

LA ÉTICA COMO SABER Y EN EL MUNDO DEL SABER

Creo necesario quitar al tema propuesto para esta exposición un cierto aire de inocencia que a primera vista luce. Cuando dice, en efecto, relaciones de la ética con la ciencia, con la metafísica, con la religión, pareciera hablarse de cartas bien recortadas, y ya dispuestas para un juego analítico de intercambios y combinaciones.

Sin embargo, ¿de qué ética se habla? No es lo mismo la de Aristóteles y la de Spinoza; tampoco la de Kant y la de Nietzsche. O ¿de qué ciencia? La matemática, la psicología, la historia, ¿cuál? Porque Spinoza *more geometrico*, Hume o Bentham intentan reducir la ética a psicología y Hegel la entiende en el contexto histórico de un saber absoluto. En cuanto a religión, puede irse desde el compasivo budismo hasta la crueldad de los cultos aztecas; del cristianismo de San Agustín —que decía: “ama y haz lo que quieras”— a la rigidez puritana.

¿Es posible acotar un lugar de la ética en el espacio del saber y en el mundo del espíritu? ¿Tiene ella una consistencia autónoma que le asegure ese derecho? ¿Puede, desnuda, entrar en una relación de principio con la ciencia, con la metafísica, con la religión, y mantener su individualidad?

No se trata de decir, desde una ética determinada, qué relaciones establece con sus vecinos. La simple exposición de esa ética dejaría el asunto resuelto. Se trata, para decirlo en breve, de proponer alguna fórmula que contenga todas aquellas variables. Que, de alguna manera, dé cuenta de todas las figuras concretas de la ética y lo haga en función de sus relaciones posibles.

No necesito encarecer la magnitud de la tarea y aun diría que me asisten dudas de que sea realizable. Siempre, no obstante, es posible tantear, ensayar hipótesis. Y esta se muestra como una oportunidad para hacerlo, dado que la cuestión me ha sido propuesta.

Podemos suponer que el hombre de las cavernas, en algún momento por lo menos, mostróse dispuesto a no invadir el territorio de caza de su vecino, y a respetar a su compañera. En tales disposiciones pudiera verse, ya, una vivencia ética; a lo menos según principios utilitarios. Tales vivencias y disposiciones han

quedado prescritas más tarde, deliberada y expresamente, en códigos de culturas más avanzadas. Así podemos llegar hasta ese monumento que ha sido el *Decálogo*, en donde, más que una disposición utilitaria a una simple vivencia subjetiva, aparecería un designio divino, una ley de Dios.

Las instancias éticas claramente diferenciables puede decirse, así, que empiezan a correr paralelas: La de ciertas vivencias y espontáneas conductas humanas que llegan a constituir la conciencia, por una parte, y la de ciertas normas o prescripciones que llegan a constituir la ley. La situación puede generalizarse con la mayor amplitud en el tiempo histórico y en el espacio social. En cualquier hombre, grupo humano o cultura, la ética aparece en el ánimo, la vivencia y la conducta naturales y se alza imperativamente en la forma de preceptos, normas o leyes. Una cuestión antropológica fundamental consistiría, justamente, en averiguar los límites, los márgenes y las correspondencias posibles de la vivencia y la norma ética, de la conciencia y la ley.

Pero hay un hecho del más decisivo alcance, a nuestro entender para la historia del hombre y de la cultura a la que pertenecemos, que ocurre en un cierto momento cuya figura ejemplar pudiera ser la de Sócrates. En este momento se da un paso más allá de aquellas instancias éticas inmediatas y concretas. Inclusive más allá de la conciencia y de la ley. Y este paso es el de la reflexión acerca de aquellas instancias.

El *ethos*, entonces, es decir, los caracteres y las costumbres, aquello que a uno le nace hacer y aquello a lo que por algún motivo se ha habituado, conviértense en una ciencia: la ética.

