjunto no solamente 'físico' en el sentido de la filosofía de la naturaleza, sino también metafísico, y que trata de fundar la ética a la vez sobre una filosofía de la naturaleza y sobre un conocimiento de las realidades absolutamente primeras (Bergson en 'Las dos Fuentes de la Moral y de la Religión').

En la concepción positivista, los tres primeros estadios de nuestro cuadro se encuentran igualmente suprimidos, como en Kant, y la moral deja su lugar a una "ciencia de las costumbres" sin fundamento ni en la metafísica ni en la filosofía de la naturaleza, y que excluye todo carácter normativo, vale decir, todo aquello que implique una prescripción incondicionada, una dirección propiamente dicha en los actos humanos: la moral – en tanto que, a pesar de todo, se tratará de derivar de ahí una moral – es una pura descripción de hechos morales, y tanto los valores como las normas morales se encuentran, por ello mismo, relativizadas. Insistamos en las doctrinas sociologistas, que son la expresión más coherente de la concepción positivista.

Las doctrinas sociologistas

La escuela positivista o sociologista se halla de acuerdo con Kant en lo que concierne a la pretendida impotencia de la metafísica especulativa y la futilidad de todo esfuerzo tendiente a fundar una ética sobre una concepción filosófica del mundo – ya sea metafísica, ya sea filosofía de la naturaleza – que descifre en la realidad extra-mental verdades que las ciencias de los fenómenos no alcanzan en modo alguno.

Pero estos pensadores se encuentran en reacción contra Kant en el sentido de que no admiten la teoría del imperativo categórico; están disconformes con el carácter arbitrario del "tú debes" kantiano, disconformes con las exigencias puramente formales y apriorísticas de la moral kantiana, disconformes también con

el carácter absolutista de la teoría kantiana: esta teoría – dicen no sin razón – ha laicizado los mandamientos del Sinaí transfiriendo su origen a la Razón Pura Práctica o a la Voluntad noumenal del hombre.

Por último, lo que motiva fundamentalmente la reacción positivista es el hecho de que la moral kantiana, considerada a principios del siglo XIX como la única filosofía concebible de la obligación y de las normas absolutas, está enteramente escindida de la naturaleza y de la consideración del universo, de lo que las cosas son; y esa escisión, esa división entre el mundo de la moralidad y el mundo de la naturaleza es el motivo más profundo de la reacción positivista contra Kant. Las reglas morales aparecen como normas despóticas impuestas a la vida y a la naturaleza humana en nombre de una voluntad supra-temporal oculta en el mundo inteligible y de no sé qué ley supratemporal, privada por lo demás de todo contenido ya que el “tú debes” kantiano no es sino la forma vacía de la universalidad de la razón pura práctica.

La tragedia del pensamiento moderno a este respecto ha sido la confusión que se estableció entre toda moral de carácter “normativo” – digamos mejor de carácter “práctico” (que aspira a dirigir los actos humanos y justifica la prescripción de reglas que se imponen a la conciencia de una manera incondicionada) – y ese tipo extremadamente particular de filosofía moral que es la moral normativa kantiana. Por el hecho de rechazar la moral kantiana, se han visto llevados a rechazar toda moral de carácter normativo, toda moral que atribuya o reconozca a los valores de conducta una significación absoluta, es decir en realidad toda filosofía propiamente moral o práctica.

La noción de ética normativa ha sido rechazada junto con la forma típicamente kantiana de la filosofía moral, en la que el carácter normativo de la moral no solamente aparece particularmente puesto de relieve, sino que ha sido completamente falseado y monstruosamente hipertrofiado, puesto que ese carácter normativo depende, en Kant, de las puras exigencias apriorísticas de la razón, desvinculada de todo conocimiento racional o experimental de las cosas de la naturaleza.