Menón, *Protágoras*, *Gorgias*, *República*, *Leyes*, *Filebo*, son los *diálogos* de Platón en los que la figura ejemplar de Sócrates campea en esta transformación fundamental de la cuestión ética. El más bello y profundo de los tratados de esta nueva disciplina intelectual surgida en el seno de la filosofía, quizá sea, no obstante, la obra del tercero en la trilogía de los maestros originales del pensar filosófico: la *Ética* nicomaquea de Aristóteles.

Santo Tomás de Aquino llevará a cabo, en la segunda parte de la *Suma Teológica*, la inserción monumental de la revelación cristiana en la arquitectura de la ética aristotélica. Y hasta el siglo XVII, quizá, los hombres del Renacimiento van a sostener esa arquitectura, originariamente griega. Aunque, con la sola excepción quizá de Spinoza, diríase que el impulso propiamente ético, afloja; se convierte, más bien, en una elegancia, en un cierto arte de vivir, del cual los textos antiguos llegaran a ser más bien un modelo, o un espejo. La figura de virtudes aristotélicas como la magnimidad, la continencia, o la fortaleza —tanto como “epicureísmo”, “estoicismo”, “escepticismo”— serán prototipos de estilo.

En el siglo XVIII, principalmente en Gran Bretaña y Francia, me parece que la ética pasa por una profunda crisis. Nuevas intenciones dominan en ella y re-

plantean su estructura. Diría, en fin, que es el pensamiento de Dante donde la ética recupera su forma originaria y alcanza otra cima como la que Aristóteles conquistó. Desde entonces, y en nuestra propia época, filósofos como Bergson, Scheler, Moore, han contribuido a mantener en vigencia ese cuerpo tradicional de ideas constitutivo de la ética. No obstante, el fenómeno quizá más significativo siga siendo la espina que Nietzsche clavó en ese cuerpo.

Esta esquemática visión a vuelo de pájaro de lo que la ética ha sido desde Sócrates a nuestros días, puede conducirnos hacia una hipótesis acerca del sentido del saber ético, de la forma como diseña su propio objeto y del orden que establece con otros aspectos del saber y de la cultura como la ciencia, la metafísica, la religión.

Pienso que en su discurso histórico —digamos: en su discronía— la ética diseña un cierto paradigma constituido por la tensión de dos fuerzas que, al oponerse, quizá se complementan. En el curso histórico esbozado, estas dos fuerzas podrían caracterizarse así: la ética griega, desde Sócrates hasta Aristóteles, surge con una función crítica y un profundo sentido racional, halla un fundamento metafísico y teológico y se proyecta políticamente. Así, la ética aristotélica debe concebirse en el plan de una visión política y sobre el fundamento de una teología del acto y una metafísica de la causalidad y la teoría. Este esquema se mantiene vigente, con variaciones que fueron insinuadas, hasta el siglo XVII en donde todavía en la *Ética* de Spinoza es fácil advertir que se trata de una metafísica con proyección teológica y política.

En el siglo XVIII, en cambio, tiene lugar visiblemente un desquiciamiento de la ética de su estructura metafísica y una ruptura de los vínculos creativos que la ligaron a la teología y a la política. La otra cara de la ética aparece en primer plano. El "sentimiento" sustituye a la "razón". La ética pasa a fundarse psicológica y sociológicamente. Su estructura se disuelve en una empiria subjetiva —de índole social o individual— y de puro sentido pragmático. Hume renovará las tesis que Calicles, en el *Gorgias* y Trasímaco, en la *República*, habían esgrimido contra Sócrates. El agnosticismo de esta ética rompe con la teología; su liberalismo, se opone al Estado.

El tercer momento pienso que es de regreso: regreso a la fundamentación metafísica de la ética, desde raíces teológicas y con su proyección política. La estructura primitiva, por consiguiente, se reitera. Ahora la figura ejemplar es la de Kant. Su base teológica es el cristianismo de la reforma protestante y su proyección política, a través de Hegel, pasará quizá hasta Marx.