En la concepción positivista, toda moral auténticamente normativa (vale decir, que justifique reflexivamente los valores y reglas absolutas de la conciencia) es imaginada como un código arbitrario de leyes que no responde a ninguna

exigencia íntima de la naturaleza del hombre y que es impuesto desde fuera, a priori, sobre la vida humana, en nombre de las exigencias de un sistema filosófico que pretendería legislar por sí mismo. Así fue como la reacción sociologista se desarrolló a fines del siglo XIX, especialmente en Francia. Rechazada toda moral normativa (tanto en el sentido auténtico implicado por la noción de filosofía práctica, como en el sentido apócrifo del imperativo categórico), y no dependiendo ya el conocimiento de las cosas morales de una filosofía práctica fundada sobre una ciencia filosófica especulativa (filosofía de la naturaleza y metafísica) ¿qué quedaba entonces para el pensamiento, cuando éste vuelve su atención a la conducta humana? Quedaba solamente la ciencia, en el sentido moderno del término, la ciencia de los fenómenos, que correspondía de alguna manera al esquema positivista, ya fuese al viejo esquema de Augusto Comte, ya al neo-positivismo de la escuela de Viena.

Ahora bien, está claro que la ciencia, con sus métodos estadísticos y experimentales, puede analizar la vida humana y la conducta humana, puede hacernos conocer cómo se comportan los hombres, pero es incapaz de decir a los hombres cómo están obligados a comportarse: aquello que, pura y simplemente, deben o no deben hacer. Está claro que la ciencia se ocupa, por naturaleza, únicamente con los hechos, o con los valores morales considerados *como hechos*, como materia de observación. La ciencia tiene, en este orden, que describir los valores morales, observar y clasificar los diversos sistemas de valores puestos en juego por los hombres, pero no puede ocuparse (y ello por su misma estructura noética) con los valores *como valores*. Los juicios de valor que afirman que tal acción es buena o mala, de manera tal que estoy obligado, en conciencia, a hacerla o a abstenerme de ella – en otros términos, los juicios de valor incondicionados – no son asunto que competa a la ciencia.

Por lo demás ¿de qué ciencia podría tratarse, cuando la materia por conocer es la conducta humana? Ante todo, de la ciencia de los grupos humanos, de los fenómenos sociales, es decir de la sociología. Ahí es posible estudiar las leyes, las reglas, los valores de una manera objetiva y como encarnados en los hábitos sociales, las creencias y las sanciones del cuerpo social.

La sociología nos aporta así una contribución inapreciable por la manera cómo ella estudia la conducta humana. Y esto no solamente es cierto respecto de la sociología, sino también de toda ciencia de los fenómenos humanos, de la

psicología por ejemplo. Y más aún de la etnología. La etnología y la sociología son ciencias auxiliares de la filosofía moral extremadamente preciosas. Los hechos cuyo conocimiento ellas nos aportan proporcionan un material indispensable a la filosofía moral.

Pero la escuela de que estoy hablando iba mucho más lejos, y consideraba a la sociología como que debía sustituir a la ética; esta última debía ser reemplazada por lo que Lévy-Bruhl llamaba la “ciencia de las costumbres”, es decir la descripción analítica de las costumbres de los diferentes grupos humanos, sin ningún juicio absoluto de valor. O aun – si consideramos la manera como conciben las cosas no ya los filósofos, sino más bien algunos espíritus apresurados por extraer conclusiones generales de nociones filosóficas vulgarizadas – la sociología debía no ya sustituirse a la ética, sino constituir la verdadera ética, la ética científica auténtica. En ambos casos, tenemos que habérmolas con lo que puede llamarse no ya la *sociología*, sino el *sociologismo*.

En consecuencia, se ha creído poder establecer una concepción del conocimiento de las cosas morales que estaría desembarazada de todo juicio de valor que haya de formularse como verdadero, y de toda regla de conducta que haya de proponerse como objetivamente requerida; en una palabra, de todo carácter normativo; y aun no nos hemos liberado en nuestras escuelas universitarias de esta concepción.

Es la gran preocupación de los filósofos que quieren mantenerse en la línea moderna, aun cuando reconozcan la insuficiencia de la sola sociología, el explicar por qué y cómo puede haber una ética que, sin embargo, no es normativa, porque si lo fuera estaría perdido todo el carácter científico que se trata de atribuirle. Quiéraselo o no, y cualquiera sea la sutileza intelectual de que se eche mano, no queda entonces otro remedio que tratar de reducir la ética a la sociología. Intentar explicar por lo exterior la vida moral del hombre y las realidades de la conciencia, especialmente el sentimiento de la obligación moral, que es mirado entonces como una pura traducción de las coerciones sociales, de las solidaridades sociales y de los tabúes sociales en los espíritus individuales, en cuyo seno esos tabúes se encontrarían sublimados. Los valores morales y las reglas morales no tienen así validez si no es en relación con una sociedad determinada, cuyas leyes estructurales y exigencias ‘biológicas’ expresan.

Sociología y sociologismo

Se hace indispensable establecer una distinción entre la *sociología*, como ciencia de los fenómenos sociales, y el *sociologismo*, como extrapolación de la sociología que confunde a ésta con una filosofía de la vida moral y hace de ella un sustituto de la ética.

Debemos tener el mayor respeto por la sociología, lo mismo que por la etnología, que proporcionan a la ética datos esenciales, pero debemos considerar al sociologismo como desprovisto de sentido.

Podemos señalar que desde el punto de vista metodológico este sociologismo es una doctrina inconsistente consigo misma, fútil. Pues por una parte pretende explicar cierto universo de pensamiento y de creencia que desempeña un papel esencial en la vida humana y en la evolución de la humanidad: valores morales, reglas morales, preceptos que obligan al hombre en conciencia, obligación moral, etc. Y de hecho no explica ese conjunto de nociones, de pensamientos y de creencias, sino que simplemente los suprime. Pues si esas cosas son lo que el sociologismo dice que son – a saber, una simple transposición de fenómenos socio-biológicos, o socio-políticos; privados por hipótesis de toda significación propiamente moral; una simple transposición, de estos fenómenos en las conciencias individuales – entonces todas esas cosas no son más que ilusiones.

No existen así valores morales, ni leyes morales que obliguen en conciencia, ni obligación moral, sino por modo ilusorio, de suerte que el problema mismo que el sociologismo pretendía resolver no queda resuelto, sino escamoteado. Simplemente desaparece: lo que ocurre es que, a decir verdad, el sociologismo jamás se preocupó por someter a examen el campo objetivo mismo que trataba de explicar, vale decir la vida moral del hombre; simplemente emprendió la tarea de estudiar y analizar el campo de los fenómenos sociales, sin analizar ni estudiar el término con el cual debía comparar ese campo, vale decir el campo de la vida moral. Una vez que ha reunido un número suficiente de hechos sociológicos o de leyes sociológicas, el sociologista reduce automáticamente a esos hechos y a esas leyes el otro término de la comparación, el campo ético, el cual sigue siendo desconocido para él porque jamás ha comenzado a analizarlo o a escrutarlo por sí mismo. Es aquí donde puede acusársele de futilidad metodológica.

La sociología tiene razón cuando afirma el hecho de que, a menudo, la raíz de tal o cual juicio de valor, o de tal regla aceptada de conducta, ha de encontrarse en creencias actualmente olvidadas, pero que subsisten bajo la forma de tradición imperiosa o de poderoso sentimiento colectivo. La sociología tiene razón cuando dice que frecuentemente tal o cual condenación formulada por la conciencia moral de los hombres no es sino el resultado de la presión social o de las reglas habituales de la sociedad que han pasado al interior de las costumbres mentales. De una manera general, podemos decir que el resultado más importante de las investigaciones sociológicas en el campo moral ha sido el sacar a luz el inmenso papel desempeñado por los tabúes sociales en el comportamiento moral del hombre; en otros términos, haber mostrado la existencia y la importancia de una muy vasta zona de moral socializada.