Hay, por consiguiente, en la estructura misma de la ética, una tensión de fuerzas que se ajustan y reajustan dentro de un código de posibilidades escrito precisamente en su estructura. Y es esto, entonces, lo que habría que examinar en su dinámica, en su lógica interna.

En nuestro tiempo Nietzsche vivió el interior desgarramiento de la ética, la fisión de su energía, con una intensidad que le aniquiló a él mismo. Su antipatía hacia Sócrates y hacia Kant descendió hasta la injuria. Sócrates tendría una malignidad de raquíico y representaría la más profunda perversidad en la historia de los valores. Kant sería una araña funesta con costumbres depresivas producto del encierro, el trabajo excesivo, la nutrición deficiente del cerebro y la lectura.

Pienso, sin embargo, que sería de un simplismo demasiado intencionado creer que lo que Nietzsche propone sea nada más que una retórica de la voluntad de poder, como la que Foucault postula en nuestros días. La transmisión de valores que persigue, su afán de superar al "hombre", quedarían totalmente desvirtuadas si se viera en ellas nada más que una nueva sofística. Lo que ocurre, más bien, es que Nietzsche da testimonio de la estructura profunda de la ética y de su conflicto interior.

"Percibir y señalar el problema de la moral, se me antoja la nueva tarea, la cosa principal", dijo en uno de los textos de *La Voluntad de Poder*. Pero, añadió en otro lugar: "no encontré a nadie que osara criticar los sentimientos de valor moral". Esto fue lo que él hizo con implacable sagacidad. Pero si su filosofía, como él dijera, "ha emprendido la lucha contra los sentimientos de venganza y de rencor" (ECCE HOMO, *porque soy tan sabio*) ¿en qué medida él mismo se ve libre de ellos, hasta qué punto su pasión desenmascaradora está exenta de resentimiento, porque sus ideales no son nuevos ídolos?

Limitaría, por ahora, mi trabajo a elaborar una hipótesis: que de Aristóteles a Kant se diseña la estructura de la ética mediante una fundamentación metafísica, teológica y políticamente articulada. En tanto que, desde la sofística hasta el utilitarismo de los ingleses, una contracorriente desarticula esa estructura de saber para cifrarla en una voluntad de dominio que toma la forma de lo que los ingleses llamaron "sentimientos".

Esa situación conflictiva que parece darse en la discronía es quizá, una constante de la constitución misma de la ética. Por eso, talvez, sigue vigente en la base del conflicto ideológico que desgarró nuestra propia época. Bien puede decirse, entonces, que "el problema de la moral" como afirmara Nietzsche, "es la nueva tarea".

En la hipótesis propuesta se insinúa una tesis: solo una reflexión del tipo de la que Aristóteles y Kant emprendieron, constituye una ética. Conductas meritorias y reglas en algún sentido válidas pueden ciertamente darse y ser comprendidas o reguladas desde varias y diversas disciplinas espirituales o científicas, sea, por ejemplo, la religión, la economía, la política, la antropología, la cibernética o la biología molecular. Pero ética, propiamente, reclama otro estilo de reflexión, otra forma de ordenamiento, que no es el de una ciencia, en su sentido estricto, ni el de una cultura o una religión. La tesis insinúa que la ética es una dimensión

de la filosofía y que, por eso, se desquicia y disuelve en la medida que abandona su lugar originario. Y lo que se propone averiguar, a la luz y a la sombra del pensamiento de Aristóteles o de Kant, son las condiciones en virtud de las cuales la ética se constituye en la filosofía, determina su objeto y establece relaciones con las diversas formas del saber y la cultura.