Pero el sociologismo se equivoca cuando afirma que siempre y necesariamente las cosas ocurren así y la moralidad socializada es el todo de la moralidad humana. Semejante afirmación es contraria a los hechos. Si observamos las cosas de una manera leal, vemos que la moralidad socializada es una propiedad de aquellas capas de la vida moral que son las más superficiales y las más esclerosadas, que son apenas morales. A medida que descendemos más profundamente en el espesor de la vida moral, nos encontramos frente a un comportamiento cada vez más irreductible al esquema sociologista. En la vida de cada día, cada vez que por motivos de conciencia – para tener una conciencia pura – abandonamos algo que realmente amamos, cada vez que nos elevamos por encima de todo lo que el mundo hace y piensa, a fin de tomar una decisión que juzgamos verdaderamente buena, la experiencia moral nos pone frente a una realidad que es esencialmente nuestra, que está enraizada en mi libertad personal, de tal suerte que toda presión exterior solamente tiene poder sobre mí en la medida en que yo quiero darle ese poder. La experiencia de mi propio universo de decisión y de responsabilidad, es como una roca contra la cual viene a estrellarse la teoría sociologista: hecho primero, dato irreductible de la experiencia moral sin el cual no puede construirse filosofía moral alguna.

Además, el sociologismo se contradice a sí mismo al pretender explicar por la presión social y los sentimientos colectivos el sentimiento radical de obligación moral. Digo que esto es una contradicción interna porque, de hecho, todos los datos presentados por la sociología presuponen la existencia del sentimiento de obligación moral, que existe en la conciencia de los individuos previamente a toda

incidencia sociológica. Es precisamente por ello – porque tal sentimiento existe – que la presión social y los sentimientos colectivos pueden penetrar en el campo interior de la moralidad, pueden tomar la forma de un deber en la conciencia individual porque la presión social y los sentimientos colectivos son por así decirlo captados, asidos por ese dinamismo preexistente de la obligación moral; entonces pueden introducirse en la conciencia moral individual, pueden fortificar o infectar esa conciencia moral y ese sentimiento de obligación moral, confirmarlos, exacerbarlos o desviarlos más o menos, pero no pueden crear ese sentimiento de obligación moral porque ya lo presuponen.

Por último, el sociologismo se destruye a sí mismo en cuanto que ninguna sociedad puede vivir sin una cierta base común de convicciones morales. Y el sociologismo explica que la validez absoluta de esas convicciones morales no es sino una imagen ilusoria, que refleja en la conciencia individual las estructuras y las necesidades históricas del grupo social. Cuando los miembros de las sociedades humanas hayan sido suficientemente ilustrados como para tomar conciencia de estas “verdades científicas”, en ese momento se volverán conscientes de la *total relatividad*, de la total falta de objetividad racional de toda convicción moral, de suerte que en ese momento una de las condiciones indispensables requeridas para la vida social se habrá desvanecido. En otros términos, el sociologismo habrá destruido su propio objeto.

Algunas renovaciones posibles

En resumen, podemos decir que el sociologismo no vale nada como sistema pero que, por accidente, la corriente sociologista ha prestado un servicio a la filosofía moral al magnificar el papel de la sociología y de la etnología; una filosofía moral auténtica debe en efecto tener muy en cuenta los datos sociológicos y etnológicos.

A estas consideraciones pueden vincularse algunas reflexiones sobre los grandes desafíos a las ideas recibidas que se dieron en el transcurso del siglo XIX, y de los cuales ha tratado de sacar partido el espíritu positivista y anti-metafísico. Me refiero a los tres grandes choques intelectuales que han sacudido la confianza del hombre en sí mismo, y que en realidad podrían ser saludables y servir poderosamente a la filosofía moral si supiéramos comprender las cosas como es debido.

a) El *darwinismo*, con la teoría del origen animal del hombre. Semejante choque puede tener un doble resultado: un resultado ruinoso para la vida moral, que deshumanice al hombre, si vamos a creer que el hombre no es más que un mono evolucionado; tendremos entonces la ética materialista de la lucha por la vida.

Pero el mismo choque puede tener resultado saludable si las cosas se entienden de otra manera, si se comprende que la materia de que está hecho el hombre es una materia animal, pero informada por un alma espiritual, de tal suerte que hay continuidad biológica en el sentido de las ciencias fenoménicas entre el universo del animal y el universo del hombre, pero hay también discontinuidad metafísica irreductible. El concepto científico de la evolución será entonces apto para conducirnos a una apreciación mejor de la historia y del progreso de la especie humana, y a una ética más consciente de las raíces materiales y de las complejidades del animal racional.

b) Un segundo choque ha sido el del *marxismo*, que insiste en las infraestructuras económicas de nuestras ideas morales y de nuestras reglas de comportamiento moral. Doble resultado. Resultado ruinoso para la vida humana, si imaginamos que todo lo que no es el factor económico no es sino una infraestructura epifenomenal; vamos entonces hacia una ética materialista de los puros intereses económicos, o de la pura productividad.

Resultado saludable: Si el choque en cuestión nos obliga a tomar conciencia de la interdependencia, de la interacción de los factores económicos y de los factores morales o espirituales, interpretada en un sentido aristotélico. La ética se hace entonces más consciente de la situación concreta del hombre, y del encuentro de las estructuras y condicionamientos que hacen a la causalidad material con lo que, en el orden de la causalidad formal, constituye la moralidad. Un nuevo campo de exploración se le presenta, independiente en sí mismo de la teoría marxista que, empero, es la que ha puesto en marcha esta nueva problemática.

c) Tercer choque: los *descubrimientos de Freud*, que ponen de manifiesto la vida autónoma y el dinamismo autónomo del inconsciente. Resultado ruinoso para la vida humana, si el hombre es considerado como una creación del puro instinto, de la libido y todo lo demás, sin que la razón y la libertad ejerzan control ni dirección reales.

Resultado saludable, si el choque en cuestión nos conduce a reconocer el inmenso universo de los instintos y de las tendencias en cuya cima trabajan la razón y la libertad. En tal caso la ética se vuelve más consciente de la situación concreta (no ya social, sino psicológica) del hombre, y del encuentro del dinamismo oculto y de los disfraces del inconsciente con la conciencia moral. De ahí una ética más verdaderamente humana, en el sentido que conocerá mejor lo que es humano, y en el sentido de que cuidará con más piedad del hombre y sus heridas.

El gran problema de las relaciones entre lo consciente y el inconsciente será una de sus principales preocupaciones. Se tratará, en este caso, de establecer una relación normal entre la parte onírica y durmiente del hombre y la parte en vigilia. Puede ocurrir que la parte en vigilia no ejerza ninguna regla, ningún control, o solamente un pseudo control, sobre la parte que sueña. El hombre es entonces juguete de las tendencias inconscientes que un proceso banal de racionalización engañosa tratará solamente de justificar.

Puede ocurrir también, por el contrario, que la parte en vigilia desconfíe de la parte que sueña, la desprecie y la tema, a punto tal que quiera a cualquier precio hacerse consciente de todo lo que ocurre en nosotros. Iluminar por fuerza todos los recovecos y colocar a la razón consciente en el origen de todo movimiento del alma. Temo que este segundo método logre sobre todo desarrollar neurosis o provocar la victoria de los disfraces y de las artimañas del inconsciente.

En otras palabras, una política *despótica* respecto del inconsciente no es mejor que una política *anárquica*. Lo que habría que encontrar es un dominio político que ejerza una autoridad amical, que nutra al espíritu con las espontaneidades vitales; en resumen, que suponga una cierta confianza en la parte durmiente del hombre y una purificación progresiva de esa parte, no ya tratando de hacer salir al inconsciente de su sueño, sino dirigiendo una mirada absolutamente franca y pura a todo lo que emerge de esta parte durmiente.