No tendría, por cierto, la pretensión de decir aquí cuál es la ética de Platón, en la figura prototipo de Sócrates, pues en ella seguramente la mayor parte de nosotros ha sido educada, desde luego si es cierto aquel decir de Whitehead de que la filosofía de Occidente no sería sino un comentario a Platón. Tampoco, sin embargo, podría omitir una breve aclaración sobre este punto si tengo dicho que aquí —en lo que Sócrates significa— parece tener lugar ese paso decisivo que va a constituir el surgimiento de la instancia ética. Permítaseme, pues, solamente subrayar rasgos seguramente conocidos de todos y ponerlos dentro de un determinado orden.

Recuerdo, primero, que la figura de Sócrates, en el pensamiento de Platón, sólo se entiende en contraste —dialógico y dialéctico— con otros. Estos, en primera aproximación, son los sofistas y ellos, en definitiva, los representantes deslumbradores de una cultura dominante. No obstante, interlocutor de Sócrates es, a la vez constantemente, el hombre joven bien dotado. Erraríamos, creo, en el blanco al ver en la homosexualidad el motivo. Entre un sofista como Protágoras o Calicles —en la caracterización que Platón hace de ellos— y los jóvenes interlocutores de Sócrates creo que hay algo profundo en común: esos sofistas son la perversión, la inversión de valor, de unas valiosas potencias vitales que estos jóvenes encarnan. Se ve claro, por ejemplo, en la figura de Alcibíades y en la confusa mezcla de potencias vitales positivas y de potencias negativas que en él se reúnen, de las cuales estas últimas forman la batería ética del sofista. Si hubiera que definir estas potencias o dar la clave de su negatividad, creo que debiera usarse la palabra “desmesura”, como desordenado exceso de una pasión.

La tesis de Sócrates, entonces, dice que ese exceso fuera de medida niega y aniquila la misma potencia vital en su raíz, según la imagen del tonel sin fondo del *Gorgias*. Ni Sócrates, ni Platón —a mi entender— invitan a negar esas potencias, como parece afirmar Nietzsche en un arrebatado de pasión crítica que le lleva a trasponer el filisteísmo de su propio mundo moral, al escenario de la cultura de Occidente.

La denuncia de la desmesura está ligada en el pensamiento de Sócrates y Platón a una idea capital: la idea de “justicia”. La justicia, eminentemente, es medida: una medida del alma que pone orden en sus energías vitales y establece una armonía de virtudes que vuelan en enjambre. Sócrates denomina este proceso ‘cuidado de sí’, ‘cuidado del alma’, el cual toma la forma —como bien

saben ustedes— de “conocimiento de sí mismo”. Sócrates interpela a este conocimiento —a Alcibíades, por ejemplo— a través de un “diálogo” que abre las puertas a una “dialéctica” —hoy diríamos, simplemente, filosofía— conducente a la contemplación del Bien. Este proceso hace posible la justicia como armonía en la estructura del alma, que se refleja en la estructura de la sociedad y es, por consiguiente, una política y fundamentalmente, una “educación”, como queda de manifiesto en la *República*.

La contemplación del Bien, que es una experiencia de lo divino, se inserta en una búsqueda de la justicia, que es una política, pero es fundamentalmente cierto tipo de conocimiento: el conocimiento de sí, según la fórmula escrita en un muro del templo de Apolo. Así se pone de manifiesto ese complejo originario ético, teológico y político, dado en una estructura metafísica, en una filosofía.

Sócrates, Platón y Aristóteles han hablado de un “conocimiento” de sí, de un “saber” del alma, de la virtud como una “ciencia” y de la suprema función ética de la contemplación intelectual, esto es, de la “teoría”. ¿Qué significación tiene la presencia de este elemento, llamémoslo racional, para decirlo de manera sencilla y breve, en el cuerpo de la ética? ¿Cuál es el papel de la razón —para usar la fórmula de un inglés contemporáneo— en el mundo de la ética? ¿En qué sentido una reflexión como la que Sócrates emprendiera introduce ese elemento racional en la ética y llega a hacer de ella una determinada “ciencia”?