Los fundamentos de la filosofía moral auténtica

Todos los descubrimientos y las grandes conmociones del pensamiento moderno, por más ambivalentes que sean, pueden así mostrarse útiles para una fi-

lososofía moral capaz de criticarlos y de asimilarlos. Al despejar así el terreno, las liquidaciones que hemos realizado nos obligan además a tomar conciencia de la necesidad de recurrir a la metafísica. Hay necesidad absoluta de recurrir a la metafísica sí queremos justificar la validez real, objetiva, de las normas y de los valores morales. En otros términos, toda la pseudo filosofía moral que se desarrolló en el siglo XVII en la escuela inglesa, fundada únicamente en el sentimiento moral o la intuición moral con rechazo de toda consideración metafísica y todo fundamento metafísico, se encuentra definitivamente barrida; quiéraselo o no hemos sido librados de ella por la ola positivista que ha pasado por la cultura.

¿Podemos establecer una filosofía moral que esté fundada sobre bases propiamente filosóficas, a la vez metafísicas y “físicas” (quiero decir, dependientes de la filosofía de la naturaleza)?

La obra de Bergson es muy significativa a este respecto, porque ha señalado un retorno a una concepción así, a un sistema de moralidad que presupone una metafísica y el compromiso del hombre en la estructura del universo, compromiso sin el cual la vida moral no tiene sentido. Empero este retorno bergsoniano era necesariamente incompleto, porque la metafísica bergsoniana en sí misma era insuficiente y no tenía suficientemente en cuenta el instrumento esencial de la metafísica, esto es la razón.

En Santo Tomás será donde hallemos las claves que buscamos, porque la metafísica tomista es esencialmente una metafísica racional y porque es precisamente la razón la que es la medida de los actos humanos y la que especifica el dominio propio de la moralidad. Esta parte asignada a la razón es muy débil en Bergson y por eso su doctrina nos presenta no ya una moral, sino más bien una infra-moral puramente social y una supra-moral mística; entre ambas, el reino propio de la moral se encuentra desconocido. Si, por el contrario, tenemos que habérmolas con una metafísica no ya racionalista ni tampoco anti-intelectualista, sino auténticamente racional, entonces comprendemos cómo el comportamiento típico del animal puede y debe distinguirse del comportamiento típico del hombre.

El comportamiento del animal puede ser determinado por la simple observación y la estadística, porque depende de instintos y de estructuras determinados por la naturaleza.

Pero cuando tratamos de aislar los caracteres típicos del comportamiento del hombre, nos vemos obligados a entrar en el universo de los valores absolutos porque nos encontramos frente al comportamiento de un ser dotado de razón, y por ende de libertad, y cuya conducta depende de las concepciones adoptadas por esa inteligencia, esa razón, acerca de los valores, de las esencias, de las normas que trascienden los accidentes de la existencia y tienen una significación incondicionada. Si estáis dispuestos a morir por la justicia, os dais entero. Y ¿cómo podríais daros enteros, si no es por una obligación que tenga un valor absoluto?

Los conceptos fundamentales de la ética

Podemos repartir estos conceptos en tres categorías:

1. Los conceptos fundamentales sistemáticos
2. Los conceptos fundamentales prácticos
3. Los conceptos fundamentales pre-requeridos

1. **Conceptos fundamentales sistemáticos.**- Llamo así a aquellos que son más cercanos a la metafísica. El primero de todos, tan primero y venerable en filosofía moral como lo es el concepto del ser en la filosofía especulativa, es el concepto del *bien*, tanto más enigmático cuanto que es el primero, simplísimo para el sentido común pero que se colma de sentidos diversos para el filósofo. Este concepto del bien comenzó su reino en la cultura occidental con Sócrates. El punto esencial consiste en distinguir la noción animal del bien, puramente sensorial, de la noción humana del bien, noción de orden intelectual. La noción del bien que yo tengo cuando, al comer un fruto sabroso, digo que “es bueno”, no es la misma que tengo cuando digo que “perdonar las ofensas es algo bueno y bello”.

El segundo concepto por examinar es el de *valor* moral, que es cierto aspecto primordial del concepto de bien. El valor moral es la cualidad que hace que una acción humana sea intrínsecamente buena, atractiva por su propia bondad. Este concepto se halla en el corazón mismo de la filosofía moral, es el concepto ético más específico, pero es muy difícil comprenderlo bien.

El primer encuentro de la filosofía con la expresión filosófica de este concepto tuvo lugar con la noción griega de lo que es bueno y bello, lo que da gozo a la inteligencia porque es noble y bien proporcionado, acorde con la plenitud de la esencia humana.

En el pensamiento griego, el concepto de valor jamás ha sido opuesto al concepto de fin último, pero hubo, según las escuelas, una insistencia más o menos fuerte sobre el uno o el otro de estos dos conceptos. En Platón se subraya más la noción de valor; en Aristóteles, más bien la de felicidad, de fin último; en los estoicos el valor, la virtud y la felicidad se identifican; en los epicúreos, el valor es considerado como medio para el fin, es decir para el placer; en Kant, el concepto de fin último se ve totalmente rechazado del dinamismo de la moralidad y hay primacía absoluta del concepto de valor pero escindido, dividido en sí mismo: en el sentido de que, para los antiguos, jamás se trató de separar el valor o la rectitud moral del acto, del valor o la bondad moral del objeto, de la cosa querida o realizada. Es el valor del objeto quien constituye todo el valor del acto. En Kant, en cambio, hay una escisión entre estos dos valores: la bondad de la cosa cumplida y querida o del objeto no desempeña ya ningún papel en la estructura formal de la moralidad; ya no se trata más que del valor moral o de la rectitud de la acción, siendo ésta recta cuando está gobernada por una máxima capaz de ser erigida en ley universal. Es porque la acción es recta o moral que el objeto o la cosa realizada y querida puede decirse moralmente buena, pero no hay cosas que de suyo sean buena o malas.

Señalemos además que en una filosofía realista la noción de valor no queda reservada a la filosofía moral, sino que tiene ya antes su lugar en la filosofía especulativa. Precisamente porque se trata de una noción válida y legítima en metafísica podemos comprender que ella es legítima, y necesaria en moral.

Después de esto, hemos de considerar la noción de *fin* (particularmente en el sentido de fin último de la vida humana) como estrechamente ligada al concepto del bien, pues también el fin no es otra cosa que un cierto aspecto primordial del bien. Para Sócrates y toda la tradición griega, el fin último consistía en la felicidad, referida a su vez a la esencia del hombre. Para Sócrates mismo, la felicidad se identificaba con la virtud. Con Platón, la felicidad se hace trascendente y se sitúa más allá de la vida temporal. Con Aristóteles re-desciende a la vida terrestre y humana. Para los griegos, en cualquier caso, el fin supremo es concebido como el bien en el cual se perfecciona y se consume la vida humana, como mi soberano bien.

Para el cristiano, el bien supremo de mi vida sigue siendo sin duda mi bien, pero en un sentido secundario, pues ante todo es el bien *de Otro*, el bien de la Fuente trascendental del ser de sí mismo. Quiero el Bien de Dios más que mi propio bien, y quiero mi propio bien por el Bien de Dios, porque amo a Dios con amor. El fin supremo es el objeto de un amor de amistad, lo cual, según la doctrina cristiana, es propio de la caridad. El punto de vista cristiano resulta así típicamente diferente del punto de vista griego.

El nombre más apropiado para la moral cristiana no es ya el de ética de la felicidad, no es tampoco el de ética del deber en el sentido kantiano, sino que es más bien el de ética del bien honesto (ética de los valores buenos en sí mismos y racionalmente fundados) centrada sobre el Bien trascendente soberanamente amado. En este amor del bien trascendente se halla sin duda comprometido mi propio bien. Puesto que mi unión al soberano Bien que amo es unión y participación a la Bienaventuranza subsistente.