Basta proponer un objeto bien delimitado por los caminos de investigación que han conducido hasta él, esto es, al parecer basta acuñar un método, para que una ciencia tome carta de ciudadanía. Galileo, en efecto, va a replantear la cuestión del movimiento proponiendo leer el universo como un texto de geometría; o Freud apuntará al inconsciente como a una vaga zona, explorable, no obstante, por el análisis de los sueños; Wiener conectará la fisiología del sistema nervioso con técnicas de la ingeniería; se tendrá, entonces, una ciencia considerada clásica, como es la física moderna; o unos saberes con voluntad de ciencia de índole tan distinta como el psicoanálisis o la cibernética.

La emergencia de la razón en el plano de la práctica, la pregunta socrática por el quid de ciertas conductas, el poderoso análisis mayéutico que en el diálogo tiene lugar ¿es, acaso, la constitución de una ciencia en el estilo recién referido, esto es, por la determinación metódica de un cierto objeto de conocimiento?

Diría que, planteada así la cuestión, fatalmente reposará sobre un equívoco. O mejor, sobre una ignorancia de principio. Y que, precisamente la ignorancia de este principio conducirá a la desarticulación de la rica y compleja estructura de la ética.

Porque, entendida la ética como una ciencia en el sentido del saber preontológico de un objeto —que en este caso sería, digamos, la conducta humana—

desembocará forzosamente en un camino sin salida, como advirtió Hume en su *Tratado sobre la Naturaleza Humana*. Una tal ciencia podrá identificar hechos que tienen lugar en ese mundo de la conducta, describirlos y explicarlos. Advertirá valores y normas en la medida en que efectivamente funcionan en la práctica y toman cuerpo en hechos y situaciones identificables por el saber científico. Pero no podrá identificarlos y proponerlos por sí misma y desde sí misma. Del “es” no podrá pasar por cuenta propia al “debes” —del indicativo al imperativo— a menos de que haya dejado filtrarse clandestinamente principios imperativos en las premisas fácticas, lo que no tendría otro alcance que invalidar a estas últimas constituyéndolas en una seudociencia.

Pero ese abismo entre lo fáctico y lo valioso, entre el indicativo y el imperativo que desvirtuará a la ética como saber, no es otra cosa, quizá, que el producto de una transposición y generalización ilegítimas de un principio fecundísimo que está probablemente en el origen de la física moderna: el de la matematización de la experiencia. Si el universo ha de reducirse a la experiencia que se tiene de él y ésta leerse matemáticamente, será posible construir en el campo del movimiento el imponente edificio que Galileo y Newton proyectaron y de cuyos límites precisos Descartes —el tercero en la trilogía de los fundadores— tuvo una visión acabada. No por esto todo saber ha de constituirse por vía de reducción y cálculo y en la medida en que la eficacia física de esa idea seduzca a la inteligencia, la conducirá a una falacia de descualificación de lo real que aniquilará el saber ético.

Claro, si la razón no es otra cosa que un principio vacío y formal en donde la realidad misma no hace otra cosa que reflejarse, difícilmente podrán justificarse pretensiones de comando asumidas por la razón. Se producirá, entonces, una dislocación de la razón. Habrá necesidad, pues, de acudir a una instancia concreta que la sustituya. Se buscará algo en el estilo de la experiencia física, y en el siglo XVIII se la llamará “sentimiento”. Los sentimientos serán susceptibles de reducción a estados psicológicos o sociológicos elementales, susceptibles de ser asociados, combinados y de convertirse en materia de cálculo. La ética, entonces, no pretenderá ser otra cosa que un balance que permita optimizar algunos estados —por ejemplo los de placer sobre los de dolor— o que establezca el consenso de una voluntad general. Así se irá de Hume y los escoceses al utilitarismo liberal y de Rousseau a la teoría política del pacto. La razón estará fuera del juego, habrá sido dislocada. Todo lo que podrá hacer será, desde dentro de algunas ciencias positivas como la psicología, la sociología o la antropología, tratar de comprender a posteriori el espectáculo que le ofrezcan las conductas humanas en el mundo moral.