Como en todo amor y toda amistad, cuando son del orden más elevado, no amo a mi amigo por mí mismo, de una manera egoísta, sino que al amar al que amo por él mismo y quizá más que a mí mismo, tengo cuidado de mi propio bien, tengo cuidado de la felicidad que la amistad me procura – pero esto último de una manera secundaria. En la perspectiva cristiana, hay como una descentración que hace que la designación tradicional de “ética de la felicidad” sólo se justifique a condición de que esa felicidad sea entendida como la dicha que comprende a la vez, pero como término segundo, la realización total de mis capacidades de deseo, y como término primero la *unión transformante* a Otro distinto de mí, al cual amo más que a mí mismo; la entrada en Su propia vida para la realización plena de Su voluntad.

Finalmente el concepto de norma. Se hallaba presente en toda la filosofía moral griega, pero con el sentido de una regla prescrita por la razón con miras a obtener ciertos fines – en particular la felicidad –, y que indicaba lo que convenía hacer, más bien que con el sentido de un precepto absoluto, sancionado con la salvación o la perdición eternas.

Con la tradición judeocristiana, en cambio, el carácter sagrado de la ley moral se encuentra puesto de relieve; por tanto las reglas de que se ocupa la filosofía moral aparecen como preceptos que expresan la voluntad misma de Dios, inscriptos en las tablas de la Ley.

2. Conceptos fundamentales prácticos.- Son los conceptos de derecho y de deber, de falta moral, de mérito, de sanción, de punición o castigo y de recompensa. Estos conceptos, más puramente éticos que los precedentes, se hallan cargados de connotaciones culturales, sociales, religiosas, jurídicas. Digamos que están cargados de elementos históricos, sociológicos y etnológicos y que su significación no es una significación puramente racional. Exigir que lo fuera, sería como pedir un alimento, o una atmósfera, perfectamente esterilizados. Todos nuestros conceptos de orden práctico tienen a la vez una significación racional y una significación histórica. Ocurre algo así como si consideramos la estructura de una semilla: está el germen viviente y están también las envolturas nutricias y protectoras. El germen viviente es lo más pequeño que hay en cualquier semilla, casi invisible. Son las envolturas las que vemos primero. Sin embargo, ellas son secundarias. Porque los hombres son animales, y porque están comprometidos en la tarea práctica de existir, ningún concepto – máxime en el orden moral podría subsistir en el espíritu humano sin lo que podríamos llamar sus envolturas históricas (con las cuales, por otra parte, se dan por satisfechos los hombres las más de las veces). Empero la parte esencial es el germen viviente, es la significación racional del concepto. El filósofo debe entregarse aquí a un trabajo de anatomía, de análisis, de separación, con miras a liberar el contenido inteligible del concepto de aquello que lo relativiza.

3. Conceptos fundamentales pre-requeridos.- Son todos los conceptos pre-requeridos a la ética, en filosofía especulativa y especialmente en metafísica: la existencia de Dios, del alma humana, de la persona, de la libertad; creo que podríamos mencionar especialmente uno de estos conceptos, el de *verdad*. ¿Es un concepto unívoco, que sólo tendría sentido en el dominio de las ciencias matemáticas o naturales? ¿Es por el contrario un concepto análogo y trascendental, que tanto tiene sentido en el dominio del sentido común como en el de la inteligencia filosófica y científica, en el dominio de la filosofía y de la metafísica como en el dominio de las ciencias, o en el dominio de la virtud de prudencia, o en el del arte y de la poesía, o en el dominio de la fe religiosa? ¿Es un concepto válido, e intrínsecamente variado, en los diversos grados del conocimiento especulativo y del conocimiento práctico? Solamente la miopía de la inteligencia contemporánea puede ponerlo en duda.