Los filósofos escoceses del siglo XVIII intentaron reivindicar una cierta autonomía de la vivencia ética a la que vieron amenazada y desgarrada por la

discordia de los elementos que parecían constituir su estructura. De una parte el mandato imperativo de una ley divina, reconocida, acatada y venerada en el ancho espacio de las religiones judeo-cristianas y que parecía sostener la constitución monárquica y teocrática del Estado. Por otra parte, el bajo mundo de las pasiones pugnando siempre por imponer su poderío. Y en tercer lugar, la función reguladora de la razón. Esta decididamente parecía embarcarse en formas matemáticas que le habían permitido comprender la naturaleza, en la hazaña que significó la física clásica.

Shaftesbury hablará, entonces, de unos “efectos” reflexivos, y Hutcheson de un “sentido” moral que muy pronto toma la significación de “sentimiento”, como ocurren en Hume y en Adam Smith. Rousseau vivió esa atmósfera y su alma confusa, atormentada y pasional pudo reconocerse vivamente en ella. Nótese, sin embargo, que no se escuchan ya las pascalianas *raisons du coeur*, ni la vieja filosofía agustiniana del corazón, por más que uno crea que hubieran podido proveer de una respuesta, como la que Scheler buscara en nuestro tiempo. Se ha producido una crisis más de fondo, una dislocación de la razón en el mundo de la ética.

La razón en la ética griega, y luego en la ética cristiana, no es una instancia intrínseca, ni una función técnica. Es el más íntimo principio regulador de la vida humana, aquel que le permite a ésta constituirse en sí misma. Si la virtud (*areté*) es ciencia (*epísteme*) Aristóteles podrá decir en la *Ética* eudemia “no queremos saber lo que es la valentía, queremos ser valientes”.

Por eso la contemplación del Bien, en Platón, y la “teoría” en Aristóteles, no son algo así como lujos intelectuales que pueden permitirse algunos favorecidos por la fortuna que disponen de ocio para quedarse contemplando lo invisible, como si esto fuera algo así como una pausa o una evasión. Ese, sin embargo, es el más propio ejercicio del hombre, que le capacita para ser nada más que hombre y que alienta, sostiene, regula y ordena todos sus actos. Carentes de este principio regulador intrínseco y esencial, los actos del hombre quedan a la deriva y su destino es el que Nietzsche advirtió y denominó “nihilismo”. La palabra es exacta: se trata sencillamente de la energía que potencia en la dirección opuesta a la del ser: hacia la nada. Y esta podía ser una idea en los libros de Nietzsche y Dostoyesky; pero hoy es acción concreta en el medio de la plaza de San Pedro en Roma.

El sentido más profundo de la ética de Kant, a nuestro entender, fue retomar aquella idea y proveer así lo que él llamó una fundamentación metafísica de la moral. En el pensamiento de Kant, en efecto, la razón es ella misma y por sí misma “práctica”. En cuanto tal se constituye como libertad y, por ende, como

autonomía fundamental de la moral. La ley moral no será otra cosa, entonces, como el mismo Kant dijera, que la *ratio cognoscendi* de la libertad.

En otras palabras. Aquí la razón no está dislocada; no está alojada como un elemento extraño, como su huésped difícil al que se quiere expulsar sino como aquello que permite hablar propiamente de ética, esto es, del hombre en su propia estatura, como hicieron los griegos. Creo que de esto se trata hoy y por eso me atrevería a repetir con Nietzsche que la moral es la tarea nueva. Pero, añadiría a la luz de lo que ha sido expresado, que esta es la responsabilidad de la filosofía.